Revue de métaphysique et de morale

Digitized by Google

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

Secrétaire de la Rédaction : M. XAVIER LÉON

SOMMAIRE

1. Voir pages 2 et 3 de la couverture du présent numéro, la *Bibliographie* relative à l'*Histoire de la Philosophie*.

Librairie Armand Colin
5, rue de Mézières, Paris

Publication paraissant tous les deux mois. — Le numéro : 3 francs. — Un an (6 numéros) : France, 12 fr. ; Colonies et Union postale, 15 fr.
(Les abonnements partent du 15 janvier.)

Pour l'envoi de toute correspondance, valeurs, mandats-poste, libeller ainsi l'adresse :
Librairie Armand Colin, 5, rue de Mézières, Paris, 6e.

Bibliographie relative à l'Histoire de la Philosophie.

L'article de M. Brunschvicg contenu dans le présent numéro nous donne l'occasion de rappeler ici les différents articles parus sur l'Histoire de la Philosophie dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, depuis sa fondation :

MM. Ch. Adam. — *Correspondance de Descartes* (autographes et copies manuscrites), n° 4, juillet 1896 (Épuisé); vol. IV, p. 573.
Ch. Andler. — *De quelques livres nouveaux sur le spinozisme*, n° 1, janvier 1895; vol. III, p. 79.
R. Audierne. — *La classification des connaissances dans Comte et dans Cournot*, n° 3, mai 1905; vol. XIII, p. 509.
A. Aupetit. — *L'œuvre économique de Cournot*, n° 3, mai 1905; vol. XIII, p. 377.
J. Baruzi. — *Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz*, n° 1, janvier 1905; vol. XIII, p. 1.
V. Basch. — *L'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance*, n° 3, mai 1904; vol. XII, p. 425.
J. Berthet. — *La méthode de Descartes avant le Discours*, n° 4, juillet 1896 (Épuisé); vol. IV, p. 399.
M. Blondel. — *Le christianisme de Descartes*, n° 4, juillet 1896 (Épuisé); vol. IV, p. 551.
H. Blunt. — *La réfutation kantienne de l'idéalisme*, n° 3, mai 1904; vol. XII, p. 477.
C. Bouglé. — *Les rapports de l'Histoire et de la science sociale d'après Cournot*, n° 3, mai 1905; vol. XIII, p. 349.
E. Boutroux. — *Du rapport de la Morale à la Science dans la philosophie cartésienne*, n° 4, juillet 1896 (Épuisé); vol. IV, p. 502.
E. Boutroux. — *La morale de Kant et le temps présent*, n° 3, mai 1904; vol. XII, p. 525.
P. Boutroux. — *Exposé de la philosophie de Leibniz*, par B. Russell, n° 3, mai 1901 vol. IX, p. 328.
V. Brochard. — *Les prétendus sophismes de Zénon d'Elée*, n° 3, mai 1893; vol. I, p. 209.
— *L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza*, n° 6, nov. 1901; vol. IX, p. 688.
V. Brochard. — *Le traité des Passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza*, n° 4, juillet 1896 (Épuisé); vol. IV, p. 512.
L. Brunschvicg. — *La logique de Spinoza*, n° 5, sept. 1893; vol. I, p. 453.
— *Descartes et Spinoza*, n° 5, sept. 1904; vol. XII, p. 755.
— *Spinoza et ses contemporains*, n° 5, sept. 1905; vol. XIII, p. 673; et n° 1, janv. 1906; vol. XIV, p. 35.
C. Cantoni. — *L'apriorité de l'espace, chez Kant* n° 3, mai 1904; vol. XII, p. 305.
Cournot. — N° spécialement consacré à la mémoire de Cournot, n° 3, mai 1905; vol. XIII, p. 293-543.
Voir : Audierne, Aupetit, Bouglé, Darlu, Faure, Mentré, Milhaud, Moore, Parodi, Poincaré, Tarde, Vial.
L. Couturat. — *Sur la métaphysique de Leibniz avec un opuscule inédit*, n° 1, janvier 1902; vol. X, p. 1.
L. Couturat. — *La philosophie des mathématiques de Kant*, n° 3, mai 1904; vol. XII, p. 321.
— *Le système de Leibniz d'après M. Cassirer*, n° 1, janvier 1903; vol. XI, p. 83.
A. Darlu. — *Quelques vues de Cournot sur la politique*, n° 3, mai 1905; vol. XIII, p. 413.
H. Delacroix. — *Sören Kirkegaard*, n° 4, juillet 1900; vol. VIII, p. 459.
— *Kant et Swedenborg*, n° 3, mai 1904; vol. XII, p. 559.
V. Delbos. — *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, n° 2, mars 1893; vol. I, p. 126.
— *Les harmonies de la pensée kantienne d'après la « Critique de la faculté de juger »*, n° 3, mai 1904; vol. XII, p. 551.
V. Delbos. — *Le kantisme et la Science morale*, n° 2, mars 1900; vol. VIII, p. 135.
Descartes. — N° de juillet 1896 (Épuisé) spécialement consacré à Descartes; vol. IV, p. 385-583.
Voir : Adam, Berthet, Blondel, Boutroux, Brochard, Gibson, Hannequin, Korteweg, Lanson, Natorp, Schwarz, Tannery, Tocco.
B. Erdmann. — *La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme*, n° 3, mai 1904; vol. XII, p. 445.
A. Espinas. — *Xénophon : l'économie naturelle et l'impérialisme hellénique*, n° 5, sept. 1905; vol. XIII, p. 545.
R. Eucken. — *L'âme telle que Kant l'a dépeinte*, n° 3, mai 1904; vol. XII, p. 441.
F. Evellin. — *A propos de Zénon d'Elée*, n° 4, juillet 1893; vol. I, p. 383.
— *Les antinomies kantiennes*, n°s 3 et 4, mai-juillet 1902; vol. X, p. 294 et 434; n°s 4 et 6, 1903; vol. XI, p. 455 et 749; n° 2, mars 1904; vol. XII, p. 241; n° 1, janvier 1905; vol. XIII, p. 75.
F. Faure. — *Les idées de Cournot sur la statistique*, n° 3, mai 1905; vol. XIII, p. 395.
A. Fouillée. — *Kant a-t-il établi l'existence du devoir?* n° 3, mai 1904; vol. XII, p. 493.
B. Gibson. — *La « Géométrie » de Descartes au point de vue de sa méthode*, n° 4, juillet 1896 (Épuisé); vol. IV, p. 386.
E. Halévy. — *Deux manuels de philosophie platonicienne*, n° 3, mai 1893; vol. I, p. 281-301.
— *Travaux récents relatifs à Socrate*, n° 1, janvier 1896; vol. IV, p. 86.
A. Hannequin. — *Les principes de l'entendement pur, de leur fondement et de leur importance dans la « Critique de la Raison pure »*, n° 3, mai 1904; vol. XII, p. 401.
A. Hannequin. — *La preuve ontologique cartésienne défendue contre Leibniz*, n° 4, juillet 1896 (Épuisé); vol. IV, p. 433.
Kant. — Numéro de Mai 1904, consacré à Kant à propos du centenaire de sa mort p. 279-1006.
Voir : Basch, Boutroux, Blunt, Cantoni, Couturat, Delbos, Delacroix, Erdmann, Eucken, Fouillée, Hannequin, Milhaud, Natorp, Parodi, Paulsen, Riehl, Ruyssen.

(Voir page 3 de la couverture la suite de cette Bibliographie.)

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

Supplément à la Revue de Métaphysique, n° 6, Novembre 1906.
L'Éditeur-gérant : Max Leclerc.

COULOMMIERS

Imprimerie Paul Brodard.

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

QUATORZIÈME ANNÉE — 1906

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

REVUE
DE
MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

LA CONSCIENCE INDIVIDUELLE ET LA LOI[1]

Invité à ouvrir la série des conférences de morale en vous parlant des rapports de la conscience individuelle et de la loi, je me suis tout d'abord, je l'avoue, défié de ce sujet, le trouvant bien général, et peu intéressant en comparaison des questions, autrement précises et actuelles, telles que : l'alcoolisme, la dépopulation, le jeu, la licence des écrits, etc., qui doivent être agitées dans nos réunions. A la réflexion, pourtant, j'ai jugé que cette inquiétude était mal fondée. D'où vient que souvent des hommes également éclairés, puisant aux mêmes sources, instruits des mêmes faits, apprécient les événements et dirigent leur conduite dans des sens très divers ou même opposés? C'est qu'ils donnent des réponses différentes à ces questions très générales qu'on ne peut éluder, dont la solution ne sort pas immédiatement des faits, et qu'on résout d'ordinaire d'autant plus dogmatiquement qu'on les a moins envisagées pour elles-mêmes. Le général n'est pas nécessairement, comme on le dit parfois, pur verbiage, simple *flatus vocis* : c'est l'expérience, la somme de nos connaissances, se résumant, se ramassant, pour se faire virtualité, disposition, tendance, force, donc, finalement, action et exécution. C'est la transition du théorique au pratique. C'est l'attitude de l'esprit en face des choses, et la loi de sa réaction. Loin donc que les questions relatives aux généralités soient, *ipso facto*, scolastiques et vaines, elles intéressent les sources mêmes de

1. Conférence faite à l'École des Hautes Études sociales le 7 novembre 1905.

la vie réelle, elles nous touchent dans ce qui détermine l'orientation de notre volonté et de notre moi.

A vrai dire, la question qui nous est proposée paraît à beaucoup de bons esprits résolue depuis longtemps d'une façon claire et définitive. La conscience et la loi : leur situation respective n'a-t-elle pas été marquée en traits ineffaçables le jour où fut prononcée cette parole : Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. La conscience a son domaine, qui est la région tout intérieure des croyances, des pensées, des sentiments, des volontés. Dans ce domaine elle est maîtresse, elle ne relève que des puissances qu'elle accepte. Autour de ce domaine se dresse un mur d'airain, qu'aucune puissance extérieure n'a le droit de briser, que nulle, en définitive, ne peut saper réellement. En droit, en fait même, finalement, la conscience est inviolable. Mais en dehors du sanctuaire de la conscience s'étend le théâtre de la vie extérieure, des manifestations et des actes proprement dits. Ici la loi est souveraine, non moins indépendante de la conscience que celle-ci, chez elle, n'est indépendante de la loi. Il y a deux mondes, il y a deux empires : rien de plus clair, rien de plus logique que cette économie de l'univers.

Dans la pratique cependant, on ne peut nier qu'il ne se rencontre quelques difficultés. Le système repose sur la distinction radicale de la pensée et de l'action : celle-ci toute matérielle et extérieure, celle-là tout intérieure et spirituelle. Que dire alors des manifestations telles que la parole, les écrits, l'enseignement? Sont-ce là de simples pensées, ou sont-ce déjà des actes, tombant, comme tels, sous le coup de la loi? On se tire d'affaire en cherchant, pour chaque cas donné, si le fait se rapproche davantage d'une pensée pure ou d'une manifestation extérieure. Il est certain que la nature, entre deux genres, si tranchés qu'ils soient, offre toujours des formes intermédiaires. La difficulté de classer ces formes n'empêche pas le naturaliste de maintenir la distinction des genres.

Telle est, si je ne me trompe, au sujet de la conscience et de la loi, la doctrine qu'on peut appeler classique. Elle se manifeste notamment par la valeur singulière attribuée à la tolérance, que l'on considère comme le premier des devoirs, comme la vertu essentielle des sociétés modernes.

Est-il bien sûr qu'actuellement cette célèbre doctrine soit aussi solide et incontestée qu'elle a pu l'être naguère encore? Certaines formules, aujourd'hui fort en vogue, pourraient en faire douter. Il

est souvent question, depuis quelque temps, de la nécessité d'assurer l'unité morale de la nation, de la tâche incombant à l'État d'établir cette unité. On nous dit que la démocratie a le droit, le devoir de fixer un système de croyances morales, et de l'imposer par tous les moyens propres à créer dans les âmes l'équivalent des croyances religieuses. Il n'y a, lisons-nous, que les consciences libres, c'est-à-dire libérées des croyances religieuses, qui aient le droit de revendiquer la liberté de conscience, car on ne peut demander à conserver ce qu'on n'a pas ; et la tâche de la démocratie consiste précisément à former de telles consciences. En cette doctrine consiste proprement, assure-t-on, le libéralisme rationnel, qu'il ne faut pas confondre avec le libéralisme empirique. Quant à la tolérance, soutenir que toutes les croyances sincères sont respectables, c'est, conclut-on, ou niaiserie ou lâcheté.

Il est vrai que, d'un autre côté, nous entendons répéter des aphorismes tels que : Sois toi-même, il n'y a pas d'autre loi. Le but de la vie est et ne peut être pour chaque homme que l'émancipation et la réalisation intégrale de son individualité (*freie Individualität, Entwickelung und Ausleben seiner Individualität*). Toute contrainte est humiliante, tout engagement est un mensonge. Quel droit peut avoir la société, qui n'est faite que d'hommes semblables à moi, de m'imposer ses conventions, ses préjugés, sa routine, où je ne vois, moi, que des documents sur des temps disparus ?

Il semble bien que, soit d'un côté, soit de l'autre, on s'écarte de la doctrine dualiste qui faisait à chacun des deux principes sa part, et que, ici comme là, on tende à absorber l'un des deux principes dans l'autre. S'il est vrai que de telles doctrines soient aujourd'hui en crédit, il convient de demander ses titres au dualisme classique, afin de voir s'il est en mesure de résister aux attaques dont il est l'objet.

I

Cette doctrine reposait sur un certain nombre de postulats, lesquels paraissent aujourd'hui très compromis.

Et d'abord, le moi était considéré comme une entité réelle et distincte. C'est parce qu'on croyait qu'il existe à part qu'on le déclarait inviolable.

Aujourd'hui on conteste qu'il existe à part. Nos pensées, dit la

psychologie contemporaine, ne sont pas ces vierges stériles qu'imagine le dualisme classique, qui n'engendrent qu'unies à un agent étranger. Elles ne diffèrent des actes qu'en degré, elles sont déjà, par elles-mêmes, grosses de l'action; elles sont l'acte lui-même commençant, se dessinant et tendant à se déployer dans toute son ampleur. Seuls des obstacles environnants, d'autres pensées plus fortes, plus vives, plus envahissantes, inhibent et maintiennent à l'état de tension les pensées qui paraissent inertes. Nulle raison donc, quand on reconnaît à l'État un droit sur les actions, de soustraire les pensées à sa compétence. Autant dire que le médecin n'a le droit d'attaquer le mal que quand le malade est perdu, et qu'il sort de son rôle en le combattant dans ses commencements. Et nulle pensée n'est en droit de se dire innocente. Quand, enfermé dans ma chambre, pensant en apparence pour moi tout seul, je promène mon imagination sur telles images, je nourris telles idées, je caresse tel rêve, en réalité je travaille à créer en moi telles habitudes, telles tendances, telles lois de jugement et d'action, qui tôt ou tard se traduiront en effets. On ne peut faire le mal en pensée seulement.

Ainsi la pensée, la conscience, le moi n'est pas une réalité séparée et toute spirituelle. Est-ce même, à vrai dire, une réalité? Les psychologues qui établissaient les fondements philosophiques du dualisme classique négligeaient le rapport du conscient à l'inconscient, et la part énorme de celui-ci dans le contenu et les conditions d'existence de celui-là. On se représentait le moi comme un sujet bien défini et circonscrit, qui se possède et se connaît, au moins en puissance, dans toute son étendue, et qui, à travers ses acquisitions ou ses modifications, demeure lui-même dans toute la durée de son existence. Mais l'étude de l'inconscient est venue bouleverser cette psychologie. Le moi conscient n'est plus que l'explosion contingente de quelques-unes des forces dont l'ensemble constitue le moi subconscient, le vrai moi : un degré extrême de tension a transformé ces énergies potentielles en forces vives. Ce que nous appelons nos convictions, notre conscience, notre personnalité n'est que le résultat mécanique d'un travail qui s'est accompli en dehors de cette personnalité même, dans le sous-sol de l'inconscient. Là opèrent, à notre insu, les influences organiques, l'imitation, la suggestion, l'autosuggestion. L'instinct, la passion, les habitudes acquises, l'ascendant de telle personne, le prestige de telle formule, nous déterminent; et, passivement, nous nous suggérons telle croyance, telle conviction,

qu'ensuite nous nous représentons comme l'expression très sincère et spontanée de notre conscience individuelle : nous nous imaginons que cette croyance est notre œuvre parce que nous y tenons invinciblement. Or comment déclarer inviolable et sacrée une conscience qui n'est qu'une illusion psychique, un reflet, un épiphénomène, sans substance et sans efficace? La doctrine classique ne devait son semblant de conséquence qu'à la réalisation d'une abstraction vaine.

Un second postulat qui la soutenait dans les esprits était ce principe du *Contrat social*, qu'à l'individu comme tel appartient « une existence absolue et naturellement indépendante ». La conscience, quelle qu'elle fût dans son fond, était rattachée à l'individu comme à une réalité distincte. La société était considérée comme composée de tels individus, agrégés entre eux du dehors, à peu près comme les atomes d'Épicure dans les mondes qu'imaginait ce philosophe. Mais une doctrine mise en avant par Pierre Leroux, Renouvier, et, de nos jours, brillamment soutenue par M. Léon Bourgeois, en accord d'ailleurs avec les résultats les mieux établis des recherches sociologiques, la doctrine dite de la solidarité, nous montre l'individu dépendant, en toutes choses, de la collectivité dont il fait partie. *Quid habes quod non accepisti?* disait saint Augustin. On nous montre aujourd'hui que l'individu doit à la société tout ce qu'il possède, tout ce qu'il est. D'où me viennent, non seulement mes instruments d'existence et mes connaissances, mais les principes dont je suis fier, les convictions, les sentiments dont je fais mon moi, sinon du travail infini de tant de générations qui m'ont précédé? Est-ce bien moi qui pense, ou est-ce une portion de l'humanité qui pense en moi? Mon rôle, si j'en ai un, est celui d'une goutte d'eau dans l'océan. Quelle folie, dès lors, de mettre d'un côté les droits de la société, de l'autre ceux de l'individu, et de déclarer que ces droits respectifs se font pendant, qu'ils constituent deux sphères d'activité impénétrables l'une à l'autre!

Enfin, je signalerai un troisième postulat, qui était peut-être l'assise la plus forte de la doctrine dualiste. Avec la civilisation où se rencontrèrent la religion judéo-chrétienne et la philosophie hellénique s'était constituée une théorie de la connaissance qui distinguait, comme irréductibles et également fondées dans leurs principes, la croyance et la science : celle-ci se rapportant aux êtres du monde visible et extérieur, celle-là concernant la vie intérieure et spirituelle, les objets de la conscience proprement dite. A la loi, d'après

cette théorie, il appartient de régler tout ce qui, dans la vie humaine, se rapporte au monde extérieur, domaine de la science. Mais il est absurde et il est impossible que la loi prescrive les croyances, lesquelles ne s'appuient sur aucune raison contraignante, et ne sont que si elles sont libres. Cette distinction de la croyance et de la science a été systématisée par Descartes, Locke, Leibniz; elle a fait le fond du célèbre système de Kant. Elle subsistait très précise chez Herbert Spencer, dans sa théorie de l'inconnaissable. Mais voici que, de nos jours, la science se croit capable de l'abolir. Poussant toujours plus loin ses conquêtes, elle brise la barrière qu'une foi naïve avait dressée entre l'extérieur et l'intérieur, entre le physique et le moral, entre le connaissable et l'inconnaissable. Forte des progrès qu'elle a accomplis, de la conception qu'elle s'est faite de l'univers et des conditions de la connaissance, elle déclare que désormais la nature n'a plus pour elle de mystères, qu'en droit, sinon en fait, tout relève d'elle et de ses méthodes. Inconnaissable ne peut plus signifier autre chose qu'inconnu jusqu'à nouvel ordre. Croyance n'est autre chose qu'ignorance et préjugé. Or y a-t-il une liberté de conscience en arithmétique, en mécanique, en physique? Et si tous les ordres de réalités sont connaissables de la même manière que les rapports des nombres et des changements des corps, où pourrait encore légitimement trouver place la liberté de conscience? L'ignorance a-t-elle un droit devant la science, l'erreur devant la vérité? En face du savant, le croyant, c'est-à-dire l'ignorant, n'a qu'un droit, lequel, plutôt, est un devoir, celui de s'instruire. Les choses se divisent en deux catégories. Il y a celles dont la science a pris possession : dans ces matières la science est souveraine purement et simplement; et il y a celles qui sont encore imparfaitement connues : pour ces dernières, en tant que la pratique exige des décisions immédiates, la règle ne peut consister que dans les inductions tirées, le plus scientifiquement possible, des résultats déjà acquis par la science.

C'est ainsi que paraissent également ruinés les différents postulats sur lesquels reposait la doctrine de l'indépendance mutuelle de la conscience et de la loi. Et cette dernière, en tant qu'expression de la volonté de la société, de ses besoins, de son esprit, de la science qui en est l'œuvre, des fins auxquelles elle vise conformément à cette science, paraît avoir tout droit pour gouverner, non seulement les actes, mais les pensées des individus, pour inculquer à ceux-ci, par

l'éducation et par tous les moyens appropriés, les habitudes, les sentiments, la forme de conscience et d'autonomie les plus propres à réaliser la fin sociale, telle que la société la détermine. Évolution dont le terme paraît être l'absolue subordination de la conscience individuelle à la loi.

II

Cette tendance existe dans notre société. Elle n'est pas la seule qui travaille en ce moment les esprits. Comme si les contraires s'appelaient l'un l'autre, elle trouve en face d'elle une tendance opposée. D'où vient, disent les représentants de cette dernière, que l'on répugne à reconnaître la réalité et les droits supérieurs de la conscience individuelle? De ce que l'on place la condition de cette réalité dans l'existence d'un moi-substance, stable, fondamental, indépendant du temps et de l'espace. Un tel moi, certes, est une chimère, qu'il faut laisser aux métaphysiciens d'un autre âge. Mais nous n'avons que faire d'un tel moi, lequel, à vrai dire, ne serait pas un moi, mais une entité transcendante et inconnaissable, pour affirmer notre existence d'individus et revendiquer la liberté de notre conscience. Il nous suffit d'invoquer le moi que nous sentons, que nous affirmons, que nous sommes à tout instant de notre vie consciente. Ce moi, certes, est changeant, transitoire, sans profondeur, sans fondement peut-être : qu'importe? Il est réel, il est pour nous ce qu'il y a de plus réel, la seule chose qui soit incontestablement. En comparaison de ce moi immédiat et actuel, tout n'est qu'abstraction et hypothèse, construction plus ou moins artificielle et creuse de notre imagination et de notre entendement. Je vis, je veux, je pense, je jouis et je souffre : quelle réalité pourrait effacer celle-là? Quelle réalité n'est, pour moi, suspendue à celle-là ?

Mais, dira-t-on, dans ce moi lui-même, qui est la réalité immédiate et irréductible, l'analyse discerne deux éléments, l'un exclusivement individuel : la sensation, l'instinct de conservation et de développement propre ; l'autre, qui, dans l'individu même, fournit une base à la société, à savoir l'aspiration à la raison, à la liberté, à la personnalité, lesquelles ne se peuvent réaliser que par la participation à une communauté, par l'obéissance à des lois sociales. Pour que l'individu s'actualise pleinement, il faut que la partie inférieure

de son être obéisse à la partie supérieure, c'est-à-dire, en définitive, qu'il se subordonne à la société, à la loi.

Psychologie surannée, répondra l'individualiste dont je parle. Il est faux qu'il y ait dans le moi deux régions distinctes, dont l'une serait inférieure et l'autre supérieure. Nous avons ramené à ce que vous appelez l'inférieur ce prétendu supérieur. Nous avons montré dans le sentiment un simple développement mécanique de la sensation, dans la raison une différenciation de l'instinct. Le moi est un, et c'est sa faculté motrice et sensible, non ses opérations réflexives et intellectuelles, qui est le fond stable et réel de sa nature.

Que si l'on trouve en lui des éléments qui ne se ramènent pas immédiatement à ce fonds naturel, et telles sont en effet maintes croyances sociales ou religieuses, ils s'expliquent par le rôle de la tradition, de l'habitude, de la routine dans la formation de notre conscience. Des commandements de Jéhova nous retenons, à notre insu, l'idée de devoir et d'obligation. De l'antique fusion de la religion et de la politique nous est restée l'idée d'une loi qui aurait pour règle la justice et qui serait investie d'un caractère sacré. Vaines survivances d'un passé mort! Héritage pesant dont il est temps de s'affranchir!

Es erben sich Gesetz' und Rechte
Wie eine ewige Krankheit fort.

Quelle est donc, en définitive, l'essence vraie du moi? Elle n'est autre, pour qui se débarrasse des préjugés et observe l'homme scientifiquement, ainsi qu'on observe les plantes ou les minéraux, que le besoin d'indépendance, d'émancipation, de possession et de libre disposition de soi-même. Tout le reste va contre sa nature, et le rend malheureux parce qu'il lui fait violence. Non seulement l'homme ne peut comprendre comment on pourrait l'astreindre à des engagements éternels, lui qui vit dans le temps; mais considérant que, pour lui, la seule réalité c'est son moi présent, duquel peut-être différera du tout au tout son moi de l'instant suivant, il repousse en bloc toute espèce d'engagement, soit pour la vie, soit pour un jour : il ne se sent en possession de son moi que si celui-ci, en chaque instant, lui est laissé tout entier, car c'est, en chaque instant, un indivisible; et il n'a conscience d'être pleinement lui-même que le jour où il peut déployer jusqu'au bout sa faculté d'émancipation et d'indépendance.

De cette manière de voir résulte, à l'égard des lois, une attitude inverse de celle que nous avons observée précédemment. L'homme dont nous parlons maintenant ne refusera pas, dans la pratique, de se conformer aux lois; mais il les reléguera délibérément au rang de moyens, alors que l'indépendance et le développement spontané de son moi seront son unique fin. Il mesurera la valeur et le degré d'autorité des lois sur leur aptitude à procurer ce résultat, et il n'hésitera pas à considérer comme insupportables celles qui lui paraîtraient conçues dans un autre esprit. En tout cas, il ne verra dans le régime de la contrainte légale, aussi bien que de la contrainte religieuse qui en demeure le fond, qu'un mécanisme plus ou moins provisoire, que le progrès des lumières et de l'organisation doit tendre à rendre inutile et à faire disparaître.

III

Le coup d'œil que nous venons de jeter sur l'état des esprits dans notre société nous les fait apercevoir comme orientés dans des directions fort diverses et même contraires. Les uns vont restreignant toujours davantage l'indépendance de la conscience individuelle pour faire plus universelle la souveraineté de la société, de l'État et de la loi. Les autres réduisent de plus en plus la communauté sociale au rôle d'instrument d'émancipation et d'autonomie pour l'individu. Et l'on pourrait croire, en voyant les uns et les autres se réclamer de la science, appuyer leurs revendications sur l'histoire, et les soutenir avec une égale conviction et énergie, qu'il y a là une antinomie insoluble, où la force seule décidera de la victoire.

Mais la précision des revendications, la netteté de l'opposition, la violence de la lutte ne sont pas toujours de sûrs symptômes de la profondeur réelle du dissentiment. Que d'oppositions en apparence irréductibles le passé a connues, qu'aujourd'hui nous ne comprenons plus! Ce fut de tout temps l'habitude des hommes de commencer par dire : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », et de se chercher des ennemis dans ceux même qui les avoisinent. On se heurte d'autant plus qu'on se touche en plus de points. Mais le temps réduit parfois à des nuances imperceptibles ces prétendues oppositions, en en suscitant d'autres, tenues elles aussi, tout d'abord, pour absolues et définitives. Voyez ce qui est advenu des romantiques et des clas-

siques. Ils se croyaient aux deux pôles de l'art. Mais aujourd'hui ils ne se distinguent que par le développement inégal donné aux divers éléments d'un même tout. Il en est de même des partis politiques. Ils se jettent l'anathème. Mais la postérité les verra, en plus d'un cas, placés sur le même terrain, et discutant sur des mots plus que sur des choses.

Les mots : tel est le ressort, tel est l'aliment des luttes vigoureuses et acharnées.

Mit Worten lässt sich trefflich streiten.

Les mots créent les drapeaux, les mots font les groupements serrés et fermés.

C'est qu'ils sont des symboles de la logique, ou plutôt de cette dialectique syllogistique et abstraite qui sans eux, à vrai dire, n'existerait pas. Des mots la syllogistique reçoit ces concepts définis, clos, immuables, qui sont la condition de son jeu d'inclusion et d'exclusion.

Ne se pourrait-il pas, dès lors, que l'opposition dont il s'agit fût surtout déterminée par la manière plutôt logique et verbale dont ces questions sont traitées en général? Considérez les conditions actuelles de l'élaboration des idées en matière sociale et politique. On emploie le meilleur de son temps à discuter dans les conversations, dans les délibérations, dans les réunions; on fait des conférences, on écrit des articles de journaux et de revues, destinés à produire un effet immédiat. Quel est le critérium sur lequel on se règle dans ces joutes brillantes? C'est et ce ne peut être que le principe de contradiction. Seule la logique est la même pour tous, seule elle fournit sur-le-champ des arguments décisifs qui terrassent l'adversaire. Mais ses victoires sont parfois aussi éphémères qu'éclatantes, et maint principe est debout et vivace, qu'elle a tué indéfiniment. C'est qu'il y a une autre logique que la logique proprement dite ou logique des concepts : il y a la logique de la vie, de la réalité, de la nature, de la raison, au sens plein et concret du mot. Pendant que la dialectique démontre, avec la facile clarté de son langage spatial, l'impénétrabilité réciproque de l'un et du multiple, du même et de l'autre, la nature se plaît à les réunir dans ses créations. C'est pour les logiciens un problème désespéré de comprendre comment se peuvent associer la liberté et le devoir, comment un même sujet peut être à la fois son maître et le sujet d'une loi, comment

une loi peut être, en même temps, nécessaire, et subordonnée, dans sa réalisation, aux caprices des individus. Mais dans la volonté de l'homme de bien, si ignorant qu'il soit de la dialectique, liberté et devoir ne font qu'un. Pascal a magnifiquement montré comment l'homme peut, avec une liberté entière et une pente invincible de sa volonté, aimer parfaitement et librement ce qu'il est obligé d'aimer nécessairement.

Or qu'arriverait-il si nous appliquions à notre sujet, non plus la logique abstraite qui descend des concepts aux réalités, mais la logique concrète et vivante, qui va de l'être au concept, des réalités aux rapports?

Le premier point, pour qui procède suivant une telle méthode, c'est de se demander si l'on est en présence de choses qui vivent, qui sont véritablement, qui tendent à se maintenir, à persévérer dans l'être. Il y a dans l'être dûment constaté une valeur que reconnaît de bonne grâce une raison exempte des préjugés de la logique abstraite. Pour l'homme placé à ce point de vue, détruire ce qui est ne va jamais sans témérité. La méthode que commande le souci de la perfection effective est le maintien et l'accroissement de l'être. *Ens perfectum, ens realissimum* : c'était la doctrine de Leibniz.

Or les deux principes que nous considérons attestent énergiquement, l'un comme l'autre, leur vitalité. La loi, expression de la volonté collective des sociétés, s'est diversifiée à l'infini, s'adaptant aux croyances, aux conditions géographiques, économiques, historiques, aux fins poursuivies par les différents États. Elle n'en a pas moins conservé ses caractères essentiels : l'universalité, l'obligation et la sanction. Abstraite et impersonnelle, elle s'impose également à tous les citoyens; et, si elle admet des variétés et des changements sans nombre, elle prétend, à toute époque, dans sa forme actuelle, à un respect et à une obéissance absolus.

La conscience individuelle n'a pas manifesté aussi tôt que la loi sa prétention à l'existence et à l'inviolabilité. Les anciens, en général, s'en sont peu souciés. Pourtant, avec un Socrate, un saint Paul, un Luther, elle a définitivement manifesté sa puissance d'être et de persévérer dans l'être. Elle constitue aujourd'hui l'une des réalités les plus vivaces que nous trouvions devant nous; et qui entend respecter ce qui est avant de décréter ce qui doit être verra dans la liberté de conscience l'une des conditions essentielles de l'ordre politique au sein de nos sociétés modernes.

Conscience individuelle, loi civile : deux réalités vivantes, donc deux êtres en faveur desquels il y a une présomption de droit.

— Mais ces deux puissances, en se développant, se gênent mutuellement, et l'histoire est pleine de leurs luttes. — Il ne convient pas de pousser à l'extrême l'horreur de la lutte. Il y a quelque chose de plus redoutable que la guerre, c'est la paix achetée par l'extinction de la vie et du droit : *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.* La guerre n'est pas seulement légitime, elle est belle, quand c'est la dignité humaine, la justice, l'effort vers le vrai et le bien qui la mènent, afin de conquérir leur droit à l'existence. A lutter l'une contre l'autre, la conscience individuelle et la loi se sont développées et affermies respectivement. C'est en réaction contre l'oppression sociale que s'est éveillée et qu'a grandi la conscience individuelle; car la liberté, en ce monde, veut être conquise : son vrai nom est affranchissement, et quand elle est, elle ne subsiste que reconquise sans cesse. La guerre n'est pas un accident dans la nature : elle résulte de ce fait qu'exister c'est se poser, c'est se défendre. Il n'y a qu'une manière de renoncer à lutter, c'est de disparaître.

Il est impossible toutefois que l'homme, être raisonnable, considère la guerre comme une solution : ce ne peut être qu'un phénomène naturel, qui a son rôle dans la création et dans le développement des énergies, mais dont il s'agit de tirer parti en vue d'une fin supérieure. Cette fin est la réalisation croissante de la dignité humaine. La raison vise à transformer, dans cette vue, les adversaires en coopérateurs. Quel sera le jugement de la raison sur la valeur et le rôle respectifs de la conscience et de la loi, qu'elle trouve devant elle comme des choses de fait et comme des puissances souvent opposées?

Il ne peut être question de chercher laquelle, de ces deux puissances, doit être fin et laquelle moyen. L'une et l'autre sont des fins en soi.

La loi, considérée comme la source même de la civilisation et de l'humanisation, était un principe pour les anciens. A travers toutes ses transformations elle est restée en principe. Quels que soient l'origine et l'objet qu'on lui attribue, elle a un caractère qui la rend irréductible à la volonté des individus comme tels : l'universalité. Elle est la même pour tous, et elle impose à chacun une conduite conforme au bien commun. Elle est l'expression d'un ordre social. Et une société, quoi qu'on fasse, ne pourra jamais être la simple juxtaposition extérieure et mécanique d'atomes individuels.

D'un autre côté, la conscience individuelle est, elle aussi, une fin en soi. C'est la nier que d'en faire un moyen. La grandeur d'un Socrate, d'un Luther, d'un Pascal est d'avoir cherché le vrai d'une conscience absolument libre, résolue, selon ses forces, à ne reconnaître d'autre loi que l'évidence qui s'impose à elle.

Si la conscience et la loi sont deux fins en soi, s'ensuit-il qu'elles doivent se développer parallèlement, sans se mêler, ou encore, étant admis qu'elles appartiennent à un seul et même monde, qu'elles doivent se contenter d'un régime de limitations réciproques et de compromis?

De tels systèmes ne peuvent être que des expédients ou des pis-aller. Car la concience individuelle et la loi ne sont pas seulement irréductibles l'une à l'autre : elles sont encore solidaires l'une de l'autre. Leur pénétration mutuelle est la condition de leur développement respectif.

La loi suppose la conscience; car, qu'elle vise la justice ou l'utilité, ce qui sans doute, comme disaient les anciens, ne diffère qu'en apparence, elle a dans la conscience sa source première, son juge suprême, son principe de vie et de perfectionnement. Ses prescriptions, qui, aujourd'hui, se présentent à nous sous la forme d'articles de code, abstraits et exacts, ont été d'abord des sentiments et des pensées mouvants et individuels. Et il importe qu'elles soient constamment confrontées avec la conscience vivante des individus, si l'on ne veut pas qu'elles dégénèrent en scolastique et en routine. Car telle est la tendance naturelle des institutions humaines. Elles se détachent en quelque sorte de l'esprit qui leur a donné naissance, et, suivant une logique toute formelle, se définissent, se systématisent, se fixent, comme d'elles-mêmes, dans des formes achevées et rigides. Elles prennent alors l'aspect imposant des choses immuables; mais, de plus en plus éloignées de l'homme, qui cherche et qui change, elles finissent par perdre leur sens spirituel pour se réduire à de vaines formules, et elles cessent d'être bienfaisantes. C'est par un contact incessant avec des esprits qui sont des consciences que la loi demeure concrète et vivante, modifiable et perfectible.

D'autre part, la conscience individuelle ne peut se passer de la loi. C'est chimère de s'imaginer une conscience qui se développerait à elle toute seule. Dès que l'homme prétend dépasser l'animalité, il lui faut se servir de mots, de concepts, de règles, donc de ces géné-

ralités abstraites dont la loi est le résumé et l'expression la plus autorisée. De cette condition nul ne peut s'affranchir; et si une conscience pouvait être strictement indépendante et individuelle, elle ne serait, en réalité, qu'une pensée livrée aux hasards des suggestions étrangères, ou de l'autosuggestion, qui n'en diffère qu'en apparence. Et de même que la conscience ne se réalise qu'en s'appliquant à des idées, à des traditions, à des lois, de même elle ne saurait se développer en se prenant elle-même pour fin unique. Le travail qui la fortifie et lui confère l'originalité véritable, c'est l'effort pour pénétrer l'origine, la signification et la valeur des lois, pour se les assimiler, les critiquer et les perfectionner. Il y a entre la conscience proprement humaine et la loi une affinité remarquable. En s'appliquant à la loi la conscienee s'éveille; et son œuvre est de créer des lois. On sait que le philosophe Kant se proposait de réaliser en lui-même, dans sa plénitude, l'autonomie de la conscience : il ne se satisfit qu'en se donnant des lois plus sévères que les lois communes. C'est en s'appuyant sur la loi qu'on se rend capable de la dépasser; c'est en posant une loi plus universelle, plus juste, plus morale, plus digne du nom de loi, qu'on devient une conscience plus haute et plus libre.

D'où il suit que, d'une part, la loi ne peut, sans se changer en force aveugle et despotique, étouffer les consciences individuelles : elle sera d'autant plus rationnelle, vivante et capable de progrès, qu'elle assurera plus largement la vie, l'essor et le déploiement, même audacieux et aventureux, des consciences individuelles. D'autre part, la conscience ne peut, sans se renier, sans se réduire à l'isolement et à l'impuissance, mépriser ou tenir pour de simples lisières extérieures ces lois qui l'ont élevée, qui lui ont fourni le point d'appui nécessaire à son développement rationnel. Ce n'est pas par dédain transcendant, c'est avec la conviction très intime de ce qu'il y a de bon et de vrai dans la loi, alors même qu'elle se manifeste par des mesures injustes, que Socrate accepte la mort prononcée au nom des lois de sa patrie. Il entend ces lois lui dire : Traiter d'égal à égal avec les lois et la patrie, et leur rendre injure pour injure, coup pour coup, tenter de les détruire et de les perdre, alors que, sans elles, tu ne serais ni un citoyen ni un homme, appellerais-tu cela justice, toi qui fais profession d'être attaché à la vertu?

En résumé, il faut renoncer à la métaphore commode de la forteresse, ou du sanctuaire intangible et inexpugnable, fermé à la loi,

mais en dehors duquel la loi serait seule souveraine. Si habilement que soit faite la délimitation des deux domaines, elle restera artificielle. L'homme est un, comme le monde où il vit. Conscience et loi sont deux créations de l'esprit, non deux choses préexistantes et impénétrables. Regardez à travers les métaphores, cherchez le réel derrière l'abstrait et le scolastique, et vous verrez loi et conscience se mêler, et se déterminer l'une par l'autre. Là est la clef de l'histoire, là est la logique véritable, celle de la vie et de la raison, et non plus de la simple dialectique.

Cette pénétration doit être maintenue, favorisée, et réalisée le mieux possible dans les sociétés existantes.

Dans quelle mesure et de quelle manière la loi et la conscience pourront-elles et devront-elles se déterminer mutuellement? C'est là le côté pratique de la question, lequel ne peut être abordé dans une étude d'introduction comme celle-ci; car la solution de ce problème pratique variera nécessairement avec les conditions, extrêmement diverses, que présentent les sociétés existantes.

D'une manière générale, le rapport à établir entre la loi et la conscience dans une société donnée dépendra, en premier lieu, du degré de réalité, de développement, de vitalité de chacun des deux principes. Maintenir les progrès accomplis, d'un côté comme de l'autre, ouvrir la voie, ici comme là, aux progrès futurs : telle est la règle.

Il faut, en second lieu, considérer les conditions d'existence des individus et des sociétés. Un même développement de la vie individuelle ou de la vie sociale ne produirait pas, dans les différentes communautés humaines, des effets également salutaires. Si la cohésion de la communauté est menacée, c'est à la maintenir qu'on doit tendre; si la dignité de la conscience est en péril, il faut travailler à la relever.

En troisième lieu, les solutions pratiques dépendront du degré d'accord des individus dans la poursuite d'un idéal commun. Car pénétrer dans les consciences n'est pas entreprendre sur leur autonomie quand on satisfait leurs tendances; et, d'autre part, la loi peut, sans dommage pour elle, limiter son intervention, quand les individus, d'eux-mêmes, travaillent efficacement dans le sens de la volonté générale.

Si le principe même des rapports de la conscience et de la loi nous est donné par la vie plus que par la théorie, à plus forte

raison en est-il ainsi des applications et de l'adaptation de ce principe aux diverses conditions des sociétés existantes. En ces matières, qui intéressent, non seulement l'unité systématique de nos connaissances, mais la destinée morale des individus et des nations, tous les progrès de la science ne sauraient empêcher que ne demeure vrai cet aphorisme de Gœthe :

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum.

« Toute théorie est grise, mon cher ami ; mais l'arbre splendide de la vie reverdit sans cesse. »

ÉMILE BOUTROUX.

LES MATHÉMATIQUES ET LA LOGIQUE

(*Suite et fin*[1].)

XVIII

La Logique de Hilbert.

J'arrive maintenant au travail capital de M. Hilbert qu'il a communiqué au Congrès des Mathématiciens à Heidelberg, et dont une traduction française due à M. Pierre Boutroux a paru dans l'*Enseignement Mathématique*, pendant qu'une traduction anglaise due à M. Halsted paraissait dans *the Monist*. Dans ce travail, où l'on trouvera les pensées les plus profondes, l'auteur poursuit un but analogue à celui de M. Russell, mais sur bien des points il s'écarte de son devancier.

« Cependant, dit-il, si nous y regardons de près, nous constatons que dans les principes logiques, tels qu'on a coutume de les présenter, se trouvent impliquées déjà certaines notions arithmétiques, par exemple la notion d'Ensemble, et dans une certaine mesure, la notion de Nombre. Ainsi nous nous trouvons pris dans un cercle et c'est pourquoi, afin d'éviter tout paradoxe, il me parait nécessaire de développer simultanément les principes de la Logique et ceux de l'Arithmétique. »

Nous avons vu plus haut, que ce que dit M. Hilbert des principes de la Logique *tels qu'on a coutume de les présenter*, s'applique également à la logique de M. Russell. Ainsi, pour M. Russell, la logique est antérieure à l'Arithmétique ; pour M. Hilbert, elles sont « simultanées ». Il convient d'observer que c'est en partie parce que M. Hilbert considère comme arithmétique la notion d'ensemble que M. Russell appelle la notion de classe et qu'il regarde comme logique. Nous trouverons plus loin d'autres différences plus profondes encore. Mais

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° de novembre 1905, p. 815-835.

nous les signalerons à mesure qu'elles se présenteront; je préfère suivre pas à pas le développement de la pensée de Hilbert, en citant textuellement les passages les plus importants.

« Prenons tout d'abord en considération l'objet 1. » Remarquons qu'en agissant ainsi nous n'impliquons nullement la notion de nombre, car il est bien entendu que 1 n'est ici qu'un symbole et que nous ne nous préoccupons nullement d'en connaître la signification. « Les groupes formés avec cet objet, deux, trois ou plusieurs fois répété... » Ah, cette fois-ci, il n'en est plus de même, si nous introduisons les mots deux, trois et surtout plusieurs, nous introduisons la notion de nombre; et alors la définition du nombre entier fini que nous trouverons tout à l'heure, arrivera bien tard. L'auteur était beaucoup trop avisé pour ne pas s'apercevoir de cette pétition de principe. Aussi, à la fin de son travail, cherche-t-il à procéder à un *replâtrage*, dont nous aurons à examiner la valeur.

Hilbert introduit ensuite deux objets simples 1 et = et envisage toutes les combinaisons de ces deux objets, toutes les combinaisons de leurs combinaisons, etc. Il va sans dire qu'il faut oublier la signification habituelle de ces deux signes et ne leur en attribuer aucune. Il répartit ensuite ces combinaisons en deux classes, celle des êtres et celle des non-êtres et jusqu'à nouvel ordre cette répartition est entièrement arbitraire; toute proposition affirmative nous apprend qu'une combinaison appartient à la classe des êtres; toute proposition négative nous apprend qu'une certaine combinaison appartient à celle des non-êtres.

Nous voyons ensuite s'introduire, comme chez M. Russell, les conjonctions *si*, *et*, *ou*, c'est-à-dire l'addition et la multiplication logique. Nous retrouvons également la fonction propositionnelle; mais ici une différence importante est à signaler. Pour Russell la variable x est absolument indéterminée, pour Hilbert c'est l'une des combinaisons formées avec 1 et =.

XIX

Cette différence est de la plus haute importance. Hilbert formule d'ailleurs sa pensée de la façon la plus nette; et je crois devoir reproduire *in extenso* son énoncé. « Les indéterminées qui figurent dans les axiomes (en place du quelconque ou du tous de la logique ordinaire) représentent exclusivement l'ensemble des objets et des com-

binaisons qui nous sont déjà acquis en l'état actuel de la théorie, ou que nous sommes en train d'introduire. Lors donc qu'on déduira des propositions des axiomes considérés, ce sont ces objets et ces combinaisons seules que l'on sera en droit de substituer aux indéterminées. Il ne faudra pas non plus oublier que, lorsque nous augmentons le nombre des objets fondamentaux, les axiomes acquièrent du même coup une extension nouvelle et doivent, par suite, être de nouveau mis à l'épreuve et au besoin modifiés. »

Le contraste est complet avec la manière de voir de M. Russell. Pour ce dernier philosophe, nous pouvons substituer à la place de x non seulement des objets déjà connus, mais n'importe quoi. Russell est fidèle à son point de vue, qui est celui de la compréhension. Il part de l'idée générale d'être et l'enrichit de plus en plus tout en la restreignant, en y ajoutant des qualités nouvelles. Hilbert ne reconnaît au contraire comme êtres possibles que des combinaisons d'objets déjà connus; de sorte que (en ne regardant qu'un des côtés de sa pensée) on pourrait dire qu'il se place au point de vue de l'extension.

Pourquoi maintenant Hilbert est-il amené à se mettre ainsi en opposition avec Russell? Pour le comprendre, il faut rappeler ce qu'il a dit au début, en le soulignant.

« Frege se trouve désarmé devant les paradoxes de la théorie des Ensembles, paradoxes dont la considération de l'Ensemble de tous les Ensembles nous fournit un exemple et qui établissent, selon moi, que les notions et les méthodes de la logique usuelle n'ont pas encore la précision et la rigueur réclamées par la théorie des Ensembles. Or, ce devrait être, au contraire, l'un des objets principaux poursuivis de prime abord, par celui qui étudie le concept de nombre, que d'échapper à ces contradictions et d'éclaircir ces paradoxes. ».

Et à la fin « Les principes II (celui que nous avons énoncé un peu plus haut) et III permettent d'échapper aux Paradoxes mentionnés au début de cet article... »

Ainsi, aux yeux de Hilbert, se placer, comme le fait M. Russell, au point de vue de la compréhension d'une façon intransigeante, c'est manquer de précision et de rigueur, c'est s'exposer à la contradiction.

Qui a raison? Je ne veux pas l'examiner ici; la discussion approfondie de cette question, si intéressante qu'elle soit, nous entraînerait beaucoup trop loin. Ce qui nous inclinerait pourtant à donner

raison à M. Hilbert, c'est l'exemple de M. Burali-Forti, dont nous avons parlé plus haut à propos de la Pasigraphie.

M. Burali-Forti a précisément raisonné, sans se conformer au principe II de Hilbert, et il semble qu'il s'est trompé ; heureuse erreur d'ailleurs, et particulièrement instructive.

En tout cas, entre Hilbert et Russell, la logique est hors d'état de décider.

XX

Poursuivons l'exposé des idées de Hilbert. Il introduit les deux axiomes suivants :

(1) $$x = x$$

(2) $$\text{Si } x = y \text{ et } \omega(x),\ \omega(y)$$

Il les considère comme représentant la définition par postulats du symbole $=$ jusqu'ici vierge de toute signification. Mais pour justifier cette définition, il faut montrer que ces deux axiomes ne conduisent à aucune contradiction.

Et, en effet, dit M. Hilbert, toutes les propositions qu'on en peut déduire sont de la forme $\alpha = \alpha$ (ce sont ce que dans le langage vulgaire on appellerait des identités), ces propositions ne peuvent donc être contradictoires.

Mais comment verra-t-on que toutes ces propositions sont des identités? Considérons une série de conséquences déduites de nos axiomes, et arrêtons-nous à un certain stade dans cette série ; si à ce stade, nous n'avons encore obtenu que des identités, nous pourrons vérifier qu'en appliquant à ces identités l'une quelconque des opérations permises par la logique, on n'en pourra déduire que de nouvelles identités.

On en conclura qu'à aucun moment on ne pourra obtenir autre chose que des identités ; mais *raisonner ainsi, c'est faire de l'induction complète.*

XXI

M. Hilbert introduit ensuite trois symboles nouveaux u, f, et f' qu'il définit par trois axiomes :

(3) $$f(ux) = u(f'x)$$

(4) $$f(ux) = f(uy) \mid ux = uy$$

(5) $$\overline{f(ux) = u1}$$

Ces axiomes ne sont autre chose que les axiomes 3, 4 et 2 de Peano (voir ci-dessus, n° XVI). L'auteur fait bien de nous en avertir, car cela aurait pu échapper à quelques lecteurs. Ainsi l'axiome 5 est laissé de côté ; l'axiome 1 manquerait également, mais il doit être regardé comme sous-entendu, ou comme impliqué par la dernière de nos équations.

Quoi qu'il en soit, il faut justifier cette définition en montrant que ces équations ne peuvent conduire à une contradiction. Et pour cela, M. Hilbert entreprend de démontrer que les deux premières équations ne peuvent conduire qu'à des *propositions homogènes*, c'est-à-dire à des égalités dont les deux membres contiennent un même nombre de lettres ; et en effet, dit-il, la première équation, quand on y remplace x par un objet quelconque, ne donne que des égalités homogènes ; et il en est encore ainsi de la seconde, *à condition que la prémisse soit elle-même une égalité homogène.*

C'est encore là de l'induction complète ; le membre de phrase que je viens de souligner le montre suffisamment. Ainsi encore ici *M. Hilbert est obligé d'avoir recours au principe d'induction complète.*

XXII

Vient ensuite une phrase tout à fait énigmatique :

« Nous pouvons maintenant poursuivre notre synthèse. Exprimant toujours dans le même langage les axiomes bien connus relatifs à l'induction complète, nous constatons que ces axiomes peuvent être sans contradiction adjoints aux précédents. » Comment le constate-t-on? Cela reste mystérieux ; il y a bien un renvoi à une communication faite au Congrès de Paris, mais si l'on se reporte à cette communication, on n'y voit pas que le problème soit résolu, mais simplement qu'il serait fort désirable qu'il le fût.

D'ailleurs, quand même M. Hilbert serait parvenu à justifier le principe d'induction complète, *cette justification serait bien tardive, puisque l'on a déjà appliqué ce principe deux fois.*

La lecture des lignes suivantes ne fait qu'augmenter notre perplexité.

« Il n'y a aucune difficulté à fonder le concept de nombre ordinal fini... » ; puis vient l'énoncé d'un axiome analogue à l'axiome 5 de Peano, et on montre par un « exemple » qu'il n'implique pas contradiction.

Est-ce là le début de la démonstration annoncée, on pourrait le croire; l'auteur, pense-t-on, ayant défini le nombre ordinal fini, et montré que sa définition est exempte de contradiction, va démontrer que tout nombre ordinal fini a un suivant qui est aussi un nombre ordinal fini, et il s'élèvera ainsi jusqu'à la notion du type ordinal de l'ensemble des nombres entiers, c'est-à-dire du *plus petit infini*.

Mais pas du tout; au contraire, M. Hilbert ajoute : « Après quoi nous pourrons prouver, *en nous appuyant sur l'existence du plus petit infini*, qu'étant donné un nombre ordinal fini quelconque, il existe un nombre ordinal qui lui est supérieur ».

Ainsi donc la notion du plus petit infini n'est pas déduite de celle du nombre ordinal fini, elle lui est au contraire antérieure; et nous devons considérer cette phrase. « Nous constatons que ces axiomes (ceux de l'induction complète) peuvent être adjoints aux autres sans contradiction, ce qui établit l'existence du plus petit infini », nous devons, dis-je, considérer cette phrase et surtout ces deux mots : nous constatons, comme constituant toute la démonstration.

Eh bien, non, ce n'est pas encore cela; car, à un stade antérieur de son raisonnement, M. Hilbert dit : « Pour donner une démonstration complète, il faudrait faire appel au concept de nombre ordinal fini... » Est-ce alors que ce dernier concept est antérieur à l'autre? On ne sait à quoi s'arrêter.

Qu'est-ce à dire? *Au moment de démontrer que la définition du nombre entier par l'axiome d'induction complète n'implique pas contradiction, M. Hilbert se dérobe, comme se sont dérobés MM. Russell et Couturat, parce que la difficulté est trop grande.*

XXIII

Mais admettons même que le principe ait été justifié, s'ensuivrait-il qu'on aurait le droit d'en faire l'usage qu'on en fait? Comme l'expose M. Hilbert, le processus est toujours le même; pour introduire une proposition nouvelle, on cherche à montrer que cette introduction ne conduit pas à une contradiction. Dès que l'on a fait cette preuve, le nouvel axiome est regardé comme légitime.

Mais comment faire cette preuve? Il faut, d'après Hilbert, ou bien montrer que, s'il y avait contradiction à un moment donné, cette contradiction devrait déjà s'être manifestée à un stade antérieur de

la théorie (cela, c'est l'application directe du principe d'induction); ou bien on procédera par l'absurde (ce qui entraînera en général une application indirecte de ce même principe).

Ainsi on envisage une série de raisonnements se succédant les uns aux autres et on applique à cette succession, regardée comme un type ordinal, un principe qui est vrai pour certains types ordinaux, appelés nombres ordinaux finis, et qui est vrai pour ces types, *précisément* parce que ces types sont par définition ceux pour *lesquels* il est vrai.

Mais qu'est-ce qui me prouve que le type ordinal, qui correspond à la succession de nos raisonnements, est précisément l'un des « nombres ordinaux finis » ainsi définis? Est-ce que nous avons démontré que ce type répond à cette définition? Non; et, si nous l'avions fait, le principe d'induction ne serait plus un postulat servant de définition, ce serait un théorème comme les autres, susceptible de démonstration et tout ce détour deviendrait inutile.

Est-ce que cette succession n'a d'existence que par une convention arbitraire, auquel cas nous serions libres de choisir telle définition que nous voudrions? En d'autres termes, est-ce que nous avons besoin, pour concevoir cette succession, de la définition du « nombre ordinal fini » ou du « plus petit infini »?

Pas du tout, et la preuve c'est que M. Hilbert a déjà appliqué deux fois le principe d'induction longtemps avant d'avoir parlé ni du « nombre ordinal fini », ni du « plus petit infini ».

Il avait donc, dès ce moment, l'intuition directe de cette succession de raisonnements et du type ordinal correspondant; tandis que ce qu'il définit ensuite n'est qu'une combinaison de symboles vides, dont nous savons seulement qu'ils doivent satisfaire à certaines conditions. De quel droit appliquerions-nous à *cela* ce qui est démontré pour *ceci*?

Ainsi quand même on serait arrivé à justifier le principe d'induction, l'application qu'on en ferait demeurerait illégitime, parce que le principe qu'on appliquerait serait autre chose que celui qu'on aurait justifié. Les mêmes mots y auraient un autre sens.

M. Hilbert, pas plus que ses devanciers du reste, n'a pas mieux satisfait à la seconde condition, celle du n° IV, qu'à la première, celle du n° V.

XXIV

J'arrive ensuite, en suivant M. Hilbert, à un point qui est un peu en dehors de mon sujet, mais dont je dirai quelques mots à cause de son importance. Il s'agit de la façon dont Hilbert conçoit la relation d'ensemble à élément; contrairement à l'usage établi, dit-il, nous regardons la notion d'élément comme postérieure à la notion d'ensemble.

Il semble donc que M. Hilbert considère le genre comme antérieur et non comme postérieur à l'espèce, et que par conséquent il se place, comme M. Russell, au point de vue de la compréhension et non pas au point de vue de l'extension. Mais cette manière de voir ne serait qu'à demi exacte.

M. Hilbert pour définir un ensemble introduit, suivant sa méthode constante, un symbole nouveau m, qui est d'abord vide de sens. Ensuite étant donné un objet quelconque x, il forme la combinaison mx qui est destinée à caractériser la relation de l'objet x avec l'ensemble m. Il pose alors à titre d'axiome constituant une définition par postulats.

$$mx = x$$

toutes les fois que le vulgaire dirait que l'objet x appartient à l'ensemble m, et

$$mx = a$$

dans le cas contraire, a étant un objet choisi une fois pour toutes d'une façon quelconque parmi ceux qui appartiennent à l'ensemble m.

Ainsi l'ensemble m n'est ni antérieur, ni postérieur aux objets x qui peuvent en être les éléments; ils sont *simultanés* puisque d'abord cet élément et ces objets ne sont que des symboles vides de sens et indépendants les uns des autres; leur dépendance mutuelle ne date que du moment où on pose les axiomes, elle est postérieure.

Ainsi l'ensemble n'est pas antérieur à ses éléments, il est antérieur seulement à mx, c'est-à-dire à sa relation avec ces éléments.

Ce n'est donc pas tout à fait le point de vue de M. Russell, et le contraste est d'autant plus frappant que, pour le philosophe anglais, les objets sont susceptibles d'être classés, justement parce qu'ils

sont doués de qualités, tandis que, pour le savant allemand, ce ne sont que des combinaisons de symboles que l'on enrégimente arbitrairement.

Nous retrouvons toutefois dans Hilbert un souvenir de la logique de Russell; il introduit en effet une fonction propositionnelle $a(x)$, qui intervient dans la définition de l'ensemble m, de telle façon que m soit l'ensemble des objets x pour lesquels la proposition $a(x)$ est vraie. Mais nous devons nous rappeler que les propositions de Hilbert ne sont jamais que des combinaisons de symboles.

XXV

Je terminerai l'exposé de ce remarquable mémoire, si plein de vues originales et intéressantes, en disant quelques mots de ce que j'ai appelé plus haut *la tentative de replâtrage*. Ce n'est pas à un homme comme M. Hilbert que les difficultés signalées plus haut pouvaient échapper; à la fin de son article, il est donc pris de scrupules et il cherche à se tirer d'affaire par quelques lignes que je crois devoir citer *in extenso* :

« Lorsque dans les pages précédentes il était question de *plusieurs* objets ou combinaisons, de *plusieurs* indéterminées, de combinaisons *multiples*, ces mots s'appliquaient toujours à un nombre limité de choses. Après avoir défini le « nombre fini » nous sommes en état de leur donner le sens général qu'ils comportent. De même, en nous appuyant sur la définition du nombre fini, nous pourrons, conformément au principe de l'Induction complète, définir explicitement à l'aide d'une méthode récurrente ce qu'il faut entendre par « Proposition déduite *quelconque* » ou par « Proposition *différant* de toutes les propositions d'une certaine espèce ». En particulier nous pourrons compléter la démonstration donnée plus haut, laquelle tendait à prouver que la proposition

$$f(ux^0) = u1 \qquad (6)$$

diffère de toute proposition qui se laisserait déduire des axiomes (1), (2), (3), (4) (cf. n^{os} XX et XXI) à l'aide d'un nombre fini d'opérations. A cet effet, nous regarderons la démonstration elle-même comme une notion mathématique : c'est un ensemble fini dont les éléments sont reliés par des propositions lesquelles affirment que

ladite démonstration permet de conclure des axiomes (1), (2), (3), (4) à la proposition (6). Tout revient alors à montrer qu'une semblable démonstration implique contradiction et ne saurait par suite, selon nos conventions, être considérée comme existante. »

Tout cela est bien peu satisfaisant. Ainsi le mot plusieurs, au début du travail, n'avait pas le sens général qu'il comporte, il ne signifiait pas un « nombre fini » *aussi grand que l'on veut*, mais un « nombre limité », par exemple 4 ou 5. Mais alors que signifiaient les démonstrations. Elles pouvaient nous montrer qu'après 4 ou 5 syllogismes, les axiomes ne conduisaient pas à une contradiction. Mais ce n'était pas de cela qu'il s'agissait.

Il fallait montrer qu'on n'en rencontrerait pas davantage, *quelque loin* que l'on poursuive la chaine des raisonnements; c'est à ce prix seulement qu'il était permis d'affirmer que les axiomes ne sont pas contradictoires.

Et ce n'est pas tout, la démonstration fondamentale avait besoin d'être « complétée » et pour la compléter il fallait « s'appuyer sur la définition du nombre fini ». Or cette définition elle-même reposait sur celle du plus petit infini, et celle-ci à son tour sur la démonstration en litige. Mais cela s'appelle un cercle vicieux.

Et comment raccorder tout cela. C'est en regardant « la démonstration elle-même comme une notion mathématique », c'est-à-dire dans le langage de Hilbert comme un symbole qui n'est défini que par un certain nombre de relations avec d'autres symboles. Le mot démonstration perd son sens et n'est plus défini que par des postulats. Mais on n'échappe pas au dilemme :

Ou bien vous saviez d'avance ce que c'est qu'une démonstration, et comment une démonstration peut conduire à des contradictions, et alors vous n'aviez pas besoin de cette définition par postulats. Rien ne vous garantit d'ailleurs que cette démonstration, dont vous saviez d'avance ce que c'était, est bien la même chose que ce symbole vide, que vous convenez d'appeler démonstration, mais qui, par définition, n'est autre chose que ce qui satisfait à une certaine formule;

Ou bien vous ne le saviez pas d'avance, et alors la question que vous vous posiez au début : « Une démonstration fondée sur ces axiomes peut-elle me conduire à des contradictions? » était absolument dépourvue de sens. Et alors pourquoi vous la posiez-vous? Il vous sera difficile de l'expliquer.

Quand vous disiez très justement : « pour qu'une définition conventionnelle soit acceptable, il faut qu'elle n'implique pas contradiction », le sens de cette règle elle-même n'était nullement conventionnel.

XXVI

LE NOMBRE INFINI.

Le principe d'induction, dit M. Couturat, caractérise les nombres finis, de sorte que tous les raisonnements fondés sur ce principe ne valent que pour les nombres finis. D'où il conclut que ce principe, bon tout au plus pour les arithméticiens qui ne s'élèvent pas jusqu'à l'idée d'infini, ne peut être d'aucun usage dans la théorie du nombre infini. « La théorie des nombres cardinaux peut donc être constituée tout entière d'une manière directe et indépendante, sur des bases purement logiques, sans faire appel à l'idée d'ordre, sans même invoquer la distinction des nombres finis et infinis, ni par suite le principe d'induction. » Cela, c'est ce que nous allons voir.

Quel est le théorème fondamental de la théorie des nombres cardinaux infinis? C'est le théorème de Bernstein dont je rappelle l'énoncé.

Considérons deux ensembles A et B; si l'on peut faire correspondre les éléments de ces deux ensembles de telle façon que, à tout élément de l'un corresponde un élément et un seul de l'autre, on dit que ces deux ensembles ont même *nombre cardinal* et on écrit :

$$A \equiv B$$

C'est la définition du nombre cardinal. On dira d'autre part qu'un ensemble A' est une *partie* de l'ensemble A, si A contient tous les éléments de A' et que A' ne contiennent pas tous ceux de A.

Alors le théorème de Bernstein nous apprend que si l'on a :

$$A_0 \equiv B_1 \text{ et } A_1 \equiv B_0$$

A_1 étant une partie de A_0, et B_1 une partie de B_0, on aura également :

$$A_0 \equiv B_0.$$

Voyons la démonstration. La relation $A_0 \equiv B_1$ nous apprend qu'à tout élément de A_0 correspond un élément de B_1 et comme A_1 est une

partie de B_0, aux divers éléments de A_1 correspondront des éléments de B_1 dont l'ensemble B_2 sera une partie de B_1 et on aura $A_1 \equiv B_2$, et $A_0 - A_1 \equiv B_1 - B_2$.

On définira de même un ensemble A_2 qui sera une partie de A_1 et qui sera tel que l'on ait $B_1 \equiv A_2$ et $B_0 - B_1 \equiv A_1 - A_2$.

Maintenant comme on a $A_1 \equiv B_2$ et que A_2 est une partie de A_1, on trouvera de même un ensemble B_3 qui sera une partie de B_2 et satisfera aux conditions :

$$A_2 \equiv B_3, \quad A_1 - A_2 \equiv B_2 - B_3.$$

On définirait de même A_3 *et ainsi de suite*, de sorte qu'on aurait une suite d'ensembles $A_0, A_1, \ldots, B_n \ldots, B_0, B_1, \ldots, B_n$ tels que A_{n+1} soit une partie de A_n et B_{n+1} une partie de B_n et que l'on ait :

$$A_n \equiv B_{n+1}, \quad A_{n-1} - A_n \equiv B_n - B_{n+1}$$
$$B_n \equiv A_{n+1}, \quad B_{n-1} - B_n \equiv A_n - A_{n+1}.$$

Soit maintenant C l'ensemble de tous les éléments communs aux divers ensembles $A_0, A_1, \ldots, A_n, \ldots$; et D l'ensemble de tous les éléments communs aux divers ensemble $B_0, B_1 \ldots, B_n \ldots$; on aura :

$$A_0 = \Sigma (A_n - A_{n+1}) + C, \quad B_0 = \Sigma (B_n - B_{n+1}) + D.$$

Car *lorsque, dans une série indéfinie d'ensembles, chacun est une partie du précédent, le premier est formé de tous les éléments qui appartiennent à tous ces ensembles et de tous ceux qui appartiennent à l'un d'eux sans appartenir au suivant.*

Ce principe que je viens de souligner est bien évident; mais il semble qu'il suppose un appel spécial à l'intuition; je n'insiste pas sur ce point. Montrons maintenant que :

$$C \equiv D.$$

En effet à un élément de C, faisant partie de A_0, correspondra un élément de B, en vertu de la correspondance définie par la relation :

$$A_0 \equiv B.$$

Comme cet élément fait partie de A_n et que la correspondance définie par $A_0 \equiv B_1$ est la même que celle qui est définie par $A_n \equiv B_{n+1}$, l'élément correspondant fera partie de B_{n+1}; il fait donc partie de *tous* les B et par conséquent de D; inversement à tout élé-

ment α de D correspondra un élément β de A_0 en vertu de cette même correspondance; et comme cet élément β fait partie de B_{n+1}, l'élément α fera partie de A_n et de *tous* les A_n et par conséquent de C; on a donc :

$$C \equiv D$$

et en rapprochant toutes nos équations :

$$A_0 \equiv B_0$$

C. Q. F. D.

J'ai souligné plus haut les mots *et ainsi de suite* afin de mettre en évidence l'application du principe d'induction. Nos ensembles A_n et B_n sont définis *par récurrence* et on raisonne sur eux *par récurrence*.

Si M. Couturat connaît une autre démonstration du théorème de Bernstein, qu'il se hâte de la publier, cela sera une découverte mathématique importante. Mais s'il n'en connait pas, qu'il cesse de dire que la théorie des nombres infinis peut se constituer sans le principe d'induction. Qu'il n'écrive pas que MM. Russell et Whitehead ont pu démontrer formellement, en partant de principes purement logiques, toutes les propositions de cette théorie et la purger de tout postulat et de tout appel à l'intuition. S'ils avaient pu en même temps la purger de toute contradiction, ils nous auraient rendu un service signalé; hélas! sur cette théorie les mathématiciens discutent encore, sans être près de s'entendre.

XXVII

Ce qui précède doit nous donner à réfléchir. Nous avons à démontrer un théorème dans la démonstration duquel nous faisons intervenir un postulat qui est la définition d'un objet A. Alors de deux choses l'une :

Ou bien le nom de l'objet A figure dans l'énoncé du théorème; dans ce cas il est clair que la définition de cet objet doit figurer parmi nos prémisses; sans elle, non seulement il serait impossible de démontrer le théorème, mais il n'aurait aucun sens;

Ou bien, au contraire, le nom de A ne figure pas dans l'énoncé. On peut alors démontrer le théorème sans faire intervenir le postulat qui définit cet objet; il suffit, toutes les fois qu'on rencontrera dans la démonstration le nom de A, de le remplacer par sa défini-

tion. Ainsi ce nom ne figurera plus nulle part dans la démonstration qui deviendra indépendante de la définition. Cette définition ne sera plus une de nos prémisses.

Or dans le cas du théorème de Bernstein, qu'arrive-t-il? On s'appuie sur le principe d'induction qui d'après les logisticiens serait la définition du nombre fini. D'autre part, dans l'énoncé du théorème, il n'est pas question de nombres finis, mais seulement de nombres infinis. Nous devrions donc pouvoir démontrer le théorème sans nous appuyer sur le principe.

Or cela est impossible; c'est donc que ce principe n'est pas la définition de l'entier fini qui figure dans la démonstration, c'est-à-dire de l'indice n de l'ensemble A_n; et, en effet, si nous recherchons de quelle manière on a été amené à parler de cet indice, nous verrons que ce principe n'y était pour rien.

XXVIII

La Géométrie.

La géométrie, dit M. Couturat, est un vaste corps de doctrine où le principe d'induction complète n'intervient pas. Cela est vrai dans une certaine mesure, on ne peut pas dire qu'il n'intervient pas, mais il intervient peu. Si l'on se reporte à la *Rational Geometry* de M. Halsted (New-York, John Wiley and Sons, 1904) établie d'après les principes de M. Hilbert, on voit intervenir le principe d'induction pour la première fois à la page 114 (à moins que j'aie mal cherché, ce qui est bien possible).

Ainsi la géométrie, qui, il y a quelques années à peine, semblait le domaine où le règne de l'intuition était incontesté, est aujourd'hui celui où les logisticiens semblent triompher. Rien ne saurait mieux faire mesurer l'importance des travaux géométriques de M. Hilbert et la profonde empreinte qu'ils ont laissée sur nos conceptions.

Mais il ne faut pas s'y tromper. *Quel est en somme le théorème fondamental de la Géométrie? C'est que les axiomes de la Géométrie n'impliquent pas contradiction et, cela, on ne peut pas le démontrer sans le principe d'induction.*

Comment Hilbert démontre-t-il ce point essentiel? C'est en s'ap-

puyant sur l'Analyse et par elle sur l'Arithmétique, et par elle sur le principe d'induction.

Et si jamais on invente une autre démonstration, il faudra encore s'appuyer sur ce principe, puisque les conséquences possibles des axiomes, dont il faut montrer qu'elles ne sont pas contradictoires, sont en nombre infini.

XXIX

Conclusion.

Notre conclusion, c'est d'abord que *le principe d'induction ne peut pas être regardé comme la définition déguisée du nombre entier.*

Voici trois vérités :

Le principe d'induction complète;

Le postulatum d'Euclide;

La loi physique d'après laquelle le phosphore fond à 44° (citée par M. Le Roy).

On dit : Ce sont trois définitions déguisées, la première, celle du nombre entier, la seconde, celle de la ligne droite, la troisième, celle du phosphore.

Je l'admets pour la seconde, je ne l'admets pas pour les deux autres, il faut que j'explique la raison de cette apparente inconséquence.

D'abord nous avons vu qu'une définition n'est acceptable que s'il est établi qu'elle n'implique pas contradiction. Nous avons montré également que, pour la première définition, cette démonstration est impossible ; au contraire, nous venons de rappeler que pour la seconde Hilbert avait donné une démonstration complète.

En ce qui concerne la troisième, il est clair qu'elle n'implique pas contradiction ; mais cela veut-il dire que cette définition garantit, comme il le faudrait, l'existence de l'objet défini? Nous ne sommes plus ici dans les sciences mathématiques, mais dans les sciences physiques, et le mot existence n'a plus le même sens, il ne signifie plus absence de contradiction, il signifie existence objective.

Et voilà déjà une première raison de la distinction que je fais entre les trois cas; il y en a une seconde. Dans les applications que nous avons à faire de ces trois notions, se présentent-elles à nous comme définies par ces trois postulats?

Les applications possibles du principe d'induction sont innombrables; prenons pour exemple l'une de celles que nous avons exposées plus haut, et où on cherche à établir qu'un ensemble d'axiomes ne peut conduire à une contradiction. Pour cela on considère l'une des séries de syllogismes que l'on peut poursuivre en partant de ces axiomes comme prémisses.

Quand on a fini le n^e syllogisme, on voit qu'on peut en faire encore un autre et c'est le $n+1^e$; ainsi le nombre n sert à compter une série d'opérations successives, c'est un nombre qui peut être obtenu par additions successives. Ainsi donc la façon dont nous avons été amenés à considérer ce nombre n implique une définition du nombre entier et cette définition est la suivante : *un nombre entier est celui qui peut être obtenu par additions successives, c'est celui que l'on peut définir par récurrence.*

Cela posé, qu'est-ce que nous faisons? Nous montrons que s'il n'y a pas eu de contradiction au n^e syllogisme, il n'y en aura pas davantage au $n+1^e$ et nous concluons qu'il n'y en aura jamais. Vous dites : j'ai le droit de conclure ainsi, parce que les nombres entiers sont par définition ceux pour lesquels un pareil raisonnement est légitime; mais cela implique une autre définition du nombre entier et qui est la suivante : *un nombre entier est celui sur lequel on peut raisonner par récurrence*; dans l'espèce c'est celui dont on peut dire que, si l'absence de contradiction au moment d'un syllogisme dont le numéro est un nombre entier entraîne l'absence de contradiction au moment d'un syllogisme dont le numéro est l'entier suivant, on n'aura à craindre aucune contradiction pour aucun des syllogismes dont le numéro est entier.

Les deux définitions ne sont pas identiques; elles sont équivalentes sans doute, mais elles le sont en vertu d'un jugement synthétique *a priori*; on ne peut pas passer de l'une à l'autre par des procédés purement logiques. Par conséquent nous n'avons pas le droit d'adopter la seconde, après avoir introduit le nombre entier par un chemin qui suppose la première.

Au contraire qu'arrive-t-il pour la ligne droite? Je l'ai déjà expliqué si souvent que j'hésite à me répéter une fois de plus : je me borne à résumer brièvement ma pensée.

Nous n'avons pas deux définitions équivalentes sans être, ou identiques, ou réductibles logiquement l'une à l'autre. Tout ce qu'on pourrait dire, c'est que nous avons l'intuition de la ligne droite, sans

savoir la définir, c'est-à-dire que nous nous représentons la ligne droite. Tout d'abord nous ne pouvons nous la représenter dans l'espace *géométrique*, mais seulement dans l'espace représentatif, et *puis* nous pouvons nous représenter tout aussi bien les objets qui possèdent les autres propriétés de la ligne droite, sauf celle de satisfaire au postulatum d'Euclide. Ces objets sont les « droites non-euclidiennes » qui à un certain point de vue ne sont pas des entités vides de sens, mais des cercles (de vrais cercles du vrai espace) orthogonaux à une certaine sphère. Si parmi ces objets également susceptibles de représentation ce sont les premiers (les droites euclidiennes) que nous appelons droites, et non pas les derniers (les droites non-euclidiennes), c'est bien par définition.

Et si nous arrivons enfin au troisième exemple, à la définition du phosphore, nous voyons que la vraie définition serait : Le phosphore, c'est ce morceau de matière que je vois là dans tel flacon.

XXX

Et puisque je suis sur ce sujet, encore un mot. Pour l'exemple du phosphore j'ai dit : « Cette proposition est une véritable loi physique vérifiable, car elle signifie : tous les corps qui possèdent toutes les autres propriétés du phosphore, sauf son point de fusion, fondent comme lui à 44° ». Et on m'a répondu : « Non, cette loi n'est pas vérifiable, car si l'on venait à vérifier que deux corps ressemblant au phosphore fondent l'un à 44° et l'autre à 50°, on pourrait toujours dire qu'il y a sans doute, outre le point de fusion, quelque autre propriété inconnue par laquelle ils diffèrent ».

Ce n'était pas tout à fait cela que j'avais voulu dire; j'aurais dû écrire : Tous les corps qui possèdent telles et telles propriétés en nombre fini (à savoir les propriétés du phosphore qui sont énoncées dans les traités de Chimie, le point de fusion excepté) fondent à 44°.

Et pour mettre mieux en évidence la différence entre le cas de la droite et celui du phosphore, faisons encore une remarque. La droite possède dans la nature plusieurs images plus ou moins imparfaites, dont les principales sont le rayon lumineux et l'axe de rotation d'un corps solide. Je suppose que l'on constate que le rayon lumineux ne satisfait pas au postulatum d'Euclide (par exemple en montrant qu'*une étoile* a une parallaxe négative), que ferons-nous? Conclurons-

nous que la droite étant par définition la trajectoire de la lumière ne satisfait pas au postulatum, ou bien au contraire que la droite satisfaisant par définition au postulatum, le rayon lumineux n'est pas rectiligne?

Assurément nous sommes libres d'adopter l'une ou l'autre définition et par conséquent l'une ou l'autre conclusion; mais adopter la première ce serait stupide, parce que le rayon lumineux ne satisfait probablement que d'une façon imparfaite non seulement au postulatum d'Euclide, mais aux autres propriétés de la ligne droite; que s'il s'écarte de la droite euclidienne, il ne s'écarte pas moins de l'axe de rotation des corps solides qui est une autre image imparfaite de la ligne droite; qu'enfin il est sans doute sujet au changement, de sorte que telle ligne qui était droite hier, cessera de l'être demain si quelque circonstance physique a changé.

Supposons maintenant que l'on vienne à découvrir que le phosphore ne fond pas à 44°, mais à 43,9. Conclurons-nous que le phosphore étant par définition ce qui fond à 44°, ce corps que nous appelions phosphore n'est pas du vrai phosphore, ou au contraire que le phosphore fond à 43°,9? Ici encore nous sommes libres d'adopter l'une ou l'autre définition et par conséquent l'une ou l'autre conclusion; mais adopter la première, ce serait stupide parce qu'on ne peut pas changer le nom d'un corps toutes les fois qu'on détermine une nouvelle décimale de son point de fusion.

XXXI

En résumé, MM. Russell et Hilbert ont fait l'un et l'autre un vigoureux effort; ils ont écrit l'un et l'autre un livre plein de vues originales, profondes et souvent très justes. Ces deux livres nous donneront beaucoup à réfléchir et nous avons beaucoup à y apprendre. Parmi leurs résultats, quelques-uns, beaucoup même, sont solides et destinés à demeurer.

Mais dire qu'ils ont définitivement tranché le débat entre Kant et Leibnitz et ruiné la théorie kantienne des mathématiques, c'est évidemment inexact. Je ne sais si réellement ils ont cru l'avoir fait, mais s'ils l'ont cru, ils se sont trompés.

H. Poincaré.

SPINOZA ET SES CONTEMPORAINS

(*Suite*[1]).

III

Fénelon.

Dans le *Traité de l'Existence de Dieu* Fénelon réfute le spinozisme en ces termes : « S'il y a identité réelle entre les parties et le tout, il faut dire ou que le tout est chaque partie, ou que chaque partie est le tout : si le tout est chaque partie, il a toutes les modifications changeantes et tous les défauts qui sont dans les parties; donc ce tout n'est pas l'être infiniment parfait; et il renferme en soi d'infinies contradictions par l'opposition de toutes les modifications ou qualités des parties[2] ». De quoi il s'autorise pour reproduire, sur un autre ton, les plaisanteries du *Dictionnaire* de Bayle : « Je vous avoue, écrit-il le 5 juin 1713, que le système de Spinosa ne me paraît point difficile à renverser. Dès qu'on l'entame par quelque endroit, on rompt toute sa prétendue chaîne. Selon ce philosophe, deux hommes dont l'un dit oui et l'autre non, dont l'un se trompe et l'autre croit la vérité, dont l'un est scélérat et l'autre vertueux, ne sont qu'un même être indivisible. C'est ce que je défie tout homme sensé de croire jamais sérieusement dans la pratique. La secte des spinosistes est donc une secte de menteurs, et non de philosophes[3] ».

1. Voir le numéro de *septembre 1905*, p. 674 sqq. — Nous profitons de l'occasion pour rectifier un détail de la p. 679 (note 4). En prenant pour base un jugement de Pascal sur Méré (*Lettre à Fermat du 29 juillet 1654*), nous avions indiqué que la lettre de Méré à Pascal sur l'*Infini* devait être approximativement de juin 1654. Mais Méré y fait allusion aux travaux de Huygens; donc, à moins d'admettre qu'il ait ajouté le nom du savant hollandais en vue de l'impression, nous devons regarder sa lettre comme postérieure à 1657. La rectification a son importance, car elle conduirait à modifier la date des *Réflexions sur l'Esprit geometrique* et à préciser aussi la portée de l'*Argument du Pari*.
2. *Seconde partie*, ch. III, § 42.
3. *Lettres sur la Religion*, V, sur l'Existence de Dieu.

Pourtant, la distinction que Fénelon croit opposer au spinozisme est celle même que l'*Ethique* établit entre le composé infini, pur assemblage des parties, « multiplication extensive de l'être[1] », par quoi l'imagination se représente l'étendue, et d'autre part l'attribut intellectuel qui exprime l'essence de Dieu, « infini intensif » qui, pour Spinoza comme pour Fénelon, est « un infini simple et indivisible, immuable et sans aucune modification, en un mot un infini qui soit un, et qui soit toujours le même[2] ». Aussi lorsque, dans ses *Lettres sur la Religion*, Fénelon s'efforce d'expliquer la nature de l'infini, et de rectifier les *Méditations* de Descartes par l'inspiration de saint Augustin, il semble qu'il ne fasse que traduire et commenter la définition spinoziste de Dieu : « Je ne saurais, écrit-il, concevoir qu'un seul infini, c'est-à-dire que l'être infiniment parfait, ou infini en tout genre. Tout infini qui ne serait infini qu'en un genre ne serait point un infini véritable. Quiconque dit un genre ou une espèce, dit manifestement une borne, et l'exclusion de toute réalité ultérieure, ce qui établit un être fini ou borné. C'est n'avoir point assez simplement consulté l'idée de l'infini, que de l'avoir renfermé dans les bornes d'un genre. Il est visible qu'il ne peut se trouver que dans l'universalité de l'être, qui est l'être infiniment parfait en tout genre, et infiniment simple[3] ».

Une semblable notion de l'être infini est une notion rationnelle qui a son origine dans la philosophie, sans recours à la révélation; il semble donc qu'entre l'homme et Dieu elle trace cette voie de continuité, qu'elle implique ce rapport d'immédiate intériorité dont Spinoza faisait la condition de la vie religieuse. La signification propre de la mystique de Fénelon est qu'elle tente d'établir cette continuité, de concevoir cette intériorité toute spirituelle, en demeurant fidèle à la tradition de l'Église, à l'autorité du catholicisme. C'est pourquoi, condamnée par la décision de Rome, désavouée avec simplicité par son auteur, elle n'en subsiste pas moins comme un moment essentiel dans l'histoire de la pensée au XVII[e] siècle.

Selon l'*Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure*, la

1. Fénelon, *Lettres sur la Religion*. Extrait d'une Lettre au P. Lami, Bénédictin, sur la Réfutation de Spinosa. A rapprocher de Spinoza, *Eth.*, I, 15 — I, 52, et Lettre XII (29) à L. Meyer — II, 42.
2. *Traité de l'Existence de Dieu*, II, 3, § 57.
3. *Lettres sur la Religion*, IV, Sur l'idée de l'infini, etc., Cf. *Eth.*, I, déf. VI — I, 39.

contemplation passive n'est nullement un miracle; elle s'éclaire, et elle se justifie, à la lumière purement intellectuelle de la philosophie : « Il est vrai que plusieurs mystiques ont supposé que cette contemplation était miraculeuse, parce qu'on y contemple une vérité qui n'a point passé par les sens et par l'imagination. Il est vrai aussi que ces mystiques ont reconnu un fonds de l'âme qui opérait dans cette contemplation sans aucune opération distincte des puissances. Mais ces deux choses ne sont venues que de la philosophie de l'école, dont ces mystiques étaient prévenus. Tout ce grand mystère s'évanouit dès qu'on suppose avec saint Augustin que nous avons sans miracle des idées intellectuelles qui n'ont point passé par les sens, et quand on suppose d'un autre côté que le fonds de l'âme n'est point réellement distingué de ses puissances. Alors toute la contemplation passive se réduit à quelque chose de très simple et qui n'a rien de miraculeux. C'est un tissu d'actes de foi et d'amour si simples, si directs, si paisibles et si uniformes qu'ils ne paraissent plus faire qu'un seul acte, ou même qu'ils ne paraissent plus faire aucun acte, mais un repos de pure union. C'est ce qui fait que saint François de Sales ne veut pas qu'on l'appelle union, de peur d'exprimer un mouvement ou action pour s'unir, mais une simple et pure unité [1]. » Manifestement saint Augustin est cité ici comme le représentant le plus autorisé dans l'Église de la philosophie intellectualiste qui procède de Platon et que Descartes avait renouvelée. Le dessein de Fénelon est de purifier à la flamme du rationalisme cartésien la spiritualité de la vie intérieure, et c'est le dessein même de la cinquième partie de l'*Ethique*. Dans ses *Considérations* de 1702 *sur la Doctrine d'un Esprit universel unique*, Leibniz note cette parenté du spinozisme et du quiétisme : « Spinosa, qui n'admet qu'une seule substance, ne s'éloigne pas beaucoup de la doctrine de l'esprit universel unique, et même les nouveaux cartésiens, qui prétendent que Dieu seul agit, l'établissent quasi sans y penser. Il y a de l'apparence que Molinos et quelques autres nouveaux quiétistes, entre autres un certain auteur qui se nomme Johannes Angelus Silesius, qui a écrit avant Molinos, et dont on a réimprimé quelques ouvrages depuis peu, et même Weigelius avant eux, ont donné dans cette opinion du Sabbat ou repos des âmes en Dieu. C'est pourquoi ils ont cru que la cessation des fonctions particulières était le plus haut état de la perfection [2] ».

1. XXIX, *vrai*, — Ed. 1697, p. 200-202.
2. *Œuvres philosophiques*, éd. Gerhardt, t. VI, p. 530.

Mais entre l'archevêque de Cambrai et le philosophe ἀποσυνάγωγος il est naturel que la communauté du point de départ ne serve qu'à mieux marquer le contraste de la doctrine définitive.

Le trait le plus apparent de l'*Explication des Maximes des Saints*, c'est la disproportion entre l'aspiration mystique vers l'amour pur, vers le repos et comme la fusion de l'âme en Dieu, et l'incertitude perpétuelle, l'inquiétude de soi, que trahit chaque article du livre avec sa division régulière en deux paragraphes : l'un, plaidoyer pour l'innocence et la foi des « vrais mystiques »; l'autre, réquisitoire contre le scandale et le sacrilège des « faux mystiques ». L'éloquence de Fénelon semble s'épuiser à écarter un danger qui à tout instant semble renaître; elle se sent menacée dans sa victoire et par sa victoire même : « L'illusion a toujours suivi de près les voies les plus parfaites[1]. »

Et en effet comment l'affirmation de la « simple et pure unité » pourrait-elle ne pas heurter le point vital du christianisme : la nécessité de Jésus médiateur? Faudra-t-il reconnaître que « les âmes contemplatives n'ont plus besoin de voir distinctement l'humanité de Jésus, qui n'est que la voie parce qu'elles sont arrivées au terme[2] »? Ou, si l'on recule devant cette conséquence — qui pour tout catholique est manifestement un blasphème — faudra-t-il renoncer au rêve d'une doctrine qui « passe au-dessus de tout ce qui est sensible et distinct, c'est-à-dire compréhensible et limité, pour ne s'arrêter qu'à l'idée purement intellectuelle de l'être qui est sans bornes et sans restrictions[3] »? A cette alternative Fénelon échappe, en rejetant l'union avec Jésus hors de la sphère de la conscience et de la certitude réfléchie : « Les âmes contemplatives sont privées de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ en deux temps différents; mais elles ne sont jamais privées pour toujours en cette vie de la vue simple et directe de Jésus-Christ[4] ».

L'unité de l'homme et de Dieu exige ainsi le sacrifice de l'unité dans l'homme lui-même. D'un côté, si l'homme se replie sur sa propre conscience pour s'assurer de la réalité de son expérience, il y trouvera « le goût sensible du bien, la ferveur constante et affectueuse, les actes empressés et intéressés des vertus, la certitude

1. *Explication*, Avertissement.
2. *Ibid.*, XXVIII, *faux*, p. 197.
3. *Ibid.*, XXVII, *vrai*, p. 186.
4. *Ibid.*, XXVIII, *vrai*, p. 194.

qui vient après coup et par réflexion intéressée pour se rendre à soi-même un témoignage constant de sa fidélité[1] » — et c'est précisément ce qu'il faut perdre pour se rendre capable de « ces actes directs qui échappent aux réflexions de l'âme, mais qui sont très réels et qui conservent en elle toutes les vertus sans tache », qui « sont l'opération que saint François de Sales a nommée la pointe de l'esprit ou la cime de l'âme[2] ». A mesure donc que l'homme s'élèvera vers Dieu, il arrivera que Dieu lui sera moins sensible : « J'avoue qu'il faut suivre ce que Dieu met au cœur; mais il faut observer deux choses : l'une est que l'attrait de Dieu qui incline le cœur ne se trouve point par les réflexions délicates et inquiètes de l'amour-propre; l'autre, qu'il ne se trouve point aussi par des mouvements si marqués, qu'ils portent avec eux la certitude qu'ils sont divins. Cette certitude réfléchie, dont on se rendrait compte à soi-même, et sur laquelle on se reposerait, détruirait l'acte de foi, rendrait toute mort impossible et imaginaire, changeant l'abandon et la nudité en possession et en propriété sans bornes[3] ». Au terme même la rupture est entière : « Il se fait dans les dernières épreuves, pour la purification de l'amour, une séparation de la partie supérieure de l'âme d'avec l'inférieure; en ce que les sens et l'imagination n'ont aucune part à la paix et aux communications et grâces, que Dieu fait assez souvent à l'entendement et à la volonté d'une manière simple et directe qui échappe à toute réflexion[4] ». La dualité de l'homme est alors la dualité de Jésus même : « C'est ainsi que Jésus notre parfait modèle a été bien heureux sur la Croix, en sorte qu'il jouissait par la partie supérieure de la gloire céleste, pendant qu'il était actuellement par l'inférieure l'homme des douleurs avec une impression sensible de délaissement de son Père. La partie inférieure ne communiquait à la supérieure, ni son trouble involontaire, ni ses défaillances sensibles. La supérieure ne communiquait à l'inférieure ni sa paix, ni sa béatitude[5]. »

Tandis que Fénelon retient de la philosophie cartésienne la partie que son auteur n'avait pas ramenée à la forme de la science nouvelle, c'est-à-dire la séparation radicale entre la substance de l'âme

1. IX, *vrai*, p. 82.
2. *Ibid.* Cf. XXI, *vrai*, p. 156 : « des actes si simples, si directs, si paisibles, si uniformes qu'ils n'ont rien de marqué par où l'âme puisse les distinguer ».
3. *Lettres spirituelles*, 168, Ed. de 1827, t. XXIX, p. 155.
4. XIV, *vrai*, p. 121-122.
5. *Ibid.*

et la substance du corps, la dualité de contenu entre l'entendement et la sensibilité, Spinoza, interprétant Descartes à la lumière de l'analyse, substitue à la description psychologique, qui demeure encore imaginative, la démonstration mathématique qui est, suivant les expressions mêmes du XVII[e] siècle, tout intellectuelle et toute spirituelle. Dès lors, loin d'être une substance irréductible à la substance pensante, un poids mort que l'âme s'épuise à rejeter et qui finalement l'écrase, le corps devient le pivot de la dialectique, assurant à l'homme l'expérience effective et profonde de la béatitude. L'éternité n'est pas le privilège de l'âme; l'âme n'est éternelle que dans la mesure où elle est l'idée d'un corps éternel [1].

La science du corps est la géométrie. Une proposition géométrique est tour à tour, — ou une vérité particulière, obtenue par la remarque fortuite de quelques résultats, et transmise par la tradition; — ou bien suivant la méthode synthétique d'Euclide la conclusion laborieuse d'une démonstration appuyée sur l'intuition de la figure; — ou enfin, suivant la méthode analytique de Descartes, une proportion purement intellectuelle entre quantités définies par la loi de leur formation. Le corps sera donc successivement trois choses : au plus bas degré de connaissance, pour l'imagination, un individu indépendant de tout autre individu, une substance; — du point de vue de la science abstraite, un cas particulier de la loi qui régit en général les relations du mouvement; — enfin dans sa réalité fondamentale une « essence particulière affirmative [2] », essence intelligible qui est liée au système total des essences intelligibles, et qui ainsi dérive immédiatement de l'essence divine.

Dès lors, puisque l'homme, participant par le fait même qu'il existe à la racine éternelle de toute fécondité, à l'essence génératrice de l'existence, trouve directement en lui le sentiment et l'expérience de l'éternité [3], c'est successivement à ces trois conceptions du corps qu'il essaie de suspendre son éternité. De là, les illusions et les confusions des théologies et des philosophies qui ont précédé l'intelligence de la mathématique vraie; de là aussi la solution qui les éclaire et les dissipe. Tant que le corps n'est considéré que suivant les deux premiers genres de connaissance — le raisonnement lui-

1. *Eth.*, V, 33 sch. — I, 268 : « Est, uti diximus, hæc idea, quæ Corporis essentiam sub specie æternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad Mentis essentiam pertinet, quique necessario æternus est. »
2. *Int. Em.* — I, 32.
3. *Eth.*, V, 23 sch. — I, 266.

même étant interprété en extension, et non en compréhension — il faut que le corps soit ou un individu dans une classe, ou le genre qui définit la classe. Le corps sera-t-il donc immortel, à titre de réalité individuelle, comme dans le mythe de la résurrection? — mais la matière du corps est en voie de transformation perpétuelle, et chaque fois que se modifie la proportion correspondant à l'agencement des cellules organiques, un individu nouveau surgit; les traces des mouvements anciens sont effacées dans le cerveau, c'est une mémoire nouvelle qui naît et une nouvelle imagination [1]. Le corps sera-t-il éternel, à titre d'idée générale, de corporéité comme dans le réalisme scolastique? — mais l'idée générale est une résultante provoquée par une sorte de neutralisation réciproque des images particulières; c'est le confus et le vide, qui n'est en dehors du temps que parce qu'il est d'abord en dehors de toute réalité [2]. Il reste que l'alternative de l'immortalité individuelle et de l'éternité impersonnelle où se divisent et se perdent au moyen âge les commentateurs d'Aristote disparaisse avec le postulat biologique d'Aristote. A la logique de l'extension la mathématique moderne substitue la logique de la compréhension. Une fonction algébrique n'est pas une quantité déterminée ni une image composite extraite d'expériences multiples; c'est une vérité qui, tout en régissant une infinité de cas particuliers, est pourtant une vérité singulière; elle a son fondement dans son intelligibilité intrinsèque — c'est-à-dire, pour Spinoza, dans la raison qui la relie du dedans à la théorie entière de la mathématique [3]. Ainsi la propriété qu'ont deux sécantes se rencontrant dans un cercle de former sur leurs segments respectifs des rectangles équivalents se démontre, non à l'aide de la représentation générique de la sécante, ou par la mesure des sécantes effectivement tracées sur le papier, mais en considérant l'essence de la sécante qui est la connexion avec le cercle. Or cette essence demeure la même, que par ailleurs il y ait des sécantes réellement tracées dans le cercle ou qu'il n'y en ait pas, comme l'essence de l'homme demeure la même, indépendamment des hommes qui existent ou qui n'existent pas dans l'espace et dans le temps [4]. Tout imparfait qu'il est nécessairement, cet exemple est suivant Spinoza ce qui est le plus près d'éclairer

1. *Eth.*, IV, 39 sch. — I, 218-219.
2. *Eth.*, II, 40 sch. 1 — I, 108.
3. Cf. *Int. Em.* — I, 33.
4. *Eth.*, II, 8 sch. — I, 82. Cf. *Tract. Polit.*, II, § 2 — I, 284.

la « chose unique » : le corps subsistant éternellement en acte, dans la réalité qui le fait « tel ou tel »[1], sans pourtant se confondre avec l'individu qui est dans l'espace et dans le temps, avec l'individu qui fait nombre, car le nombre, l'espace, le temps, sont des abstractions, des auxiliaires de l'imagination[2]. L'actualité éternelle du corps est d'être contenue en Dieu, non comme une partie distincte d'une autre partie, mais comme une partie immédiatement fondée sur le tout. Le corps est éternel en tant qu'il participe à l'éternité de Dieu, comme la conséquence d'une démonstration participe à la vérité du principe.

L'éternité de l'âme n'est pas autre que l'éternité du corps. L'âme, étant l'idée du corps, ne saurait être une substance immuable liée pour un temps à la substance étrangère de l'organisme ni le substrat de facultés qui ne sont par rapport à elle que des accidents; elle est une activité capable de progrès, et se transformant tout entière par ce progrès. Mais ce progrès à son tour ne peut plus être l'effort chimérique pour se séparer du corps; il consistera tout au contraire à comprendre la raison éternelle qui fonde la vie du corps, en l'appuyant à l'univers tout entier, à concentrer cette nécessité que le raisonnement scientifique étendait encore à travers la multiplicité des causes et des effets pour la ramener tout entière à la raison primitive, à l'unité radicale, qui est Dieu[3]. Quand l'âme aperçoit que le corps, dans la réalité même qui le fait tel ou tel, implique l'univers, et par l'univers qu'il implique Dieu, elle est l'idée d'un corps éternel, c'est-à-dire qu'elle est âme éternelle.

Les problèmes posés par la mystique comporteront dès lors une solution positive et directe. Tant que l'âme imaginait le corps comme une substance individuelle, et s'imaginait elle-même comme une autre substance individuelle, la sphère de la conscience apparaissait restreinte à l'expérience particulière; l'intuition immédiate ne pouvait être, en effet, que l'observation sensible du devenir psychologique, et l'homme était incapable de détacher de ces données temporelles, à base spatiale, son rêve d'unité ou d'éternité. Mais à

1. *Eth.*, V, 22 — I, 266 : *In Deo tamen datur necessario idea quæ hujus et illius Corporis humani essentiam sub æternitatis specie exprimit.*

2. Lettre XII (29) à L. Meyer — II, 43 : « Ex quibus clare videre est, Mensuram, Tempus, et Numerum nihil esse præter cogitandi, seu potius imaginandi, modos ».

3. *Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines, ad Dei ideam referantur. Eth.*, V, 14 — I, 261; cf. *Int. Em.* — I, 30.

l'idée inadéquate du corps correspond seulement, pour Spinoza, une conscience inadéquate de l'âme[1]; la science d'intuition, celle qui a pour organes les yeux de l'âme, c'est-à-dire les démonstrations[2], donne à l'âme, avec la conscience du corps éternel, la conscience de son essence éternelle, et, résolvant cette essence dans le système total des essences qui en est la raison primitive, elle implique dans cette conscience intellectuelle de soi la conscience de Dieu. Le sage ne cherche donc pas à perdre tout contact avec le corps, à s'échapper de sa prison, pour se perdre dans l'inconscience et dans la mort mystique; mais, en approfondissant la notion même de son être corporel, il devient par une nécessité éternelle conscient de lui-même et de Dieu : *sui et Dei et rerum æterna quadam necessitate conscius*[3].

De la conscience éternelle qui unit l'homme et Dieu dans une même intelligence naît une joie éternelle, et de la joie éternelle un amour éternel[4]. Et ainsi, à s'en tenir du moins à la lettre de leurs doctrines respectives, il semblerait que l'aspiration mystique à dépasser l'union avec Dieu pour atteindre l'unité même de Dieu fût plutôt satisfaite par Spinoza que par Fénelon.

C'est que Fénelon, qui a nettement aperçu l'incompatibilité de la scolastique et de la mystique, s'est soumis pourtant à la tradition de la métaphysique vulgaire pour qui tout individu est une substance. Dès lors, au moment même où l'homme voudrait ne faire qu'un être avec Dieu, il demeure un sujet différent de Dieu; il ne sait où se prendre pour rendre effective l'unité qu'il a conçue; il tente de se « désapproprier », de se renoncer, de se perdre, de se haïr, comme si à force de se séparer de lui-même il pouvait rejoindre Dieu. L'amour désintéressé rêve de supprimer la relation tout extérieure que l'amour d'imagination établit entre une personne et une autre personne; en fait il en renverse seulement les termes. « S'il y avait un peu plus, disait saint François de Sales, du bon plaisir de Dieu en enfer, les Saints quitteraient le paradis pour y aller[5]. » De cette parole Fénelon tire la devise du vrai mystique :

1. *Eth.*, II, 29 cor. — I, 102.
2. « Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsæ demonstrationes. » *Eth.*, V, 23 sch. — I, 267.
3. *Eth.*, V, 42 sch. — I, 278.
4. *Amor Dei intellectualis, qui ex tertio cognitionis genere oritur, est æternus* *Eth.*, V, 33 — I, 271.
5. *Explication*, 1697; V, *vrai*, p. 54.

« On l'aimerait autant [*Dieu*] quand même, par supposition impossible, il devrait ignorer qu'on l'aime, ou qu'il voudrait rendre éternellement malheureux ceux qui l'auraient aimé[1] ». Le combat douloureux que l'être aimant livre contre lui-même afin d'apaiser la jalousie qu'il suppose dans l'être aimé[2], le sacrifice qu'il impose à son égoïsme pour s'assurer de la pureté de son amour, accentuent en réalité la dualité des êtres, que le mysticisme avait pour objet de surmonter. Même dans la « vie contemplative ou unitive », même dans ce dernier état, dit Fénelon, « on ne perd jamais ni la crainte filiale ni l'espérance des enfants de Dieu, quoiqu'on perde tout motif intéressé de crainte et d'espérance. La crainte se perfectionne en se purifiant, elle devient une délicatesse de l'amour et une révérence filiale qui est paisible[3]. » Il ne resterait donc à l'homme qu'une ressource pour échapper à la prise des sentiments purement humains, ce serait de se réfugier dans l'insensibilité. L'indifférence est liée à l'inconscience; l'effort final de Fénelon sera de tourner l'indifférence, comme l'inconscience, en une réalité positive : « Comme l'indifférence est l'amour même, c'est un principe très réel et très positif. Ce n'est point une indolence stupide, une inaction intérieure, une non volonté, une suspension générale, un équilibre perpétuel de l'âme. Au contraire, c'est une détermination positive et constante de vouloir et de ne vouloir rien, comme parle le cardinal de Bona. On ne veut rien pour soi, mais on veut tout pour Dieu[4]. »

Mais, s'il n'y a point de personne posée comme le substrat extérieur de la pensée, s'il n'y a point de division matérielle entre les facultés de l'homme, alors l'idée adéquate est capable de constituer le contenu total de l'âme, de telle sorte que la conscience et l'amour soient les conséquences immédiates et comme les propriétés intérieures de l'idée. L'amour intellectuel, que Spinoza décrit, ne va point de l'homme à Dieu, comme d'un être à un être; il est la vie profonde d'une idée qui est unité interne. L'idée de Dieu est dans la pensée de l'homme comme son principe intelligible. L'homme qui pense connaît Dieu comme la raison de sa propre pensée; il ne

1. *Expl.* Exposition des divers amours dont on peut aimer Dieu, p. 11. Cf. *Expl.* II, *vrai*, 27.
2. *Expl.* VIII, *vrai* p. 73 : « Dieu jaloux veut purifier l'amour en ne lui faisant voir aucune ressource ni aucune espérance pour son intérêt propre même éternel. »
3. *Expl.* II, *vrai*, p. 24.
4. *Expl.* V, *vrai*, p. 52-53.

peut pas distinguer entre aimer sa pensée qui est lui, et aimer Dieu qui est sa pensée. On ne saurait donc concevoir le discernement de personne qui aime et de personne qui est aimée, de mouvement d'un centre vers un autre, ni d'inversion de ce mouvement. Toute vérité fait partie d'un système unique qui est constitué par l'idée de l'être infiniment infini; tout amour véritable a non seulement un objet unique, mais un sujet unique : Dieu. « L'amour de Dieu envers les hommes, et l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu, sont une seule et même chose [1] ».

Une telle conclusion, dans un ouvrage qui semblait s'inspirer de l'esprit scientifique jusqu'à reproduire la forme de l'exposition géométrique, était faite pour déconcerter les commentateurs. Aussi ont-ils cherché à dissocier l'inspiration de l'*Ethique* en deux courants de direction contraire dont la rencontre ne s'expliquerait bien que par les circonstances fortuites de la vie de Spinoza. L'adhésion consciente au rationalisme cartésien est un second état de sa pensée; il faut par delà dégager l'influence plus profonde de l'éducation juive. Le mysticisme juif, en particulier, aboutit aux *Dialogues d'amour* de Léon l'Hébreu qui furent à la Renaissance un des livres les plus répandus en Europe et dont la Bibliothèque de Spinoza contenait une traduction espagnole [2]. Non seulement Spinoza, dans les Dialogues de jeunesse qui ont été retrouvés avec le *Korte Verhandeling* [3], imite, après Giordano Bruno, la forme des Dialogues d'amour entre Philon et Sophia [4]; mais il a retenu, pour en faire la conclusion de l'*Ethique*, ce qui est l'essence même de leur inspiration : la transformation de l'amour sensible en un acte intellectuel qui n'a plus rien de la passion naturelle, quoiqu'on ne dispose guère d'un autre nom à lui donner [5]. La méditation de ce manuel de « spiritualité intellective [6] » ne marquerait-elle point une rupture avec le rationalisme scientifique de Descartes? n'attesterait-elle point, en dépit de lectures tardives et d'une conversion apparente, la toute-puissance

1. *Eth.*, V, 36 Cor. — I, 273.
2. *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, éd. Freudenthal, Leipzig, 1899, p. 161.
3. Ed. Van Vloten et Land, 1883; t. II, p, 275-282.
4. Cf. Zimmels, *Leo Hebræus*, Leipzig, 1886, p. 76; Couchoud, *Benoît de Spinoza*, Paris, 1902, p. 10; Solmi, *Benedetto Spinoza et Leone Ebreo*, Modène, 1903, p. 7 sqq.
5. *Dialoghi di amore*, Venise, 1545, p. 255 A : « Ma la dilettatione intellettuale non e passione nell intelletto amante... sono atti intellettuali... remoti d'ogni naturale passione, se bene noi non haviamo altri nomi che darli. »
6. « Di spiritualita intellettiva. » *Ibid.*, 13 A.

du tempérament de la race, ou tout au moins de la formation rabbinique et mystique? *A priori*, la thèse est séduisante. Mais elle risque de s'évanouir, dès que l'on ouvre le Recueil des *Lettres de M. Descartes* dont Clerselier commença la publication en 1657 et dont Spinoza possédait la traduction hollandaise éditée en 1661 chez son ami Rieuwertz[1]. « Je distingue, écrit Descartes à M. Chanut, entre l'Amour qui est purement intellectuelle et celle qui est une passion[2] »; et cette distinction lui permet de répondre affirmativement à la question de savoir si nous pouvons « aimer Dieu par la seule force de notre nature », par la seule vertu de la « lumière naturelle[3] ». En fait, ce qu'on retrouve chez Spinoza de Léon l'Hébreu, est conforme à l'esprit et presque à la lettre du cartésianisme. Mais le contenu principal des *Dialogues*, — soit le système d'analogies cosmiques, où se mêle le langage de la biologie et celui de l'astrologie, où est célébré, par exemple, l'amour matrimonial et réciproque de la terre et du ciel[4], — soit l'érudition ingénieuse qui concilie les fables de Platon, le disciple, avec les récits de Moïse, le maître, qui insiste sur l'accord fondamental entre le mythe de l'androgyne dans le *Banquet* et l'histoire de la création de la femme dans la *Genèse*[5], — tout cela disparaît comme les obscurités de la tradition orale ou de l'expérience « vague » devant la clarté de l'analyse rationnelle. Aussi n'y eut-il pas à proprement parler de crise dans le développement spirituel de Spinoza : il a appris la science de Dieu comme il a appris la science de l'étendue, par un progrès de méthode qui a confirmé, en y projetant une lumière nouvelle, le contenu de l'expérience passée. Suivant sans le savoir l'exemple de la dialectique platonicienne, il a subordonné Moïse à Descartes, comme le mythique au mathématique. De cette conception d'une hiérarchie naturelle entre l'imagination et la raison découlent à la fois, vis-à-vis des fidèles des religions positives qui ont la véritable simplicité du cœur, une attitude de sérénité, de cordialité pacifiante où l'on a eu tort de chercher un calcul de prudence, comme aussi, pour lui-même, une assurance singulière dans la possession de la béatitude et du repos en Dieu. Aux yeux du vulgaire, la soumission aux procédés universels, objectifs de la géométrie détourne de la religion

1. *Lebensgeschichte*, p. 161 et 277.
2. Ed. Clerselier, t. I, p. 132; cf. Ed. Adam et Tannery, t. IV, p. 601.
3. *Ibid.*, I, 137 sqq. et IV, 607 sqq. — Voir Fouillée, *Descartes*, 1893, p. 157 sqq.
4. *Dialoghi*, 48 A.
5. *Dialoghi*, 196 A sqq.

puisqu'elle détruit les relations de finalité et de beauté qui s'adressent à l'individu sensible; mais aux yeux de Spinoza elle est la condition même de la purification intellectuelle et de l'amour vrai. Aux élans vers les cimes de vertige, interrompus par les défaillances soudaines de la pensée et le retour anxieux sur soi, elle substitue pour la pratique de la vie unitive le mouvement naturel de l'esprit dans la région de l'intelligence, le souffle d'une dialectique régulière, le rythme même de la démonstration scientifique. La mathématique est la base de la spiritualité : cette formule dit toute l'originalité ou, si l'on veut, tout le paradoxe de l'*Ethique* de Spinoza.

IV

Leibniz.

L'*Ethique* a été publiée après la *Recherche de la Vérité*, Malebranche avait son système constitué lorsqu'il eut connaissance du spinozisme; de même, Fénelon paraît n'avoir lu Spinoza qu'avec le parti pris de le réfuter. Il en est tout autrement de Leibniz : c'est aux années décisives de sa formation intellectuelle, en intégrant à sa pensée une part de l'inspiration spinoziste, qu'il fait des extraits du *Tractatus Theologico-Politicus*[1], qu'il demande à Tschirnhaus, à Schuller, finalement à Spinoza lui-même dans l'entrevue de 1676, des ouvertures sur la doctrine nouvelle, qu'il commente par écrit les copies manuscrites de lettres dont il obtient communication, puis les *Œuvres Posthumes* de 1677[2]. N'est-ce pas au début des *Nouveaux Essais*, dans un ouvrage destiné à la publication, que Leibniz, protégé par la fiction du dialogue, met dans la bouche de Théophile, son porte-parole, ce mot qui ressemble si fort à un aveu : « Vous savez que j'étais allé un peu trop loin et que je commençais à pencher du côté des spinosistes[3] »? De quoi on s'est plus d'une fois autorisé pour conclure que Leibniz, en une période au moins de son

1. Voir le catalogue de Bodemann (Hanovre et Leipzig, 1895) : *Phil.*, VIII, f[os] 12-19 : Excerpta ex Spinozæ tractatu theologico-politico.
2. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, éditées par G. J. Gerhardt, Berlin, 1875, t. I, p. 113-152 (sauf indication spéciale, nous citons Leibniz d'après cette édition); cf. *Leibniz und Spinoza*, par Stein, Berlin, 1890, p. 33 sqq., et *Appendice* VIII, p. 307-308 : lettres à Justel, février 1678.
3. Liv. I, chap. I; cf. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, 1893, p. 234 et note 2.

évolution philosophique, a été le disciple du Spinoza; les jugements plus que sévères que dans la suite il a portés sur le spinozisme s'expliqueraient par sa complaisance croissante aux accommodements d'ordre diplomatique, aux formules de bienséance théologique.

Mais cette hypothèse, faite pour séduire, a contre elle les témoignages de la première heure. Si Leibniz, au moment de son contact avec la philosophie de Spinoza, entre 1675 et 1677, ne possède pas encore son système métaphysique, il est du moins deux choses : il est juriste, ayant accompli déjà en Allemagne une œuvre de portée considérable — et il est mathématicien, s'initiant pendant ses voyages aux plus hautes spéculations de son temps, marquant immédiatement son initiation par des découvertes de génie. Or le juriste et le mathématicien marquent dès l'abord leur répugnance pour les conceptions fondamentales du spinozisme. En marge d'une lettre à Oldenbourg sur les rapports de la philosophie et de la religion, dont communication lui avait été faite à Amsterdam en 1676, Leibniz écrivait : « Si toute chose est une émanation nécessaire de la nature divine, et si tous les possibles existent également, le bonheur et le malheur seront indifféremment pour les bons et pour les méchants. Donc la philosophie morale sera ruinée [1]. » D'autre part, en résumant les « choses » que « Mons. Tschirnhaus » lui avait « contées du livre ms. de Spinosa », Leibniz ajoutait : « J'ai coutume de dire qu'il y a trois degrés d'infini [2] », et c'est cette même remarque qu'il reprenait en commentant un extrait de la lettre à Louis Meyer sur l'infini. Le premier degré, c'est le tout de l'être, c'est Dieu; le second degré, c'est le *maximum*, c'est par exemple la droite illimitée dans les deux sens; « il y a enfin des infinis de degré infime, trop grands pour que nous puissions les expliquer par une relation assignable ou sensible, quoique des grandeurs dépassant les infinis soient données, par exemple l'espace infini compris entre l'asymptote et l'hyperbole d'Apollonius qui est une unité faite d'une infinité d'éléments très petits, à quoi répond en une certaine mesure dans les nombres la somme de cette série $\frac{1}{1}, \frac{1}{2}, \frac{1}{3}, \frac{1}{4}$, etc., qui est $\frac{1}{0}$ [3]. »

1. « Si omnia necessitate quadam ex divina natura emanant, omniaque possibilia etiam existunt, æque facile male erit bonis et malis. Tolletur ergo moralis philosophia. » Gerhardt, I, 124 ; cf. le coupon daté du 2 déc. 1676, *apud* Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 530.

2. « Ego soleo dicere : tres esse infiniti gradus », Stein, *op. cit.*, *Beilage* II, p. 283, et Couturat, *Opuscules et fragments*, p. 523.

3. *Gerhardt*, I, 137. Leibniz avait fait une étude particulière de cette série,

Le rapprochement de ces notes est significatif; il détermine dans son orientation générale une activité spirituelle dont deux siècles de fouilles presque ininterrompues n'ont pas encore achevé de mettre au jour tout le contenu, qui a déjoué par son étendue et par sa profondeur toutes les tentatives d'interprétation unilatérale. En un sens Leibniz accepte comme un modèle la philosophie mathématique de Spinoza : en 1677, envoyant au duc Jean-Frédéric la lettre à Albert Burgh qui est une critique si âpre de la foi catholique, il approuve la thèse fondamentale de Spinoza. « Ce qu'il dit de la certitude de la philosophie et des démonstrations est bon et incontestable[1] ». Mais il professe déjà la nécessité de réconcilier, comme il dira plus tard, la piété avec la vérité, « la théologie et la morale avec la raison[2] ». Mais il sait déjà quels moyens permettront d'atteindre le but : ce sera l'approfondissement, la rénovation des méthodes mathématiques dont Spinoza, dont les cartésiens n'avaient encore eu qu'une intelligence rudimentaire; ce sera la synthèse intellectuelle du fini et de l'infini qui est liée à la découverte de l'algorithme différentiel, et qui ouvre une ère nouvelle pour la spéculation philosophique[3].

D'après les cartésiens la vérité est unilinéaire; la notion de l'infini est aussi simple, aussi claire et aussi distincte que peut l'être celle du fini, dont l'algèbre permet de développer les propriétés analytiques suivant l'ordre de la raison. D'après Pascal il y a une géométrie de l'infini, qui est irréductible à la géométrie cartésienne; mais les principes ne peuvent en être explicités dans le langage de l'entendement, ils sont l'objet d'intuitions *sui generis*; les conclusions en sont un scandale pour le sens commun, pour la raison raisonnante des logiciens. Le but de Leibniz a été de donner à la géométrie de Pascal, à la géométrie des indivisibles, la forme de l'analyse cartésienne[4]. Après Archimède, ou du moins après Cava-

espérant déterminer la somme exacte d'un nombre fini de termes : « Alia tamen est quam expectabam... Sed quando non possumus quæ volumus, velimus quæ possumus. » Lettre à Oldenburg, du 28 mai 1675, *Math. Schr.*, I, 71.

1. Stein, *op. cit.*, *Beilage* V, p. 202; cf. *ibid.*, p. 79.

2. *Nouveaux Essais*, I, 1; cf., dans le *Catalogue de la correspondance* publiée par Bodemann en 1889, la lettre au P. Verjus, p. 358 : « l'établissement d'une philosophie solide où la piété et la vérité trouvent également leur compte ».

3. Cf. Latta, *On the relation between the philosophy of Spinoza and that of Leibniz*, *Mind*, juillet 1899 p. 333, sqq.

4. Lettre à Huygens, 29 déc. 1691 (*Math. Schr.*, II, 123; cf. *Briefwechsel mit Mathematikern*, 1899, t. I, p. 683) : « Ce que j'aime le plus dans ce nouveau calcul, c'est qu'il nous donne les mêmes avantages sur les anciens dans la Géométrie

lieri, les procédés d'intégration n'étaient plus à découvrir, ni après Fermat les procédés de différenciation; mais il restait à comprendre ces procédés dans l'unité d'un système intelligible. Si l'œuvre de Leibniz, concurremment avec l'œuvre similaire de Newton, a été considérée comme l'invention du calcul infinitésimal, c'est parce qu'au maximum d'intelligibilité s'est trouvé correspondre, une fois de plus, le maximum de fécondité. Or il est remarquable que l'origine de la découverte leibnizienne soit, et de la façon la plus directe, dans les travaux de Pascal sur l'intégration de certaines surfaces curvilignes. La lumière s'est faite subitement dans l'esprit de Leibniz, en considérant la première figure du *Traité du sinus des Arcs de Cercle* [1]. Là même où Pascal a eu les yeux fermés comme par une espèce de sort [2], il aperçoit la possibilité d'une généralisation nouvelle, qui elle-même impliquera la nécessité d'expliciter ce que l'intuition sous-entendait, de traduire les éléments infiniment petits par des symboles analytiques. Leibniz se met alors à l'école de Descartes [3]. Il cherche à donner de l'intégrale d'une surface géométrique une expression purement conceptuelle : elle est la somme d'une série qui est constituée suivant une loi rationnelle. Ainsi la quadrature du cercle de diamètre égal à l'unité se trouve résolue par la série arithmétique $\frac{1}{1}-\frac{1}{3}+\frac{1}{5}-\frac{1}{7}+\frac{1}{9}$, etc. « La série tout entière exprime exactement la valeur » de l'aire du cercle. « Et quoiqu'il n'y ait pas de nombre capable d'exprimer exactement la somme de cette série, et quoique la série se poursuive

d'Archimède, que Viète et Descartes nous ont donné dans la Géométrie d'Euclide ou d'Apollonius en nous dispensant de travailler avec l'imagination. » Voir aussi *Lettre sur Descartes*, *Gerhardt*, IV, 277.

1. « Porro ex uno quodam exemplo Dettonvillæi lux et subito oborta est quam ipse Pascalius (quod mireris) inde non hauserat. » *Historia et origo calculi differentialis*, *Math. Schr.*, V, 399 : cf. *ibid.*, II, 259. Voir Gerhardt, *Leibniz und Pascal*, apud *Comptes Rendus de l'Académie des sciences de Berlin*, 1891, p. 1053 sqq., et Cantor, *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, III, 1re édit., Leipzig, 1894, p. 156.

2. « Hæc ratiocinandi novitas me percussit; neque enim animadverteram apud Cavalerianos. Sed nihil magis obstupui, quam quod Pascalius fato quodam velatos oculos habuisse videretur, statim enim videbam generalissimum esse theorema pro quacumque curva, etsi perpendiculares in uno centro non concurrerent » *Brouillon de lettre pour Jacques Bernouilli*, de Berlin, avril 1703; *Math. Sch.*, III, p. 72-73; cf. Lettre à Tschirnhaus, 5 déc. 1679, *Briefwechsel mit Mathematikern*, I, 408.

3. Voir en particulier le fragment destiné au marquis de l'Hospital, 1694, *Math. Schr.*, II, 259-260. Cf. Foucher de Careil, *Mémoire* de 1860 *sur la philosophie de Leibniz*, Paris, 1905, t. I, p. 91.

à l'infini, elle est, puisqu'elle consiste dans une loi de progression, tout entière comprise par l'esprit, et d'une façon suffisante [1]. » Objecter l'impossibilité d'égaler à un cercle qui est une quantité finie, une série qui est composée d'une infinité de termes, c'est montrer seulement que soi-même l'on n'est guère versé dans les mathématiques. Il n'y a rien de plus facile que de faire voir des séries infinies par le nombre de leurs termes, ayant pour somme une quantité finie; par exemple la progression géométrique décroissante qui a pour premier terme l'unité, qui a pour raison $\frac{1}{2}$, c'est-à-dire $\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}$, etc., à l'infini, ne fait pourtant pas plus qu'un [2].

L'intelligibilité du calcul intégral a pour conséquence immédiate l'intelligibilité du calcul différentiel. Considérons la série alternée dont $\frac{\pi}{4}$ est la somme $\left(\frac{1}{1}-\frac{1}{3}+\frac{1}{5}-\frac{1}{7}+\frac{1}{5}\text{ etc.}\right)$ aucun des termes n'est à proprement parler une partie de $\frac{\pi}{4}$; et ce n'est pas l'addition pure et simple de ces termes qui permettrait d'obtenir $\frac{\pi}{4}$ puisque aussi bien ces termes ne pourraient jamais être donnés tous. Entre la somme réellement effectuée et la somme vraie, il subsiste une différence, qui dans cette série est alternativement excès ou déficit. Cette différence ne disparaît jamais, et en cela elle demeure l'élément caractéristique, suffisant à déterminer la forme constitutive de la série; mais elle diminue autant que l'on veut, de façon à perdre toute grandeur assignable, et en cela elle fournit une transition idéale du fini au néant, de l'inégalité mesurée à l'égalité parfaite [3]. En résumé, de la loi de progression qui constitue une

1. *De vera proportione circuli ad quadratum circonscriptum in Numeris rationalibus expressa*, 1682, *Math. Schr.*, V, 129.

2. *Ibid.*, p. 121. Cf. la réponse à l'article de Bayle sur Zénon l'épicurien, *Gerhardt*, t. IV, p. 570 : « Je veux ajouter, en passant, que non seulement Cavalieri et Torricelli, dont parle Gassendi dans le passage cité par M. Bayle, mais encore moi-même et beaucoup d'autres, ont trouvé des figures d'une longueur infinie, égales à des espaces finis. Il n'y a rien de plus extraordinaire en cela, que dans les séries infinies, où l'on fait voir qu'$\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}+\frac{1}{32}$ etc., est égal à l'unité. »

3. Voir en particulier la *Justification du calcul des infinitésimales par celui de l'Algèbre ordinaire* : « Prenant l'égalité pour un cas particulier de l'inégalité, et le repos pour un cas particulier du mouvement et le parallélisme pour un cas de la convergence, etc., supposant non pas que la différence des grandeurs qui deviennent égales est déjà rien, mais qu'elle est dans l'acte d'évanouir, et de même du mouvement, qu'il n'est pas encore rien absolument, mais qu'il est

série infinie, dérivent, comme deux conséquences purement rationnelles, les deux lois connexes, l'une de sommation qui définit l'intégrale, l'autre d'évanouissement qui définit la différentielle.

Reste à suivre le progrès de pensée qui de la découverte de la l'algorithme différentiel conduit Leibniz à « la réforme de la philosophie première et de la notion de substance[1] ». Chez Descartes le type unique de la relation intelligible était la relation des parties et du tout; les corps devenaient objets de science dans la mesure où ils étaient ramenés à des fragments d'une étendue homogène; conception toute statique qui était incapable de rendre compte du mouvement, ainsi que Spinoza le faisait remarquer déjà[2]. En substituant au rapport de la partie avec le tout le rapport de la différentielle avec l'intégrale, Leibniz se rend libre de détacher le corps de l'étendue pour considérer l'action qui s'exerce à travers l'étendue, et par quoi se remplit l'étendue[3]. Au delà du mouvement, qui, à parler en toute rigueur, n'existe jamais, puisqu'il n'existe jamais tout entier, n'ayant pas de parties coexistantes, la science va chercher la caractéristique de l'action dans l'élément momentané, dans la force tendant au changement[4]; ce présent immédiat, enveloppant le moment suivant, c'est la force dérivative[5] ou la sollicitation, c'est l'analogue de la différentielle dx[6]. Or de cet élément infinitésimal, perpétuellement mobile, toujours en train de s'évanouir, comment remonter à la réalité dont le métaphysicien doit prendre possession? Est-ce, suivant une interprétation qui a eu trop longtemps cours, en abandonnant le principe et le terrain du mécanisme pour recourir à l'expérience interne du psychologue? Nulle-

sur le point des l'être. » *Math. Schr.*, IV, 105. Cf. l'excellent chapitre de Cassirer (*Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marbourg, 1902) : *Kontinuität und Grösse*, IV, 1.

1. *Gerhardt*, IV, 468. Cf. *Opuscules et fragments*, éd. Couturat, p. 342; « transitus datur a rebus Mathematicis ad substantias reales ».

2. Lettre LXXXI (70) à Tschirnhaus — II, 255.

3. Lettre à Joh. Ch. Schulenburg, 17 mai 1698. *Math. Schr.*, VII, 242. Voir le chapitre de Cassirer (VI, 1), *der Kraftbegriff und das Problem der Realität*.

4. Specimen dynamicum, 1695 (*Math. Schr.*, VI, 235) : « Motus... numquam existit, si rem ad ἀκρίβειαν revoces, quia numquam totus existit, quando partes coexistentes non habet. Nihilque adeo in ipso reale est, quam momentaneum illud, quod in vi ad mutationem nitente constitui debet ».

5. Lettre à de Volder, *Gerhardt*, II, 262 : « Vis autem derivativa est ipse status præsens, dum tendit ad sequentem seu sequentem præinvolvit ».

6. Lettre à de Volder, *Gerhardt*, II, 156 : « Ut ita secundum analogiam Geometriæ seu analysis nostræ solicitationes sint ut dx, celeritates ut x, vires ut xx seu ut $\int xdx$ ».

ment; c'est en mettant à profit les méthodes nouvelles de la mathématique pour adapter le mécanisme cartésien à la subtilité infinie du réel, c'est en passant de la différentielle à l'intégrale. Par la force dérivative, qui désigne un terme quelconque de la série, peut se reconstituer la série tout entière, c'est-à-dire la force primitive qui comprend la totalité des cas; cette force primitive[1], $\int x dx$ ou x^2, c'est la loi de la série, et c'est la substance : « L'essence des substances consiste dans la force primitive d'agir ou dans la loi de la sorte des changements comme la nature de la série dans les nombres[2] ».

La substance leibnizienne est donc caractérisée, comme la substance spinoziste, par la productivité interne, par la fécondité infinie. Elle s'oppose au substrat passif des scolastiques, à la puissance nue, sur quoi viennent se greffer n'importe quels attributs, qui supporte indifféremment, comme fait la substance de Jésus-Christ, le corps propre du Seigneur ou les espèces sensibles du pain et du vin. La substance est la raison intime, la source des prédicats; la force primitive rend compte de chacun des états que prennent successivement la vitesse et l'accélération du mobile, de chacune des manifestations externes que les sens peuvent enregistrer. Mais cette subordination de la substance à la causalité n'entraine pas les mêmes conséquences que chez Spinoza parce qu'à l'addition des parties homogènes dans l'étendue est substituée l'intégration des moments successifs dans le temps. Le premier procédé qui est le fondement de la mécanique cartésienne, ne permettait de concevoir qu'un infini : l'infini de l'espace est l'essence même de l'infini divin, non seulement dans la théorie spinoziste des attributs, mais dans la théorie malebranchiste de l'étendue intelligible. Le second procédé fait voir que la considération de la seule étendue homogène ne conduit qu'à une répétition indéfinie[3]; l'étendue est le cadre abstrait du réel, non le réel; elle est en deçà de la réalité donnée, comme Dieu ou l'infini absolu est au delà. Le réel est dans une région intermédiaire — objet de « cette science de l'infini où le fini s'explique par l'intervention

1. « Lettre à de Volder, *Gerhardt*, II, 262 : « Sed ipsum persistens quatenus involvit casus omnes, primitivam vim habet, ut vis primitiva sit velut lex seriei. »

2. Notes de Leibniz sur la *Critique de la Recherche de la vérité* (par Foucher), apud *Lettres et opuscules*, éd Foucher de Careil, 1854, p. 303.

3. *Anidmadversiones ad Joh. Georg. Wachteri librum de recondita Hebræorum philosophia*, publiées par Foucher de Careil, Paris, 1854, sous ce titre : *Réfutation inédite de Spinosa par Leibniz*, p. 28 sqq.

de l'infini [1] ». Les prédicats sont infinis en nombre comme les termes d'une série « convergente »; la substance est finie en grandeur, comme la somme de la série; elle peut être par conséquent un individu de notre monde, une créature. La substantialité, entendue au sens spinoziste, comme cause d'une infinité de changements, peut donc être restituée à l'universalité des êtres. De même que l'Être des Éléates s'est brisé en une multiplicité de fragments, sans se départir de son immutabilité, et qu'il est devenu l'atome de Démocrite, de même la substance de Spinoza semble se multiplier sans se départir de l'infinité qui est la loi de son activité interne et devient la monade de Leibniz [2] : « Généralement, écrit Leibniz, la nature de la substance est d'être féconde et de faire naitre des suites ou variétés, au lieu que l'étendue ne donne que des possibilités sans enfermer quelque activité. Quand on ôte l'action aux créatures, on favorise sans y penser les sentiments de Spinosa, qui veut qu'il n'y a qu'une seule substance qu'il appelle Dieu et dont il croit que les autres choses ne sont que des modes [3] ».

Ce qui achèverait de démontrer que Leibniz a bien fait de la notion spinoziste de substance le point de départ de sa doctrine, c'est la résistance qu'il rencontre au moment où il essaie de tourner cette notion contre les conclusions mêmes de l'*Éthique*, où il prétend dissocier ce que Spinoza considérait comme inséparablement uni, l'immanence des attributs et l'unité de substance. En effet, dans le substantialisme scolastique la coexistence et la communication des substances se conçoivent sans difficulté; le matérialisme inconscient du moyen âge ne se représente que des relations de transcendance, il imagine l'action mutuelle des substances comme la rencontre de corps qui entrent en contact dans l'espace et qui exercent leurs forces les uns sur les autres. Mais en recueillant l'héritage du spiritualisme spinoziste le leibnizianisme s'est obligé à exclure tout rapport d'extériorité, toute causalité transitive. Comment dès lors poser dans un même univers une pluralité de substances?

A priori le problème semble insoluble. En effet la doctrine leibnizienne de la substance est contenue tout entière dans un principe qui se présente avec un caractère d'évidence irréductible : « *Prædi-*

1. *Mathesis Universalis*, Part. I, § 1; *Math. Schr.*, VII, 53. Cf. *ibid.*, p. 69.
2. « Ainsi l'univers est en quelque sorte multiplié autant de fois qu'il y a de substances. » *Discours de métaphysique*, IX, *Gerhardt*, IV, 434.
3. Lettre à Alberti, *Gerhardt*, VII, 444.

catum inest subjecto. Il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat lui appartient[1] ». A l'aide de ce principe, une science complète — qui n'est pas d'ailleurs la science humaine — pourrait de telle substance posée déduire l'infinité des attributs, propriétés nécessaires ou événements contingents, qui doivent être affirmés de cette substance; mais elle ne pourrait assurément conclure à l'existence de la substance, puisque cette existence est la condition, et non la conséquence, de l'application du principe; à plus forte raison elle ne pourrait mener à la pluralité des substances, laquelle suppose, outre la justification de la substance, la justification de la pluralité des substances[2]. En fait Leibniz use du principe d'inhérence lorsqu'il s'adresse à Antoine Arnauld qui, instruit de la tradition scolastique et croyant à la distinction de Dieu et du monde, lui accorde déjà la pluralité des substances; mais dans les expositions définitives de son système il ne considère nullement le principe logique comme la source unique de la vérité métaphysique. L'abandon des tentatives qu'il avait faites à cet égard a une signification sur laquelle il est difficile de se méprendre : l'usage exclusif de la déduction analytique conduit nécessairement au panlogisme, au monisme de l'*Éthique*; Leibniz n'est pas spinoziste.

Pour échapper à l'alternative du spinozisme et de la scolastique, Leibniz recourt à des notions que ni la logique de la scolastique ni la logique du spinozisme ne connaissaient, et que seule la mathématique nouvelle devait lui fournir. C'est par la considération des séries qu'il introduit un moyen terme entre une multiplicité de réalités discontinues, extérieures les unes aux autres, et l'unité absolue qui impliquerait la suppression de toute unité individuelle. Deux séries infinies ne comportent ni juxtaposition ni fusion; mais, par une loi de transformation qui les fait correspondre terme à terme, on passe de l'une à l'autre, par exemple de la série infinie des nombres entiers à la série infinie des nombres carrés ou à la série infinie des logarithmes naturels. C'est ainsi encore que de la série par laquelle Mercator est parvenu à la quadrature arithmé-

1. Discours de Métaphysique, VIII, *Gerhardt*, IV, 433. Cf. Couturat, *La Logique de Leibniz*, Paris, 1901, chap. VI, § 17, p. 208 sqq., et *Revue de Métaphysique*, janvier 1902, 1-25.
2. Voir les remarques de M. Delbos à la *Société française de philosophie*, Séance du 27 février 1902. *Bulletin* (avril 1902), p. 72.

tique de l'hyperbole, Leibniz a réussi à déduire la série qui donne la quadrature arithmétique du cercle [1]. C'est ainsi que d'une façon générale sur un cône on peut, par des déplacements insensibles du plan sécant, suivre la transformation du cercle en ellipse, en parabole [2]. C'est ainsi qu'en projetant un cercle sur un plan mobile on obtient tantôt un cercle encore, tantôt une série d'ellipses plus ou moins allongées, tantôt enfin une droite et que toutes les particularités intérieures au cercle de projection se retrouveront, mais déformées suivant une loi régulière, dans toutes les figures projetées; ces figures correspondront aux cercles et se correspondront entre elles; elles ne sont ni cause ni effet l'une de l'autre, mais elles reproduisent chacune suivant leur perspective propre la multitude des détails qui sont dans l'original; elles l'expriment, elles le représentent et ainsi elles s'expriment mutuellement, elles se représentent. Par ces considérations, qui sont tirées de l'analyse nouvelle et de la géométrie, Leibniz résout un problème que les philosophes antérieurs n'avaient même pas posé : il rend raison de la fonction de connaissance. Tandis qu'étudiée à travers la conscience de l'homme la représentation apparaît comme une donnée inexplicable et irréductible, Leibniz, en creusant l'immense domaine qui est en deçà de la réflexion consciente, fait de la connaissance un cas particulier d'une fonction universelle : la fonction de correspondance ou, pour prendre le mot dans un sens nouveau, d'expression : « Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspective exprime son géométral. L'expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont des espèces » [3].

1. *De vera proportione circuli*, etc., 1682 (*Math. Sch.*, 118 sqq.); cf. le récit de Leibniz adressé à M. Hugoni : « M. de Leibniz... trouva dans le cercle ce qui répondait à la découverte faite sur l'hyperbole » (*Catalogue des manuscrits de Hanovre*, Bodemann, 1895, p. 308).

2. *Lettre de M. L. sur un principe général*, etc. *Gerhardt*, II, 52; cf. *Principium quoddam generale*, etc., *Math. Schr.*, VI, 129, et les *Remarques sur les Principes de Descartes*, ad II, 45; *Gerhardt*, IV, 375.

3. *Lettre à Arnauld*, 9 oct. 1687, *Gerhardt*, II, 112; cf. *Lettre à Foucher*, 1686, *Gerhardt*, I, 383 : « Il n'est pas nécessaire que ce que nous concevons des choses hors de nous, leur soit parfaitement semblable, mais qu'il les exprime comme une Ellipse exprime un cercle vu de travers, en sorte qu'à chaque point du cercle il en réponde un de l'Ellipse et *vice versa*, suivant une certaine loi de rapport. »

L'originalité incomparable de cette conception permet de résoudre le problème de la pluralité des substances. Que rien ne puisse être donné en dehors de la substance, la proposition est vraie pour Leibniz comme elle l'était pour Spinoza; mais elle l'est une infinité de fois et sans contradiction, puisque chaque substance « concentre » dans le raccourci de sa vision particulière l'infini d'un même univers. Dès lors la communication des substances s'établit en quelque sorte spontanément, à l'intérieur de chacune d'elles; car l'essence de chacune c'est d'être l'expression de toutes les autres : « Les monades ne sont autre chose que les représentations des phénomènes avec passage à d'autres phénomènes; représentation qui est perception, passage qui est appétition[1] ». Sans doute perceptions et appétitions s'intègrent, pour tout individu, suivant une loi propre. En ce sens la monade serait un état dans l'État, un empire dans un empire; mais chaque empire est conspirant avec tous les autres empires[2]. La législation qui est le fondement de son autonomie est, non du dehors et par concessions ultérieures, mais du dedans et par la nature même de sa constitution, harmonie avec les autres législations. Au fond elle naît d'une variation — spécifique en vertu de la loi des indiscernables, insensible en vertu de la loi de continuité — de la législation universelle : « Lorsqu'on dit que chaque Monade, Ame, Esprit a reçu une loi particulière, il faut ajouter qu'elle n'est qu'une variation de la loi générale qui règle l'univers; et que c'est comme une même ville paraît différente selon les différents points de vue dont on la regarde[3] ».

Ce n'est pas tout encore : une fois conçue comme possible, cette pluralité des substances doit se réaliser. Comment s'opère le passage du possible à l'être?

Au premier abord Leibniz semble suivre la même voie de déduction *a priori* que Spinoza suivait. « Tous les possibles tendent à se réaliser avec un droit égal suivant la quantité d'essence ou de réalité, c'est-à-dire suivant le degré de perfection qu'ils enveloppent[4]. »

1. Lettre à des Bosses, *Gerhardt*, II, 481 : « Et cum Monades nihil aliud sint quam repræsentationes phænomenorum cum transitu ad nova phænomena, patet in iis ob repræsentationem esse perceptionem, ob transitum esse appetitionem. »

2. Animadversiones, etc., *apud* Foucher de Careil, *op. cit.*, p. 66 : « Mea sententia quælibet substantia est imperium in imperio, sed exacte rebus cæteris conspirans. »

3. Remarques sur l'article de Bayle, *Gerhardt*, IV, 553 sq.

4. *De rerum originatione radicali* (23 novembre 1697). *Gerhardt*, VII, 303.

Le monde serait le produit d'un « mécanisme métaphysique », d'une « mathématique divine »[1]. Mais les mots n'ont plus ici le sens qu'ils avaient chez Spinoza. La mathématique de Spinoza déroule tous ses objets sur un même plan; il n'y a qu'un infini, l'infini du réel; ce qui n'est pas réel est impossible, sans moyen terme. La mathématique de Leibniz, concevant différents ordres d'infinis, permet de considérer l'infini du réel comme un simple degré, et d'y superposer l'infinité des infinis possibles; or, comment Dieu serait-il dépourvu d'une notion à laquelle l'homme a pu s'élever? Aussi Leibniz écrit-il de la Sagesse de Dieu : « Elle va même au delà des combinaisons finies, elle en fait une infinité d'infinies, c'est-à-dire une infinité de suites possibles de l'Univers, dont chacune contient une infinité de créatures »[2]. Dès lors la logique de l'identité ne suffit plus à justifier le passage du possible au réel; car elle ne permet pas d'expliquer que certaines essences demeurent à l'état purement idéal, que certaines autres parviennent à l'existence : ou rien n'existe, ou tous les possibles sont également réalisés. C'est la nécessité de cette proposition disjonctive qui faisait du système de l'*Éthique* un panlogisme; « il faudra concevoir Dieu à la façon de Spinosa, comme un être qui n'a point d'entendement ni de volonté, mais qui produit tout indifféremment bon ou mauvais, étant indifférent à l'égard des choses et par conséquent nulle raison l'inclinant plutôt à l'une qu'à l'autre. Aussi ou il ne fera rien ou il fera tout[3]. » Mais Leibniz refuse de se laisser engager dans une semblable alternative. M. Couturat a relevé la date significative du coupon où Leibniz, au lendemain de l'entrevue de La Haye, rejette la thèse de l'existence de tous les possibles : dans ce cas, dit-il, il n'y aurait pas de raison d'existence, la seule possibilité suffirait (*2 déc. 1676*)[4].

1. *De rerum originatione radicali* (23 novembre 1697). *Gerhardt*, VII, 304.
2. *Théodicée*, IIe part., § 225. Cf. Réponse aux Réflexions de Bayle, *Gerhardt*, IV, 556 : « Il est vrai que le monde n'est pas un composé d'un nombre fini d'atomes, mais plustôt comme une machine composée dans chacune de ses parties d'un nombre véritablement infini de ressorts; mais il est vrai, aussi, que celui qui l'a faite, et qui la gouverne, est d'une perfection encore plus infinie, puisqu'elle va à une infinité de Mondes possibles qu'il a dans l'entendement, et dont il a choisi celui qui lui a plu », et catalogue de Bodemann, 1895, p. 62 : « On commence de pénétrer de plus en plus dans la beauté merveilleuse d'un artifice divin infini, qui n'était pas encore assez connu du temps des auteurs [*les disciples de Hobbes et de Spinoza*] qui ont donné dans ces mauvais sentiments. »
3. Lettre à M. Philippi, janvier 1680, *Gerhardt*, IV, 285.
4. « Si omnia possibilia existerent, nulla opus esset existendi ratione, et sufficeret sola possibilitas. » *Opuscules et fragments*, p. 530; cf. Couturat, *Logique de Leibniz*, p. 530, et *Revue de Métaphysique*, janvier 1902, p. 19.

Il est vrai que cette conclusion paraît être sinon contredite, du moins singulièrement atténuée par une note dont M. Couturat fait également remarquer l'importance. Leibniz y définit l'existence comme l'exigence de l'essence; en effet, ajoute-t-il, si l'existence était quelque chose de plus que l'essence, ce quelque chose de plus devrait à son tour se définir par une essence, dont il y aurait lieu de rechercher la raison[1]. Seulement, avant de tirer cette conséquence que la notion d'exigence est purement analytique, il faut entendre Leibniz jusqu'au bout : dans le passage commenté par la note que nous venons de citer, l'essence est présentée comme contenant dans sa nature simplement l'inclination à l'existence[2]; le *De rerum originatione radicali* est plus explicite encore : *exigentiam existentiæ vel prætensionem ad existendum*[3]. Il semble donc qu'il ne puisse y avoir d'équivoque : l'écart entre la prétention à l'existence et l'existence même provoque — et légitime — l'intervention de cette raison propre de l'existence, que Leibniz reprochait à Spinoza d'avoir méconnue : « D'une certaine façon, dit Leibniz dans les *Remarques* consacrées presque entièrement à la philosophie de Spinoza, les essences peuvent être conçues sans Dieu, mais les existences impliquent Dieu. Et leur réalité même d'essence, c'est-à-dire ce par quoi elles ont une influence sur l'existence, vient de Dieu[4] ».

En d'autres termes, « Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il existe, s'il est possible[5] ». La monade « qui est d'une étendue infinie, en tant qu'elle exprime tout, devient limitée par la manière de son expression plus ou moins parfaite[6] »; la série des monades, composée d'une infinité de termes, mais d'une infinité

1. *Gerhardt*, VII, 195 : « Si existentia esset aliud quiddam quam essentiæ exigentia, sequeretur ipsam habere quamdam essentiam seu aliquid novum superaddens rebus, de quo rursus quæri posset, an hæc essentia existat, et cur ista potius quam alia. » Cf. Couturat, *Revue de Métaphysique*, janvier 1902, p. 13.

2. « Nisi in ipsa Essentiæ natura esset quædam ad existendum inclinatio, nihil existeret. » *Gerhardt*, VII, 194.

3. *Gerhardt*, VII, 304.

4. *Animadversiones*, etc., *apud* Foucher de Careil, *op. cit.*, p. 24 : « Essentiæ quodam modo sine Deo concipi possunt, sed existentiæ Deum involvunt. Ipsaque realitas essentiarum qua scilicet in existentias influunt a Deo est. » Cf. *Monadologie*, § 44 : « Car il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant ou d'autrui et par conséquent dans l'existence de l'Être nécessaire. »

5. *Monadologie*, § 45; cf. *Gerhardt*, IV, 406.

6. *Discours de métaphysique*, XV; *Gerhardt*, IV, 440.

de termes finis, ne fournira donc à son tour qu'une approximation de l'infinité véritable, et elle sera incapable de rendre compte de soi. « Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu[1], » et « seul l'infini absolu et indivisible a une véritable unité, il est Dieu[2] ». C'est pourquoi, suivant Leibniz, le système des monades implique une monade centrale, une unité primitive, qui est en dehors de la série : la raison du monde est extérieure au monde[3].

Il y a plus, et ce n'est pas seulement l'existence d'un Dieu transcendant qui est requise pour expliquer le passage du possible à l'être; c'est encore, dans ce Dieu, la dualité des facultés que, même chez l'homme, l'immanence spinoziste se refusait à distinguer, c'est l'irréductibilité de l'entendement et de la volonté[4]. L'entendement de Dieu est la loi des possibles; il connaît toutes les essences qui, étant des perfections positives et simples, ne contenant par conséquent rien qui soit de nature restrictive ou négative, nécessairement sont compatibles entre elles et peuvent être réunies dans un même sujet[5]. Mais sa volonté est la loi des compossibles; elle élit, parmi la totalité de ces essences celles qui, passant à l'existence, pourront constituer le monde qui soit le meilleur[6]. La première partie de

1. *Nouveaux Essais*, II, XVII, § 4.

2. « Solum absolutum et indivisibile infinitum veram unitatem habet. nempe Deus. » *Lettre à des Bosses*, 11 mars 1706, *Gerhardt*, II, 305.

3. « Rationes igitur Mundi latent in aliquo extramundano, differente a catena statuum, seu serie rerum quarum aggregatum mundum constituit. » *Gerhardt*, IV, 303; cf. VII, 200 : « Neque adeo ad ultimam rationem in serie pervenitur. Sed ipse progressus in infinitum habet rationis locum, quod, suo quodam modo, extra seriem, in Deo, rerum autore poterat statim ab initio intelligi ».

4. *Animadversiones*, etc. Foucher de Careil, p. 63 : « Male etiam putat [*Spinoza*] affirmationem et negationem esse volitionem, cum tamen hæc præterea rationem boni involvat ».

5. « Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quæ positiva est et absoluta, seu quæ quidquid exprimit, sine ullis limitibus exprimit... Ex his non est difficile ostendere, omnes perfectiones esse compatibiles inter se sive in eodem esse posse subjecto... Datur ergo sive intelligi potest subjectum omnium perfectionum, sive Ens perfectissimum. » Fragment intitulé *Quod Ens Perfectissimum existit*, *Gerhardt*, VII, 261-262; cf. Lettre à la duchesse Sophie, *Gerhardt*, IV, 296. Voir Russell, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900, p. 20.

6. « Principium autem meum est, quidquid existere potest, et aliis compatibile, id existere, quia ratio existendi præ omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet, quam quod non omnia compatibilia. » *Opuscules et fragments*, éd. Couturat, p. 530; cf. *Essais de Théodicée*, p. I, § 7 : « Dieu est la première raison des choses... Son entendement est la source des essences, et sa volonté est l'origine des existences. » Voir également les notes pour les articles de 1695 sur le système de l'harmonie préétablie, *apud* Bodemann, *Catalogue des manuscrits*, p. 62; Lettre à Jean Bernouilli, du 21 février 1699 (*Math. Schr.*, III, 574) : « potest omnia, vult optima », et Lettre à Bourguet du 3 avril 1716, *Gerhardt*, III, 592.

cette proposition a été formulée pour être présentée à Spinoza à l'entrevue de 1676; mais la seconde, déjà esquissée à la fin de cette même année, s'oppose à la « profanité » de Spinoza, pour laquelle Leibniz manifestera une horreur croissante avec les années, et dont il ne se lassera pas de découvrir et de dénoncer les semences cachées dans le cartésianisme même [1].

Ici nous atteignons la limite de la réduction logique dont le leibnizianisme est capable. Comment naît cette incompatibilité ou cette répugnance entre les diverses essences, alors que tous les termes purement positifs paraissent compatibles [2], cela est encore ignoré des hommes, cela demeure le secret de Dieu. C'est de la volonté divine qu'il dépend d'exclure de l'existence les systèmes de possibles qui ne présentent pas de convenance morale, de réaliser celui qui satisfait le mieux aux lois de l'harmonie et de la finalité [3]. Si l'analyse d'une notion individuelle a la même forme que l'analyse d'une conception générale et abstraite, elle s'en distingue au fond, même lorsqu'il ne s'agit encore que d'un être possible, parce qu'elle suppose les décrets libres de Dieu et qu'elle porte en réalité sur le choix de la volonté divine [4]. La connexion du sujet et des prédicats est « intrinsèque »; mais elle n'est « nullement nécessaire, car... elle est fondée sur les « décrets et actes libres [5] ».

Que du cœur même de la logique leibnizienne surgisse cet appel aux notions transcendantes de la théologie et de la morale, cela serait sans doute une condamnation du système, s'il était le « panlogisme » que l'on a voulu y voir, c'est-à-dire s'il était au fond le spinozisme corrigé suivant les progrès les plus récents de la mathé-

1. Voir Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza*, ch. VII, p. 220 sqq.

2. *Gerhardt*, VII, 195 : « Illud tamen adhuc hominibus ignotum est unde oriatur incompossibilitas diversorum, seu qui fieri possit ut diversæ essentiæ invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibiles inter se. »

3. « Actualia nihil aliud sunt quam possibilium (omnibus comparatis) optima. » Lettre à J. Bernouilli, *Math. Schr.*, IV, 574. Cf. Catalogue des manuscrits, *Bordemann*, p. 120 : « verum non est, ipsam existentiam esse perfectionem, cum sit tantum quædam perfectionum inter se comparatio ».

4. Voir la correspondance avec Arnauld, 1686, et en particulier : « Je dirai seulement, pourquoi je crois qu'il faut philosopher autrement de la notion d'une substance individuelle que de la notion spécifique de la sphère. C'est que la notion d'une espèce n'enferme que des vérités éternelles ou nécessaires, mais la notion d'un individu enferme *sub ratione possibilitatis* ce qui est de fait ou ce qui se rapporte à l'existence des choses et au temps, et par conséquent elle dépend de quelques décrets libres de Dieu considérés comme possibles : car les vérités de fait ou d'existence dépendent des décrets de Dieu... » *Gerhardt*, II, 39.

5. *Ibid.*, II, 46; cf. II, 49 sqq.

matique et de la physique, « adouci » aux convenances politiques et sociales du temps : « Ce qui manque à Leibniz, remarque avec profondeur M. Couturat, pour expliquer l'incompatibilité des diverses essences, c'est la considération de la négation [1] ». Mais, en fait, il semble bien que cette lacune ait pour Leibniz une signification positive, qu'elle avertisse du point où le système doit tourner sur lui-même afin de s'achever conformément aux intentions véritables de son auteur. Que l'on relise ces lignes explicites, que Bodemann a publiées dans son *Catalogue des manuscrits de Leibniz à la Bibliothèque de Hanovre* : « Mes remarques sur M. Gassendi, le P. Malebranche, M. Descartes, Spinosa, M. Lock, servent à préparer les esprits. Je ne puis pas toujours m'expliquer amplement, mais je tâche toujours de parler juste. Je commence en philosophe, mais je finis en théologien. Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant dans le fond ce n'est autre chose que l'aveu de la sagesse divine, quoique je n'en parle pas d'abord [2] ». Le fondement de l'élimination, par laquelle s'accomplit le passage du possible à l'être, Leibniz renonce à le chercher dans une négation logique, parce qu'il croit l'avoir déjà trouvé dans une affirmation théologique, celle de la sagesse et de la bonté de Dieu.

Il est vrai que la bonté n'a rien ici d'arbitraire, que la sagesse est la solution d'un problème posé par Leibniz, comme il l'était par Malebranche [3], sur le modèle de ces beaux problèmes de *maximum* et de *minimum* sur lesquels les mathématiciens du XVII[e] siècle aimaient à exercer leurs génies et à confronter leurs méthodes. Mais ce rapprochement est pour Leibniz l'occasion de marquer d'un trait nouveau l'écart entre l'analyse purement logique dans l'homogène et la synthèse qualitative dans l'hétérogène : « Ce qui trompe en cette matière est... qu'on se trouve porté à croire que ce qui est le meilleur dans le tout est le meilleur aussi qui soit possible dans chaque partie. On raisonne ainsi en géométrie, quand il s'agit *de maximis et minimis* .. Mais la conséquence de la quantité à la qualité ne va pas toujours bien...

1. *La Logique de Leibniz*, p. 219 note.
2. *Phil.* I, 39 (s. d.), p. 58.
3. Voir Couturat, *la Logique de Leibniz*, p. 230 et note 2. M. Couturat oppose « l'axiome mathématique » de Leibniz à « l'aphorisme théologique » de Malebranche. Pourtant Malebranche dit que « le rapport composé de la beauté de l'ouvrage et de la simplicité des voies est exactement égal ». *Entretiens sur la Métaphysique*, IX, 10. Leibniz a insisté d'ailleurs à plusieurs reprises sur la parenté des doctrines, en particulier dans la *Théodicée*, II, § 226.

Cette différence entre la quantité et la qualité paraît ici dans notre cas. La partie du plus court chemin entre deux extrémités est aussi le plus court chemin entre les extrémités de cette partie : mais la partie du meilleur tout n'est pas nécessairement le meilleur qu'on pouvait faire de cette partie; puisque la partie d'une belle chose n'est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout d'une manière irrégulière. Si la bonté et la beauté consistaient toujours dans quelque chose d'absolu et d'uniforme, comme l'étendue, la matière, l'or, l'eau et autres corps supposés homogènes ou similaires, il faudrait dire que la partie du bon et du beau serait belle et bonne comme le tout, puisqu'elle serait toujours ressemblante au tout : mais il n'en est pas ainsi dans les choses relatives [1] ». Dans les termes mêmes où Aristote s'élevait contre l'idéalisme communiste de Platon, et lui reprochait de confondre *symphonie* et *omophonie*, *rythme* et *monotonie* [2], Leibniz écarte la morale spinoziste, éprise d'unité absolue et de pure identité, et fait de la diversité — même de la hiérarchie sociale avec ses désordres apparents et ses souffrances — la condition de l'harmonie esthétique : « S'il fallait de l'égalité partout le pauvre présenterait requête contre la riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuyaux d'un jeu d'orgues soient égaux [3] ».

Si nous avons, dans cet exposé trop bref, respecté du moins l'ordre des pensées leibniziennes, il ne sera peut-être pas malaisé d'en dégager ce qui constitue l'originalité de la philosophie de Leibniz comparée à celle de Spinoza. Ici encore l'unique précaution à prendre est de ne se fier que sous bénéfice d'inventaire aux formules qui procèdent de la considération de systèmes étrangers au XVII[e] siècle. Par opposition à sa propre théorie de la connaissance, Kant a caractérisé le leibnizianisme — ou plutôt la transposition wolfienne du leibnizianisme — comme une doctrine analytique; et cette définition possède du point de vue kantien une valeur et une portée que nous ne songeons point à remettre en question. Nous réservons seulement de décider si elle peut être détachée du point de vue particulier et du moment de l'évolution philosophique où elle se justifie, pour être appliquée au leibnizianisme pris en soi et dans le

1. Théodicée, p. II, § 212, 213; cf. p. III, § 242.
2. Cf. *Polit.*, II, 5 — 1263 *b* : ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν.
3. Théodicée, p. III, § 246.

temps même où il a été effectivement conçu. Si l'on convenait d'appeler analytique une doctrine fondée tout entière sur un principe purement logique comme le principe d'identité, ne serait-on pas amené à chercher dans le spinozisme, plutôt que dans le leibnizianisme, le type de la philosophie analytique?

Le spinozisme se développe dans le plan de la science cartésienne. Suivant la géométrie cartésienne — ne disons pas analytique afin d'éviter une confusion de mots — les mêmes conséquences qui étaient démontrées à la façon d'Euclide, en rattachant les unes aux autres les propriétés des courbes, peuvent être retrouvées par une méthode purement intellectuelle en enchaînant des propositions algébriques, des équations; l'ordre et la connexion qui se manifeste du dehors entre les figures est l'ordre et la connexion même qui s'établit du dedans entre les idées. Cette loi de correspondance devient avec Spinoza la loi fondamentale de l'univers; elle permet, non plus seulement d'introduire un procédé nouveau dans l'étude de la géométrie, mais de définir dans leur nature intrinsèque l'étendue, la pensée et Dieu même. — Tout d'abord, l'évolution de la géométrie met en présence trois genres de connaissance qui se superposent l'un à l'autre : les données imaginatives que fournit une expérience fortuite et limitée, le raisonnement euclidien qui relie ces données imaginatives par la chaîne de la nécessité, la science cartésienne qui leur substitue un faisceau d'idées claires et distinctes. L'activité de la pensée est constituée par le progrès qui va de l'image sensible à l'intuition intellectuelle. — Mais, puisque l'idée ne saurait se concevoir sans idéat, ces trois formes de la pensée impliquent trois formes de l'étendue : la première est l'objet des sens, elle est le monde des corps avec toutes les qualités dont ils paraissent revêtus; la seconde est l'objet de la géométrie élémentaire, elle est un ensemble de figures, et de volumes, un système de places et de limites; la troisième est l'objet de la science purement intellectuelle, elle ne peut plus se figurer, même par un dessin tout schématique, elle est l'unité indivisible qui est la raison interne de la nécessité universelle. La réduction logique de l'univers est achevée; le parallélisme de l'équation et de la courbe s'est transformé en un double parallélisme : dans l'ordre de l'apparence, aux images juxtaposées dans la pensée correspondent les courbes décrites une à une et séparables dans l'espace; dans l'ordre de la vérité, au système unique formé par la connexion interne, par l'interpénétration des relations purement intelligibles,

telles que les équations, correspond l'intellectualisation de l'étendue, c'est-à-dire que l'étendue n'est pas seulement homogène, elle est indivisible, elle est intérieurement une, comme la pensée et constituant, au même titre qu'elle, un aspect de l'éternelle et unique réalité. Dès lors la totalité des choses est comme prise dans un même réseau, sans qu'il soit possible de laisser subsister une barrière effective entre l'individualité sensible de l'une et l'individualité sensible de l'autre. La causalité que les êtres semblent exercer les unes sur les autres ne peut être que la conséquence de leur identité profonde; elle se résout dans l'unité de la législation interne, c'est-à-dire dans l'infinité intensive du tout qui du dehors seulement et pour l'imagination se manifeste comme l'infinité extensive des parties. — Enfin la racine de cette identité est en Dieu, ou plutôt elle est Dieu même. Pour atteindre Dieu, il importe donc de ne rien superposer au monde, de ne rien emprunter à la tradition des mythologies ou des dogmes positifs, de ne rien imaginer en un mot; mais il faut poser dans toute sa pureté la notion rationnelle par excellence, l'unité du principe, la causalité absolue de soi. Lorsque Spinoza conçoit une infinité d'attributs infinis autres que la pensée et l'étendue, il se propose, non d'entourer le monde réel comme d'une ceinture de mondes hypothétiques, mais de faire échec aux tendances de l'imagination humaine vers le limité et vers le représentable; il n'ajoute pas à ce qui est, il interdit de donner à ce qui est la forme d'un système fermé, d'endiguer entre deux rives parallèles l'activité infiniment infinie de la substance.

Par rapport à cette doctrine d'identification et d'unification logique, le leibnizianisme se caractérise par un principe que les cartésiens n'ont pas connu, car il a « son origine de l'infini », c'est-à-dire du calcul infinitésimal. Ce principe, que Leibniz appelle « principe de l'ordre général »[1], fait la valeur intelligible, la vérité *a priori* de la loi de continuité. Mais il y a plus, et la continuité même a chez Leibniz deux acceptions de portée toute différente, suivant qu'elle s'applique à la succession des états dans la monade considérée comme unique ou à la coexistence des monades dans un même système de réalité. Dans le premier cas, en effet, la loi de continuité a

1. *Lettre de M. L. sur un principe général*, etc., 1687, *Gerhardt*, III, 52, et *Principium quoddam generale*, etc. *Math. Schr.*, VI, 125, sqq. Cf. Hermann Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin, 1883, p. 56.

un sens purement analytique : pour que l'individu, au lieu d'être un fragment limité de la chaine qui constitue l'univers, forme à lui seul une série et trouve en soi, indépendamment de toute autre série, une sorte d'infinité, il suffit qu'on puisse égaler à une grandeur finie la somme d'une infinité de termes, et pour cela ramener l'égalité de deux grandeurs à un cas particulier d'inégalité, au cas limite où la différence diminue au-dessous de toute quantité donnée, jusqu'à devenir inassignable. Mais il en est tout autrement, lorsqu'il s'agit de comprendre la simultanéité de tous ces individus qui sont autant d'univers en raccourci, autant de « parties totales ». Si chacun d'eux se rapporte directement à Dieu comme à l'unique « objet externe immédiat[1] », l'ensemble de ces rapports forme à son tour un système harmonieux par la continuité des degrés qui fait passer insensiblement de l'individualité originale d'une monade à l'individualité originale d'une autre. Le Dieu de Leibniz est la lumière centrale, autour de laquelle viennent se ranger l'infinité des « miroirs vivants[2] » qui, chacun de leur propre point de vue, reflètent sa réalité première[3] ; l'univers est parfait parce que les centres de perspective, tout en étant différents pour chacune des « fulgurations » de Dieu, sont aussi voisins que possible l'un de l'autre, de manière à fournir par leur ensemble l'approximation la meilleure de l'infinité absolue. La loi de continuité a encore ici un sens mathématique, mais dont l'analyse infinitésimale ne suffirait plus à rendre compte ; car il est emprunté à la géométrie, et à la géométrie en tant qu'elle se caractérise par opposition à la géométrie analytique de Descartes.

Une fois de plus la comparaison attentive des systèmes conduit à confronter les conceptions de la géométrie qui leur fournissent le type de l'intelligibilité afin d'y chercher la racine la plus profonde de leurs divergences. Dès la lecture du premier ouvrage de Malebranche, Leibniz écrivait à Tschirnhaus : « Je ne pouvais m'empêcher de rire, quand je voyais qu'il croit l'Algèbre la première et la plus efficace des sciences et que la vérité n'est qu'un rapport d'égalité et d'inégalité, que l'arithmétique et l'algèbre sont ensemble la véritable logique. Et cependant je ne vois pas que lui même ait grande connaissance de l'algèbre ; les louanges qu'il donne à l'al-

1. *Nouveaux Essais*, II, § 1.
2. *Monadologie*, § 83 ; cf. Lettre à Remond, 11 février 1715, *Gerhardt*, III, 636.
3. *Monadologie*, § 47.

gèbre se devraient donner à la symbolique en général dont l'algèbre n'est qu'un échantillon assez particulier et assez borné [1] ». C'est en suivant la direction de l'algèbre que Malebranche est arrivé à la notion de l'étendue intelligible qui est sans lieu et sans partie, comme Spinoza transforme l'étendue en un attribut indivisible et un, qui n'est pas imaginable [2]. Mais en fait l'étendue est ce qui remplit l'espace, et l'espace est un ordre de coexistence, un ensemble de cadres entre lesquels l'étendue se distribue partie par partie [3]. Si l'indivisibilité de l'étendue prenait un sens pour les cartésiens, c'est par suite d'une confusion initiale entre la science de la grandeur et la science de la situation. La géométrie analytique, qui a pour objet la grandeur, est nécessairement incapable d'exprimer « directement la situation, les angles, le mouvement » [4]. Elle procède « par circuit [5] », en donnant de l'équation une traduction en langage figuré; or c'est dans cette traduction que consiste la spécificité de la science géométrique, c'est dans la figure même que réside la caractéristique de l'objet géométrique. Aussi est-il vrai de dire que pour Leibniz, et suivant la formule de M. Couturat, « la géométrie analytique dépend de la géométrie synthétique [6] ». C'est donc à la géométrie synthétique qu'il faudra emprunter les éléments du calcul géométrique, de cette *characteristica situs* qui sera l'application directe de la symbolique à l'étendue : « Je puis exprimer par ce calcul toute la nature ou définition de la figure, ce que l'algèbre ne fait pas, car disant que $x^2 + y^2 = a^2$ est l'équation d'un cercle, il faut expliquer par la figure ce que c'est que x et y, c'est-à-dire que ce sont des lignes droites [7] ».

1. Lettre à Tschirnhaus (sans date), *apud* Bodemann, *Briefwechsel*, 1889, p. 348, et *Briefwechsel mit Mathematikern*, 1895, t. I, p. 465; cf. Remarques sur l'abrégé de la vie de Mons. des Cartes, *Gerhardt*, IV, 319 : « Effectivement ceux qui s'imaginent que toutes les Méthodes mathématiques dépendent de l'Algèbre sont mal informés ».

2. « Extensionem non inferre divisibilitatem inque eo lapsum esse Cartesium. » Tschirnhaus à Leibniz sur l'*Éthique* de Spinoza, *apud* Catalogue des manuscrits, Bodemann, 1895, p. 103. — Cf. La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance, *Revue de métaphysique*, sept. 1904, p. 770-777.

3. *Animadversiones*, apud Foucher de Careil, *op cit.*, p. 34 : « Mirum etiam quod Spinoza supra, de Emendatione intellectus, p. 385, negasse videtur extensionem divisibilem in partes et ex partibus compositam, quod nullum sensum recipit nisi forte velit spatium non esse rem divisibilem. Sed spatium et tempus sunt ordines rerum non res ».

4. *Lettre à Huygens*, du 8 sept. 1679 (Appendice), *Math. Schr.*, II, 20.

5. De Analysi situs, *Math. Schr.*, V, 178.

6. La Logique de Leibniz, p. 400; cf. Opuscules et fragments, éd. Couturat, p. 181 : « La synthèse des Géomètres n'a pu être changée encore en Analyse ».

7. Lettre à Huygens, *Math. Schr.*, II, 30. Cf. Lettre à la duchesse Sophie

Et si la Caractéristique se propose de décomposer en relations élémentaires l'ordre des situations, de renfermer ces relations dans des symboles qui permettent de soulager l'imagination et de « représenter les figures sans figures[1] », toujours est-il qu'entre l'analyse algébrique et l'analyse géométrique subsiste de toute nécessité une différence. Et ce qui constitue cette différence, c'est précisément la notion irréductible à l'intériorité tout intellectuelle de l'étendue malebranchiste ou spinoziste, la notion d'ordre de situation, de rapport d'extériorité, sans laquelle il serait impossible de concevoir la hiérarchie continue et l'harmonie préétablie des monades.

Nulle part, en conséquence, le passage ne nous est donné de l'analyse telle que l'entendra Kant — analyse de forme chimique en quelque sorte qui extrait immédiatement du sujet le prédicat — à l'analyse telle que l'entend Leibniz après Aristote : méthode de résolution analogue à la régression mathématique. La première opération a son point de départ dans une proposition identique, qui dès l'origine fournit une base au raisonnement. La seconde poursuit la conquête de la proposition identique qui marquerait le but et le terme de la science[2]. Tandis que l'analyse kantienne était une solution immédiate, l'analyse leibnizienne pose ainsi le problème de son achèvement. Or à cette question la réponse de Leibniz est uniforme, et elle se formule de la façon la plus nette. Dans l'ordre des relations abstraites, des vérités nécessaires, l'homme est capable d'une analyse qui épuise son objet ; mais toute réalité concrète, toute existence individuelle implique un infini actuel dont la résolution n'est intégrale qu'en Dieu, plus exactement que l'entendement intuitif de Dieu n'a pas besoin de résoudre[3].

Gerhardt, IV, 291 : « les problèmes les plus importants ne dépendent point des équations, auxquelles se réduit toute la Géométrie de M. des Cartes ».

1. Lettre à Wolf, du 20 août 1705 (*Briefw.*, Halle, 1860, p. 33) ... « et figuræ sine figuris repræsentarentur ». Cf. Cassirer, *op. cit.*, p. 160.

2. *Opuscules*, etc., éd. Couturat, p. 572 : « Est autem Methodus analytica, cum quæstio aliqua proposita tamdiu resolvitur in notiones simpliciores, donec ad ejus solutionem perveniatur ». Cf. *Ibid.*, p. 351.

3. Les textes décisifs à cet égard sont réunis par Couturat, *La Logique de Leibniz*, VI, 18, p. 211 sqq., *notes*. Voir en particulier *Gerhardt*, VII, 200 : « veritates contingentes infinita analysi indigent, quam solus Deus transire potest », et *De Libertate* apud Foucher de Careil, *Nouvelles Lettres et Opuscules*, 1857 : « Sed in veritatibus contingentibus, etsi prædicatum insit subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari neque unquam ad æquationem seu identitatem revocari potest propositio, sed resolutio procedit in infinitum, Deo solo vidente, non quidem finem resolutionis qui nullus est, sed tamen connexionem [*terminorum*] seu involutionem prædicati in subjecto, quia ipse videt quidquid seriei inest ».

Pour toute monade, qui n'est pas la monade centrale, la transformation de la perception confuse en perception distincte ne s'accomplira jamais complètement; et c'est une objection expresse de Leibniz à Spinoza, que la raison ne saurait être détachée de la mémoire et de l'imagination pas plus que la conséquence des prémisses [1]. « Les plus abstraites pensées ont besoin de quelque imagination [2]. » En fait, on pourrait dire de Leibniz qu'il est déjà kantien pour ce qui regarde l'homme, à supposer qu'il fût spinoziste pour Dieu.

Mais il y a plus : le Dieu même de Leibniz, qui est l'auteur du monde, peut-il se concevoir comme l'unité de la raison pure, indépendante de toute imagination spatiale et de tout processus temporel? Suivant un passage du *Discours de métaphysique* qui ouvre peut-être le jour le plus lointain sur l'esprit de Leibniz, « Dieu conserve et même... produit continuellement [*les substances créées*] comme nous produisons nos pensées. Car Dieu tournant pour ainsi dire de tous côtés et de toutes les façons le système général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les faces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience; le résultat de chaque vue de l'univers, comme regardé d'un certain endroit, est une substance, qui exprime l'univers conformément à cette vue, si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective, et de produire cette substance [3] ». N'est-ce donc pas en Dieu même qu'est la racine de cette multiplicité spatiale, irréductible à l'unité logique, que l'on retrouve, ainsi que l'a remarqué M. Lachelier, au fond de toutes les conceptions leibniziennes [4]?

Si donc le leibnizianisme est, comme le veut M. Russell, un effort constant pour éliminer les prémisses spatiales et temporelles, on aurait sans doute le droit d'en conclure que ces prémisses, jugées « inadmissibles » par l'auteur de la *Monadologie*, sont en réalité

1. « Ratio sine imaginatione et memoria est consequentia sine præmissis. » *Animadversiones, apud* Foucher de Careil, *op. cit.*, p. 58. *Consequentia sine præmissis* est un souvenir de Spinoza même : « Sunt ergo hæ affectionum ideæ, quatenus ad solam humanam Mentem referuntur, veluti consequentiæ absque præmissis, hoc est (*ut per se notum*) ideæ confusæ. » *Eth.*, II, xxviii Dem. — I, 101.

2. Réponse aux Réflexions de Bayle, *Gerhardt*, IV, 563.

3. § XIV, *Gerhardt*, IV, 439. Cf. les remarques sur l'*Éthique*, II, xii (*Gerhardt*, I, 151) : « Mundus unus et tamen mentes diversæ. Mens igitur fit non per ideam corporis, sed quia variis modis Deus mundum intuetur, ut ego urbem ».

4. Bulletin de la Société de philosophie, *loc. cit.*, p. 85

« indispensables » à l'ordonnance du système[1]. Mais cela même, qui pourrait aux yeux du critique compromettre la cohérence interne de la doctrine, en fournit à l'historien une sorte de justification, parce que cela en explique la fécondité. N'est-ce pas en abandonnant, plus délibérement que Leibniz, la conception analytique de la géométrie cartésienne, en faisant de la géométrie euclidienne le type de la science rationnelle, que Kant est arrivé à séparer les formes d'intuition et les catégories logiques, à transformer en diversité de nature, en hétérogénéité de principe, la distinction que Leibniz avait établie, également dans l'*a priori*, entre le nécessaire ou l'analysé et le contingent ou l'analysable? La philosophie théorique de Leibniz apparait ainsi sur le chemin de pensée qui de Spinoza conduit à Kant.

Cette considération conduit directement à ce qui est la conclusion naturelle de cette étude, à la confrontation des doctrines pratiques de Spinoza et de Leibniz. Si la représentation et la création de l'univers impliquent en Dieu une notion synthétique de l'étendue, si, pour parler avec Leibniz même, « toutes les différentes classes des Êtres dont l'assemblage forme l'univers ne sont dans les idées de Dieu qui connait distinctement leur gradation essentielle que comme autant d'ordonnées d'une même courbe[2] », n'est-ce point qu'il s'agit d' « éviter »[3], dans une philosophie qui ait la rigueur mathématique du spinozisme, « les conséquences » du spinozisme même et de fonder sur les lois de la représentation divine l'individualité et la spécifité des substances créées? Au Dieu de l'*Éthique* qui ne peut pas faire acception des personnes, Leibniz oppose dès 1676 « le Dieu tel qu'il est reçu chez les pieux[4] ». A l'esprit, défini comme idée, il oppose l'âme, source d'innombrables idées, l'âme qui est quelque chose de vital, qui a une force active[5]. Il établit enfin dans la

1. « We shall find that Leibniz made a constant endeavour to eliminate, by subsequent fruitless criticism, these indispensable, but, for him, inadmissible premisses. » Russell, *op. cit.*, ch. IV, p. 53.

2. Texte tiré de la lettre publiée par Samuel König, dans sa polémique contre Maupertuis, *apud* Cassirer, *op. cit.*, p. 418.

3. Cf. l'Addition à l'explication d'un système nouveau, etc., *sub fine*, Gerhardt, IV, 590.

4. Coupon du 2 déc. 1676 : « Sed talis DEUS qualis apud pios habetur non foret possibilis si eorum opinio vera est, qui omnia possibilia putant existere. » *Opuscules et fragments*, ed. Couturat, p. 520. Cf. Catalogue de Bodemann, VIII, 21 p. 104.

5. *Animadversiones*, etc., Foucher de Careil, *op. cit.*, p. 46 : « Anima non est

Théodicée que cette âme n'est pas seulement douée d'intelligence, qu'elle est une spontanéité se développant dans un monde contingent, spontanéité assurée par la doctrine des monades, contingence fondée sur la séparation des essences et des existences, sur la dualité de l'entendement et de la volonté [1]. La philosophie pratique de Leibniz, en s'efforçant de conclure de l'individualité à la liberté, s'oriente vers la thèse kantienne de l'autonomie de la personne morale.

Le rapprochement est manifeste; mais le problème est d'en déterminer la portée exacte, et, tel que Leibniz l'a posé, il est d'ordre philologique autant que philosophique. En effet, si Leibniz prend les mots de contingence, de spontanéité, d'intelligence dans leur signification franche, sans restriction et sans arrière-pensée, la synthèse de ces trois notions donne immédiatement la liberté; mais en sera-t-il de même au terme de l'élaboration que Leibniz fait subir à chacune d'elles pour qu'elles rentrent dans les cadres de l'harmonie préétablie? La question a été traitée bien des fois déjà; mais elle est de celles qu'aucun historien du leibnizianisme ne saurait éluder.

Pour la contingence, la réponse est simple, et elle ne soulève, à notre connaissance, aucune contestation. S'il importe au logicien de distinguer nécessité absolue et nécessité hypothétique, au théologicien d'établir que l'existence du monde est postérieure et non antérieure aux décrets de la volonté divine, dans la pratique et pour la vérité morale il importe fort peu à l'homme, incapable d'agir autrement qu'il n'agit, que cela lui soit « impossible en soi-même » ou que cela soit seulement, comme le reconnaît Leibniz en termes exprès, « impossible *ex hypothesi* [2] », l'hypothèse étant d'ailleurs le décret éternel de Dieu qui enveloppe la suite infinie de l'univers, et par conséquent l'homme lui-même dans sa notion individuelle et avec le détail des moindres événements.

C'est sur la question de la spontanéité que Leibniz semble s'opposer le plus vivement à Spinoza. L'âme ne peut pas être une idée pareille à l'idée du cercle ou de la sphère [3]; car une idée est un abs-

idea, sed fons innumerabilium idearum ... Anima ergo est aliquid vitale seu continens vim activam. » Cf. *ibid.*, p. 34, et Remarques sur l'Éthique, *ad*, II, 12 : « Ideæ non agunt. Mens agit. » *Gerhardt*, I, 150.

1. Part., III, § 288 et suiv.

2. *Discours de Métaphysique*, XIII, *Gerhardt*, IV, 437.

3. Cf. *Opuscules et fragments*, éd. Couturat, p. 344, et lettre à Bayle, 1702, *Gerhardt*, III, 68.

trait, et l'âme est une activité concrète. « En outre de l'idée présente, elle a quelque chose d'actif, c'est-à-dire la production d'idées nouvelles[1]. » Mais qu'est-ce que cette force de production qui s'ajoute à l'idée? C'est assurément plus qu'une donnée scientifique, car il n'y a rien de réellement agissant dans la notion dynamique que Leibniz oppose au mécanisme cartésien; l'équation leibnizienne n'est pas moins nécessitante que l'équation cartésienne, elle l'est même davantage puisqu'elle détermine non seulement la vitesse, mais la direction des corps en mouvement[2]. La force est un principe métaphysique qui est dans chaque être la racine de la spontanéité, « la puissance active primitive[3] ». Seulement si elle est cela, et si elle n'est que cela, Leibniz reproduirait, sans aucune restriction, la définition spinoziste de l'automate spirituel; l'effort pour persévérer dans l'être, qui est intérieur à toute idée, pourrait porter cette idée à déployer toutes ses conséquences, toutes ses « connexions »; et comme elles enveloppent l'infinité de l'univers, comme elles impliquent l'unité de Dieu, il permettrait aux monades de dérouler tous leurs replis, et de se rejoindre dans l'identité de l'adéquation divine. Ou bien, s'il en doit être autrement, si la force est le fondement non seulement de la spontanéité, mais aussi de l'individualité, c'est qu'à côté de la force de production Leibniz introduit une force jouant le rôle, non plus d'un ressort, mais d'un frein. Une sorte d'inertie métaphysique retient chaque monade dans la sphère de l'inadéquat, lui assigne une proportion originale de lumière et d'obscurité, d'intelligence et d'imagination, d'où il résulte non seulement qu'elle est elle-même, mais qu'elle n'est pas autrui. Ce qui s'ajoute à l'idée pour constituer l'âme apparaît alors sous son vrai jour; c'est une donnée extérieure à l'activité pure de l'intelligence, la source de la « limitation ou imperfection originale connaturelle à toutes les créatures[4] », la « matière qui enveloppe en elle-même une puissance passive primitive[5] ». Or une telle donnée n'est pas un principe positif et absolu; de fait, et tout en maintenant la formule verbale de l'indépendance, Leibniz finit par résoudre l'obstacle au développement de la monade dans une relation à autrui, dans la

1. *Animadversiones*, etc., éd. Foucher de Careil, p. 46 : « Habet enim præter ideam præsentem activum aliquid seu productionem novarum idearum ».
2. Cf. Couturat, *Revue de Métaph.*, janvier 1902, p. 22.
3. *Lettre à Burnett*, vers 1700, *Gerhardt*, III, 260.
4. *Discours de métaphysique*, XXX, *Gerhardt*, IV, 455.
5. *Lettre à Burnett*, *Gerhardt*, III, 460

représentation des autres monades[1] : « J'estime qu'il n'y a pas de substance qui n'enveloppe une relation à toutes les perfections des autres substances[2] »; et c'est seulement par ce relativisme universel que la possibilité de démontrer les prédicats à partir du sujet devient intelligible[3].

La spontanéité de la substance est donc une abstraction[4]; elle correspond au premier moment de l'analyse leibnizienne, où chaque monade prise en soi « fait tout son monde et se suffit avec Dieu[5] »; où l'esprit, déroulant à l'infini par la seule fécondité de son activité interne la série de ses états successifs, offre « la plus claire idée de la puissance active[6] ». Tant que l'on se borne à cette première perspective, liée à l'interprétation analytique et intellectuelle de la continuité, le leibnizianisme est directement, comme l'a fait voir M. Cassirer avec tant d'ingéniosité, sur la voie de l'idéalisme moderne : la spontanéité de l'esprit est le principe de la législation qui s'impose à l'univers, qui, pour mieux dire, constitue l'univers. Mais la théorie de la monade, ce que nous appellerions le monadisme, n'est pour Leibniz qu'une vue partielle et provisoire : elle requiert le complément de la Monadologie proprement dite, c'est-à-dire du système des monades, fondé sur l'application géométrique et imaginative de la continuité. L'individu est défini dans ce système non plus comme somme de ses états intérieurs, mais comme « fragment de la série la meilleure[7] »; la réalité d'Adam implique la totalité de l'univers, et se justifie par elle. Aussi bien, quand Leibniz déclare que la monade est fondée directement en Dieu, il se réserve d'ajouter que c'est parce que Dieu considère en même temps qu'elle toutes les autres monades, et subordonne à

1. « Substantia agit quantum potest nisi impediatur; impeditur autem etiam substantia simplex, sed naturaliter non nisi intus a se ipsa. Et cum dicitur monas ab alia impediri, hoc intelligendum est de alterius repræsentatione in ipsa. » Lettre à des Bosses, 29 mai 1716, *Gerhardt*, II, 516.

2. « Ego vero nullam esse substantiam censeo quæ non relationem involvat ad perfectiones omnes quarumcumque aliarum. » Lettre à de Volder, avril 1702, *Gerhardt*, II, 239.

3. *Ibid.*

4. Cf. Wundt : « Chaque substance se détermine elle-même; mais cette auto-détermination est déterminée par les autres substances » *Die physikalischen Axiome*, p. 57, cité par Russell, *op. cit.*, p. 98.

5. *Discours de Métaphysique*, XXXII, *Gerhardt*, IV, 458.

6. « La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit. » *Nouveaux Essais*, II, XXI, § 4.

7. « Ut autem Adamus talis, qualis futurus erat, ad existentiam admitteretur, causa fuit, quod partes faceret optimæ seriei possibilis. » Lettre à des Bosses, 7 sept. 1711, *Gerhardt*, II, 424.

leurs déterminations ses propres déterminations [1]. Bref la vertu spécifique de la Monadologie est bien de faire disparaître l'apparence de spontanéité que la définition initiale avait attribuée à la monade, et de transformer la liberté, dont la spontanéité devait être la « base », en une dépendance à l'égard de chaque partie de l'univers qui, pour être théoriquement idéale, n'en est pas moins pratiquement contraignante : « Dieu seul est au-dessus de la matière, puisqu'il en est l'auteur; mais les créatures franches ou affranchies de la matière seraient détachées en même temps de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général [2] ».

Reste l'intelligence qui est « l'âme » de la liberté. Or, en rejetant l'intellectualisme de Spinoza, Leibniz a réduit l'intelligence à n'être que la faculté d'une fonction spéciale, la fonction de représentation. La monade est un miroir, « miroir actif et vital [3] », miroir conscient de soi, mais qui néanmoins ne peut être autre chose qu'une réalité seconde, qu'un reflet. Encore, comme Lotze le demandait déjà, faut-il savoir de quoi il y aura reflet. « La représentation, dit Leibniz, a un rapport naturel avec ce qui doit être représenté [4]. » Qu'est-ce donc ici que le représenté, sinon lui-même une multitude de représentations? Les monades sont des phénomènes les unes pour les autres [5], c'est-à-dire qu'elles se renvoient sans fin une lumière qui est toujours empruntée, sans qu'à aucun moment une initiative se produise qui dérange l'artifice de l'universelle féerie. Comment l'intelligence aurait-elle prise sur l'univers, puisque l'univers se résout dans le spectacle réciproque que les spectateurs s'offrent à eux-mêmes? Comment l'intelligence aurait-elle prise sur soi puisqu'il ne lui appartient de choisir ni le point d'où elle assistera au spectacle, ni le degré de perfection où elle s'élèvera? Si l'homme trouvait en soi seul les ressources pour s'élever à la connaissance pure et à l'amour pur, s'il était ainsi capable, sans y être autorisé par Dieu, sans que Dieu s'y autorise lui-même par la consultation des autres

1. « Autor rerum eas sibi in vicem accommodavit, altera pati dicitur, dum ejus consideratio alterius considerationi cedit. » Lettre à des Bosses, 29 mai 1716. *Gerhardt*, II, 516. Cf. *Animadversiones*, etc., éd. Foucher de Careil, p. 60 : « eatenus anima obnoxia est externis, non influxu physico, sed, ut sic dicam, morali, quatenus nempe Deus in condenda mente magis ad alia quam ipsam respexit ».
2. Considerations sur les Principes de Vie, *Gerhardt*, VI, 546.
3. Leibniz à Bayle, 1702, Appendice, *Gerhardt*, III, 72.
4. *Théodicée*, III, 311.
5. «... l'expérience des différents hommes, qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très importants. » *Nouveaux Essais*, IV, II, § 14.

monades, de réaliser un progrès brusque de science ou de vertu, il risquerait de laisser une lacune ou de faire double emploi dans l'échelle des êtres; dans un cas comme dans l'autre, il mettrait en péril l'équilibre et l'harmonie de l'univers.

Un seul être, à proprement parler, subsiste, celui qui a réglé le jeu des miroirs, avec un art « qui passe en perfection tout ce qu'on en peut penser[1] » : « La divinité représente l'univers de source, en sorte que l'univers est tel qu'elle le fait, et s'accommode à elle qui en est le germe ou l'origine. Et par conséquent Dieu représente l'univers distinctement et parfaitement : mais les âmes représentent ces choses après coup, et s'accommodent à ce qui est hors d'elles, et c'est ce qui fait que Dieu est entièrement libre, et que nous sommes en partie dans l'esclavage en tant que nous dépendons des autres choses, et que nos perceptions ou représentations sont confuses[2] ». Et même si l'on convient d'appeler liberté la représentation claire et distincte, le mot de liberté ne sera encore qu'une façon de parler plus « revenante » pour marquer la suite nécessaire de la prédestination éternelle[3]. Le *Discours de Métaphysique*, qui est peut-être le texte « central » de la philosophie leibnizienne, contient à cet égard des déclarations d'une netteté presque déconcertante : « Dieu, en concourant à nos actions ordinaires, ne fait que suivre les lois qu'il a établies, c'est-à-dire il conserve et produit continuellement notre être, en sorte que les pensées nous arrivent spontanément ou librement dans l'ordre que la notion de notre substance individuelle porte, dans laquelle on pouvait les prévoir de toute éternité[4] ». Dans les *Essais de Théodicée* enfin ce langage s'éclaire d'une

1. *Remarques sur l'article* Rorarius, *Gerhardt*, IV, 554.

2. Leibniz à la princesse Sophie vers 1700, *Gerhardt*, VII, 556, passage précédé de ces lignes curieuses : « Les unités ne sont jamais seules et sans compagnie ; car autrement elles seraient sans fonction et n'auraient rien à représenter. La divinité est aussi une unité du nombre des esprits, et l'âme, ou l'esprit en change, est un échantillon de la divinité ».

3. Cf. Cresson, *De Libertate apud Leibnitium*, Paris, 1903.

4. XXX, *Gerhardt*, IV, 454. Cf. XXXII ; *ibid.*, p. 457, 8 : « Car on voit fort clairement que toutes les autres substances dépendent de Dieu comme les pensées émanent de nostre substance, que Dieu est tout en tous, et qu'il est uni intimement à toutes les créatures, à mesure néanmoins de leur perfection, que c'est lui qui seul les détermine au dehors par son influence, et, si agir est déterminer immédiatement, on peut dire en ce sens dans le langage de Métaphysique, que Dieu seul opère sur moi, et seul me peut faire du bien ou du mal, les autres substances ne contribuant qu'à la raison de ces déterminations, à ceux que Dieu ayant égard à toutes, partage ses bontés et les oblige de s'accommoder entre elles... On voit aussi que toute substance a une parfaite spontanéité (qui devient liberté dans les substances intelligentes), que tout ce qui lui arrive est

lumière singulière. Leibniz, après avoir exposé ses propres doctrines sur le rapport de la liberté humaine à la volonté divine, y publie cette déclaration : « Le système de ceux qui s'appellent disciples de saint Augustin ne s'en éloigne pas entièrement, pourvu qu'on écarte certaines choses odieuses soit dans les expressions, soit dans les dogmes même[1] ». Dans les dogmes, Leibniz réserve quelques points « où saint Augustin paraît obscur et même rebutant[2] », comme « la damnation des enfants non régénérés[3] »; mais il « s'accommode[4] » de la prédestination au salut », laquelle, d'ailleurs, comprend aussi, selon saint Augustin, l'ordonnance des moyens qui mèneront au salut[5] ». Seulement il y a une manière de dire les choses : « Dans les expressions je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme nécessaire ou contingent, possible ou impossible, qui donne quelquefois prise, et qui cause bien du bruit... Généralement parlant, il paraît plus raisonnable et plus convenable de dire... que la liberté soit exempte, non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité, quoiqu'elle ne soit jamais sans la certitude infaillible, ou sans la détermination inclinante[6] ».

Le fait est donc que Leibniz, à mesure qu'il donne une place plus grande au *principium individuationis*, est amené au prédéterminisme théologique des jansénistes — ou des luthériens[7] — bien plutôt qu'au « personnalisme » moral de Kant. Or ce fait a des raisons profondes. Si Kant est en droit de considérer la personne morale comme le principe de son progrès intérieur, comme l'origine radicale de son progrès, c'est qu'ayant ruiné l'ontologie traditionnelle, il n'est plus tenu de subordonner l'existence et les déterminations de l'homme à l'existence de l'Être nécessaire et à la psychologie de « l'Architecte de la nature[8] ». Mais que de là on se reporte au point de vue dog-

une suite de son idée ou de son être, et que rien ne la détermine excepté Dieu seul ».

1. 3e partie, § 280.
2. § 284.
3. § 283.
4. § 284.
5. § 286.
6. § 280.
7. L'influence de Luther remonte aux premières années de la vie de Leibniz, lorsqu'à dix-sept ans il rêvait cette conciliation des systèmes théologiques que les *Essais de Théodicée* devaient réaliser : « Mirifice mihi placuerat liber Lutheri de servo arbitrio, et Laurentii Vallæ de libertate dialogi » : Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata, *apud* Gurhauer, *G. W. Leibniz*, Breslau, 1846, t. II, App., p. 58.
8. *Animadversiones ad Cartesium*, mai 1702, *Gerhardt*, IV, 399.

matique où, selon la formule cartésienne, il n'y a pour l'athée ni vérité définitive ni certitude inébranlable, où « la connaissance de Dieu n'est pas moins le principe des sciences, que son essence et sa volonté sont les principes des êtres [1] » : l'affirmation de l'individualité prend une signification pratique qui est toute différente. Attribuer une réalité permanente à l'individu, c'est nécessairement pour le dogmatisme théologique poser dans la volonté divine un acte particulier correspondant à ce produit particulier, enfermer par suite la créature dans les limites que Dieu lui assigne une fois pour toutes. Cette nécessité apparaît clairement avec le jansénisme. Nul plus que Pascal n'a senti ce qui fait un absolu de chaque être individuel, et de la destinée morale qui lui est propre; selon le mot de Sainte-Beuve, Pascal possède au plus haut degré d'intensité le sentiment de la *personne humaine*, il « est l'esprit le moins panthéistique qui se puisse concevoir [2] ». Mais nul n'a plus fortement que Pascal insisté sur la prédestination qui lie toute âme vivante au décret non motivé que Dieu a rendu sur elle, l'impossibilité pour l'homme de trouver en soi les ressources, je ne dis pas seulement pour s'unir à Dieu dès cette vie, mais même pour mériter de loin que sa justice fléchisse un jour.

En reconstituant ainsi la logique propre au XVII[e] siècle, l'analyse précédente permet enfin de résoudre la dernière question : quelle est en regard de la liberté leibnizienne la signification de cette liberté à laquelle est consacrée la V[e] partie de l'*Éthique*? Si le dogmatisme n'a pas établi la connexion de l'individualité et de la liberté, si c'est seulement avec les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* et la *Critique de la Raison pratique* qu'une semblable connexion deviendra la base de la moralité, pourquoi l'historien du spinozisme serait-il tenu de considérer cette connexion comme évidente en soi et comme indissoluble? Pourquoi serait-il condamné, soit à répéter, comme faisaient les éclectiques, que Spinoza, rejetant la substantialité du moi, excluait nécessairement la liberté, en dépit de la dernière partie de l'*Éthique*; soit, comme ont fait les successeurs des éclectiques, à prétendre que Spinoza affirmant la liberté, devait par là même admettre l'individualité de l'être, en dépit des deux premières parties; soit enfin à chercher la conciliation désespérée des thèses contraires en supposant que l'*Éthique* est la juxtaposition de deux

1. *Lettre de M. L. sur un principe général*, etc., *Gerhardt*, III, 54.
2. *Port-Royal*, 5[e] édit., 1888, t. III, p. 106 et note.

ouvrages, l'un écrit par un Spinoza substantialiste, l'autre par un Spinoza individualiste? La considération de la philosophie kantienne, en déterminant l'origine et la date du postulat qui s'est si étrangement imposé aux commentateurs de Spinoza, permet de l'écarter de l'interprétation de l'*Éthique* et de comparer, dans les termes mêmes où le XVII[e] siècle posait le problème de la liberté, la doctrine spinoziste des attributs à la doctrine leibnizienne de l'harmonie préétablie.

Les deux doctrines sont historiquement apparentées; pour certains problèmes particuliers, tels que l'union de l'âme et du corps, elles conduisent à des formules analogues. Mais les vues maîtresses dont elles procèdent n'en sont pas moins différentes, et, sur le point qui nous intéresse ici, directement contraires. La doctrine de l'harmonie préétablie, en effet, se propose d'expliquer l'accord entre êtres substantiellement distincts, entre membres d'une hiérarchie; l'inférieur étant l'expression confuse et l'imitation du supérieur, l'imagination se justifiant comme raison implicite, intelligence enveloppée, et le mal lui-même comme moindre bien. Mais, dans la doctrine spinoziste du parallélisme, l'imagination ou la passion d'une part, la raison ou l'action d'autre part, appartiennent à des plans différents, et aucune espèce de correspondance ne saurait se concevoir entre elles. Rien n'est plus étranger à la dialectique de l'*Éthique* que l'analogie, le symbolisme universel de la *Monadologie*. Il y a différence de nature, il y a opposition véritable entre la connaissance du premier genre, suivant laquelle les parties de l'univers sont extérieures les unes aux autres, forment des individus qui se suffisent à eux-mêmes, des absolus, et la connaissance du second genre qui rétablit entre les parties un lien de solidarité réciproque, ou la connaissance du troisième qui en ramène la totalité à l'unité originelle qui en est la source, à l'attribut qui exprime l'essence infiniment infinie de Dieu. Le parallélisme n'a donc pas lieu entre un plan et un autre plan, mais à l'intérieur de chaque plan, entre les deux aspects sous lesquels un même être se manifeste pour nous; c'est-à-dire qu'il a lieu tour à tour entre les corps considérés comme individus et les images considérées comme représentations individuelles, puis entre les lois du mouvement universel et l'enchaînement des raisonnements scientifiques, enfin entre l'essence intelligible du corps, conséquence immédiate, mode éternel, de l'attribut étendue, et l'essence intelligible de l'âme,

conséquence immédiate, mode éternel de l'attribut pensée[1].

La doctrine de l'harmonie préétablie postule un Dieu qui est « excellent géomètre... bon architecte... habile machiniste », comme

1. Il nous semble bien que la théorie spinoziste de la connaissance est essentielle à l'intelligence du parallélisme. Taine, qui a mis ses premiers essais sous le patronage de Spinoza, donnait au parallélisme une forme qui en apparence est mieux adaptée aux exigences positives du XIX[e] siècle : pour définir la série psychique, il empruntait à Berkeley et à Hume les conclusions de l'analyse sensualiste; pour définir la série physique il empruntait à Laplace les conclusions du mécanisme scientifique. Quelles incohérences et quelles absurdités entraine le rapprochement de séries aussi hétérogènes, M. Bergson l'a montré dans la communication déjà célèbre qu'il a faite au Congrès de Genève (*Revue de Métaphysique*, nov. 1904, et *Rapports et Comptes rendus*, Genève, 1905, p. 427). La question intéressante pour l'historien du spinozisme est de savoir si le paralogisme commis par les savants et les littérateurs qui ont recueilli la notion paralléliste dans l'atmosphère du XIX[e] siècle, est également imputable à la doctrine originelle dont l'*Ethique* contient l'exposition. Or sur ce point nous avons quelques doutes. Nous avions déjà eu l'occasion de les exprimer, il y a quelques années, dans l'article SPINOZA de la *Grande Encyclopédie* : «... Il en est à peu près de même au XIX[e] siècle de ceux qui se sont réclamés des formules spinozistes, pour rattacher l'homme à la nature, tels que Taine, par exemple; comme ils n'ont guère distingué l'ordre des causes physiologiques et l'ordre des causes morales, comme ils ne se sont pas souciés d'établir entre ces différentes fonctions une hiérarchie rationnelle et de relier le déterminisme à l'unité spirituelle de la nature, on ne peut pas dire qu'ils aient été fidèles au spinozisme, dans ce qu'il a d'original et de caractéristique ». Si donc nous rétablissons la thèse originale et caractéristique du parallélisme spinoziste, la hiérarchie des genres de connaissance, peut-être trouverons-nous que Spinoza serait d'accord avec M. Bergson pour répudier la confusion perpétuelle de la notation idéaliste et de la notation réaliste, la « prestidigitation » inconsciente qui est au fond du sophisme psycho-physiologique. Nous rappelons que, selon M. Bergson, « l'idéalisme a pour essence de s'arrêter à ce qui est étalé dans l'espace et aux divisions spatiales, tandis que le réalisme tient cet étalage pour superficiel et ces divisions pour artificielles : il conçoit, derrière les représentations juxtaposées, un système d'actions réciproques, et par conséquent une *implication* des représentations les unes dans les autres. » (R. M., p. 504; R. C. R., p. 436). « A ceux qui contesteraient la généralité de nos deux définitions, nous demanderions de ne voir dans les mots *réalisme* et *idéalisme* que des termes conventionnels par lesquels nous désignerons, dans la présente étude, deux notations du réel, dont l'une implique la possibilité et l'autre l'impossibilité d'identifier les choses avec la représentation étalée et articulée dans l'espace, qu'elles offrent à une conscience humaine. Que les deux postulats s'excluent l'un l'autre, qu'il soit illégitime, par conséquent, d'appliquer en même temps les deux systèmes de notation au même objet, tout le monde nous l'accordera. Or, nous n'avons pas besoin d'autre chose pour la présente démonstration. » (R. M., p. 898; R. C. R., p. 430.) Dans le spinozisme la juxtaposition et l'implication sont deux catégories fondamentales, l'une caractérisant la connaissance du premier genre, l'imagination, l'autre caractérisant la connaissance du troisième genre, la science intuitive; la thèse paralléliste consiste à faire successivement correspondre sur chacun de ces plans hiérarchiquement superposés la notation idéaliste pour désigner l'ordre et la connexion des idées, la notation réaliste pour désigner l'ordre et la connexion des choses. Du point de vue de la juxtaposition, que M. Bergson appelle idéaliste, et qui serait aussi bien réaliste puisque l'âme y est spatialisée, puisque les idées se suivent dans l'ordre des affections corporelles, il n'y a qu'un type de relations, relations d'extériorité, soit entre les mouvements qui coexistent ou se succèdent dans l'espace divisible, soit entre les images qui

il est aussi « bon père de famille » et « savant auteur[1] ». Mais toutes ces « anthropologies » que le Dieu de Leibniz « veut bien souffrir[2] » le Dieu de Spinoza les repousse, comme contradictoires à la nature de l'absolu. Dans l'*Éthique*, Dieu est affranchi de l'anthropomorphisme, et par là même il affranchit l'homme de cette contrainte que la volonté d'un « Prince » fait peser sur ses sujets. La perfection du monde consiste à développer l'essence infiniment infinie de Dieu, comme les propriétés du cercle en développent la définition; elle a une valeur intrinsèque qui demeure la même, de quelque façon qu'elle se représente à tel ou tel esprit. Le parallélisme entre les modes a sa raison dans le parallélisme entre les attributs; et c'est pourquoi il est indifférent à la vérité du parallélisme que l'homme s'élève de la sphère de l'imagination, où il est pour lui-même un mode singulier et une sorte d'état indépendant, à la sphère de l'intelligence où il s'unit immédiatement et du dedans à l'attribut éternel. Le spinozisme ignore le *fiat* divin qui aurait appelé l'individu à l'existence, qui, en lui assignant un centre déterminé de perspective sur l'univers, lui aurait à jamais interdit de communier avec l'unité primitive[3]; au contraire il ouvre une route infinie au progrès de l'automate spirituel. De même

coexistent ou se succèdent dans la conscience : le physiologiste qui sépare le cerveau du monde extérieur ou le psychologue qui isole les images de l'activité percevante, obéissent à la même logique, ils font le même travail d'abstraction, ils posent, comme dit Spinoza, des conséquences sans prémisses. Du point de vue de l'implication que M. Bergson appelle réaliste et qui serait aussi bien idéaliste, puisque le corps y est intellectualisé, puisque les événements réels sont ordonnés suivant l'enchaînement intelligible des idées, il n'y a qu'un type de relations, relations d'intériorité justifiant à la fois et la liaison des équations dans le système de la science, et l'existence d'une étendue qui est unifiée du dedans, qui est unique et indivisible : le philosophe qui retrouve dans une proposition vraie l'univers des idées par quoi elle se légitime, le biologiste qui retrouve dans l'activité cérébrale la résultante des changements les plus anciens et les plus lointains du milieu cosmique, obéissent à la même logique; ils accomplissent le même travail de connexion, ils aboutissent à la même affirmation du tout comme un. C'est donc nier une première fois le parallélisme que de supposer, dans l'interprétation empirique de l'idéalisme, un sujet sans objet, un monde de la conscience qui pourrait se passer du monde réel; c'est nier une seconde fois le parallélisme que de supposer, dans l'interprétation réaliste de la science, un objet sans sujet, un univers du savant qui pourrait se passer du savant. A vouloir de ces deux négations jointes tirer une affirmation en mettant bout à bout le psychologisme et le matérialisme, on ne peut donner le jour qu'au monstre « sans forme » et sans nom dont aussi bien après M. Bergson le procès n'est plus à faire.

1. *Discours de Métaphysique*, V, *Gerhardt*, IV, 430.

2. « C'est en cela qu'il s'humaine, qu'il veut bien souffrir des Anthropologies, et qu'il entre en société avec nous, comme un Prince avec ses sujets. » *Discours de Métaphysique*, XXXVI, *Gerhardt*, IV, 462.

3. Cf. Leibniz à la princesse Sophie, *Gerhardt*, VII, 556 : « Il est le centre universel... nous ne sommes que des centres particuliers. »

que la définition du cercle ou de la sphère implique une infinité de conséquences, et à partir de la formule analytique où elle se fixe, les engendre par voie déductive, de même l'idée qui est la réalité constitutive de l'âme humaine est capable de se rendre adéquate par le développement de son essence, et elle trouve dans son adéquation la marque de sa vérité.

Comment prétendre, dès lors, que la cinquième partie de l'*Éthique* ne soit, de la part de Spinoza, qu'une concession prudente aux préjugés officiels, que l'amour intellectuel de Dieu n'y figure que comme un habit de parade pour le peuple[1]? Cette insinuation de Leibniz marque la limite où s'arrête sa propre interprétation du spinozisme. L'homme, suivant Leibniz, est un « patient[2] » vis-à-vis de l'univers; s'il est victime de la nécessité qui régit l'univers, il ne faut pas attendre qu'il soit guéri par la seule intelligence de cette nécessité; il importe alors de lui démontrer que cette nécessité est bonté, que les ombres et les dissonances rehaussent la beauté de l'ensemble[3], que le triomphe du bien est assuré, afin qu'il ne veuille plus demeurer du parti des mécontents dans la République de Dieu[4] et qu'il mette sa félicité à se réjouir de la félicité de son auteur. Mais, pour Spinoza, l'homme n'aurait pas à se consoler d'être un patient; il doit apprendre seulement à ne plus être un patient, apprendre l'action. Le rôle de l'intelligence n'est pas de fonder la résignation sur l'admiration de l'harmonie universelle; il est d'une tout autre efficacité pratique, il consiste à modifier la destinée de l'homme, en modifiant le point d'application de l'univers sur l'homme. A mesure que la pensée se développe dans l'homme, diminue, en effet, la part de l'auxiliaire sensible par quoi il est attaché à une région de l'espace et à une portion du temps; il ne subsiste plus que le système des essences

1. « Ex his etiam intelligitur quæ Spinoza de amore Dei intellectuali habet (*Eth.*, p. IV, prop. 28), non nisi ad populum phaleras esse cum in Deo omnia bona malaque indiscriminatim necessario producente nihil est amabile, verus Dei amor fundatur non in necessitate sed in bonitate. » *Animadversiones*, etc., éd. Foucher de Careil, p. 68; cf. *Opuscules et fragments*, éd. Couturat, p. 530.

2. « Spinosa putat mentem valde firmari si quæ fiunt necessario fieri intelligat : sed hoc coactu patientis animum contentum non reddit, neque ideo minus malum suum sentit. Felix est si intelligat bonum ex malo sequi et quæ fiunt nobis optima esse, si sapimus. » *Animadversiones*, p. 66.

3. Lettre à Jean Bernouilli, 21 février 1699. *Math. Schr.*, III, 574 : « Si malum in se minus quam nihilum, tamen conjunctum interdum aliis effectu realitatem auget, ut umbræ prosunt in pictura, et dissonantiæ in musica. Nec dubium mihi est, tum demum permissa esse mala, cum plus inde nascitur boni. »

4. Cf. *Théodicée*, p. I, § 15.

intelligibles qui est coextensif à l'univers[1], — système éternel, car l'ordre des essences est une connexion réciproque sans antériorité ni postériorité[2] — système unique, car il n'existe qu'une géométrie pour tous les géomètres — système enfin adéquat en l'homme comme il est adéquat en Dieu[3]. Lorsque la majeure et la plus haute partie de l'âme s'est ainsi transformée en intelligence, l'homme cesse de s'ériger en absolu, d'être pour lui-même l'individu qui s'oppose au reste du monde et qui succombe sous le poids des forces universelles; il est l'activité pure de la pensée qui ne connaît plus rien d'étranger ou d'extérieur à elle, qui ne peut plus subir de contrainte[4]. Dieu est le centre unique, et tout esprit, étant concentrique à Dieu, est — comme nous l'avons montré au chapitre précédent[5] — capable de l'unité divine. En effaçant toute différence de nature entre l'être de l'homme et l'être de Dieu, la méthode d'identification spinoziste aboutit donc à poser la liberté de la seule façon où elle puisse être affirmée dans un système de dogmatisme théologique : la liberté de l'homme est spécifiquement et numériquement identique à la liberté de Dieu.

(*A suivre.*) LÉON BRUNSCHVICG.

1. *Int. Em.* — I, 34 sqq.
2. « Ordo... non est petendus... a rebus æternis. Ibi enim omnia hæc sunt simul natura. » *Int. Em.* — I, 33-34.
3. « His adde, quod Mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectus (*per Coroll. Prop. 21 hujus*); adeoque tam necesse est, ut Mentis claræ et distinctæ ideæ veræ sint, ac Dei ideæ. » *Eth.*, II, 43 *Sch.* — I, 112.
4. *Eth.*, V, 38. — I, 274.
5. *Vide supra*, p. 43 sqq.

DISCUSSIONS

SYNTHÈSE NÉCESSAIRE
DE LA RAISON ET DE LA CONSCIENCE

I

Mon cher directeur,

L'auteur du compte rendu de mon dernier livre sur le *Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain* a cru pouvoir faire d'avance des objections à cette morale des idées-forces dont je prépare la publication. Permettez-moi de rectifier quelques assertions qui pourraient induire en erreur. Parce que j'ai objecté à Kant qu'il n'avait pas (et pour cause), réfuté les difficultés qu'élèvent les partisans de Spencer et de Darwin, votre collaborateur conclut que, pour ma part, j'admets purement et simplement « l'empirisme évolutionniste » de Spencer. J'ai cependant montré, à maintes reprises, notamment dans la *Psychologie des idées-forces* et dans le *Mouvement idéaliste*, les limites infranchissables que rencontre cet empirisme, malgré les explications partielles qu'il peut donner. L'*expérience* n'est pas pour moi simplement l'expérience externe, ni l'expérience ancestrale; elle est avant tout et primitivement l'expérience intérieure, la conscience : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi ipsa conscientia.* Je n'admets nullement que tout ce qui est dans notre conscience soit réductible à un résidu de l'extérieur, à une impression typographique des rapports externes sur une feuille blanche sans réaction propre, qui supporterait tout et admettrait tout sans rien donner pour sa part. La raison, c'est l'ensemble de conditions natives qui rendent l'expérience possible. Or, il est bien vrai que nous ne les avons pas reçues uniquement de

nos sens ni de l'action matérielle que les objets du dehors exercent sur nous. Ces conditions de l'expérience tiennent à la nature même et à l'action intime de notre conscience. En ce sens, elles lui sont inhérentes, immanentes, innées si l'on veut; elles sont ses fonctions essentielles, non des coups passivement reçus du choc éternel des choses.

Je n'admets donc nullement l'empirisme extérieur de l'école anglaise, pas même l'empirisme évolutionniste, qui n'explique à mes yeux que certaines habitudes de notre conscience et de notre connaissance, non les *actes* essentiels et la *conscience* même en ses opérations les plus caractéristiques ou en ses attributs les plus fondamentaux. On sait que l'empirisme anglais compare la raison à l'instinct : — La formation de la conséquence, une fois données les prémisses, dit Maudsley, est une nécessité infaillible comme le mouvement du jeune canard qui se jette à l'eau. — Selon moi, il y a cette différence que la nécessité des conclusions dans le raisonnement est une nécessité logique dont le contraire apparaît avec évidence à notre intelligence comme impossible, en contradiction avec notre intelligence même; l'instinct du jeune canard est une impulsion aveugle qu'il subit sans en voir la raison nécessaire et sans que le contraire même de l'action soit par lui conçu comme possible ou impossible. Dans l'instinct, il y a force sans idée; dans la raison, c'est l'idée qui est force.

Voici d'ailleurs les passages incriminés par votre collaborateur : « Kant, ai-je dit, n'a pas démontré que le concept de *cause* soit indépendant des conditions sensibles : supprimez l'espace, le temps et, avec le temps, la simultanéité ou la succession; supprimez surtout le sentiment d'activité, d'effort, d'appétition; et le concept de *cause* ne désignera plus qu'un lien purement logique ou mathématique de principe à conséquence, qui n'est plus vraiment la *causalité* » (p. 65). « Kant n'est pas d'accord avec sa propre théorie. Séparé du monde de l'expérience, le concept de *cause* n'est, Kant lui-même nous l'a dit, qu'une *pensée formelle*, une pensée des conditions mêmes de la pensée, des opérations constitutives de la connaissance : il n'a donc plus de réalité que *dans la pensée*, comme simple expression de sa nature ou de son processus. Nous pensons *causalement*, en ce sens que, pour les besoins de la connaissance et de l'action, nous lions les *phénomènes* de telle sorte que l'un contienne à nos yeux l'antécédent déterminé et déterminant de l'autre, suivant une règle dans

le temps appelée loi. Qu'est en lui-même ce *lien*? Nous ne le savons. Ce lien est-il vraiment, outre un rapport logique, un *nexus causal*, au sens d'une *action*, soit transitive, soit immanente, comme celle que nous exerçons ou croyons exercer nous-mêmes dans l'effort de la pensée ou dans celui des muscles? Nous ne le savons pas. C'est simplement *ex analogia hominis* que nous transportons par la pensée dans les éléments extérieurs un *nisus* quelconque, un infiniment petit de notre effort humain ou animal » (p. 67). Il s'agit, comme on le voit, de l'idée de *cause active* et efficiente, qu'il ne faut pas confondre avec celle de *raison d'être*, ni avec ce qu'on nomme le *principe de causalité universelle* ou déterminisme universel.

Il ne résulte nullement de ces passages que la pensée soit pour moi un simple reflet du monde, une modification paresseusement reçue du dehors, uniquement « soumise » aux lois du monde extérieur, incapable, par conséquent de le dépasser, de le *juger*, de le *régler* en nous et autour de nous par des idées-forces supérieures à l'égoïsme et à la violence. Je ne vois donc pas comment la doctrine des idées-forces, qui consiste à établir philosophiquement et scientifiquement une hiérarchie des idées et des valeurs, pourrait se transformer en une philosophie de l'égoïsme ou de la puissance; elle est, au contraire, la réfutation même et l'antithèse de Hobbes et de Nietzsche.

II

La question philosophique par excellence, de l'aveu de tous, est la suivante : — Qu'est-ce qui existe? J'entends : qu'est-ce qui existe réellement et objectivement? — La première réponse et la plus spontanée est : Ce dont j'ai l'expérience intime. Mais, objectent les kantiens, l'expérience ne peut nous servir à résoudre la question, puisque la question est précisément celle de la valeur objective de l'expérience. Et de là ils concluent aussitôt qu'il y a en nous de l'*a priori* supérieur à toute *expérience*.

Mais, d'abord, l'*a priori* tombe lui-même, sous une objection analogue à la précédente. Il ne peut servir à résoudre le problème, pourrait-on dire, puisque le problème est aussi celui de la valeur objective de l'*a priori*.

De plus, comment connaîtrons-nous cet *a priori*, tel que le principe d'identité ou celui de raison suffisante, sinon par l'expérience de ce

que nous trouvons au fond de nos démarches intellectuelles? Ou l'*a priori* n'est rien, ou il nous est connu dans notre conscience, par l'expérience intime, par un acte dont nous avons l'aperception; et alors, s'il est vrai que toute expérience soit, comme telle, suspecte de subjectivité, l'*a priori*, présent à notre conscience, sera aussi suspect. Il sera même d'autant plus entaché de subjectivité qu'il sera la condition par excellence, subjectivement saisie, de toute présentation à un sujet.

Puisque nous ne pouvons sortir de notre conscience, une expérience ne peut être vraiment contrôlée que par une expérience; ou, pour mieux dire, un état ou acte de conscience ne peut être contrôlé que par un état ou acte de conscience. S'il l'était par quelque chose dont nous n'aurions pas conscience, il le serait par quelque chose qui n'existerait pas pour nous. Donc encore, il ne faut pas dire que la conscience ou expérience interne ne peut poser sa propre objectivité, puisque l'objectivité, si elle n'est pas elle-même une conscience en possession du réel, n'existe pas pour nous. *Mensura omnium... conscientia.* Il en faut toujours revenir au *cogito.* Si nous ne commençons pas par être certains de penser, il est manifeste que nous ne serons certains de rien de ce que nous pensons. Supprimez l'immédiation du penser et de l'être, mettez le penser d'un côté, l'être d'un autre, et jamais ensuite vous ne pourrez les réunir. Kant lui-même nous en offre un exemple.

La vraie théorie de la « raison », s'il en est ainsi, doit être au fond une théorie de la conscience. Quand nous parlons de la *raison*, nous devons nous défaire de tout préjugé d'école et ne pas revenir à la vieille conception de facultés, puissances, pouvoirs, etc. La raison séparée ne peut exister que comme acte intellectuel de conscience ou de jugement. Elle est le jugement par lequel nous attribuons l'universalité aux conditions les plus essentielles de notre conscience. La raison doit donc se ramener à la conscience saisissant en elle-même, par la réflexion, sa manière d'agir et de juger la plus radicale. La *raison*, peut-on dire encore, c'est l'expérience interne *primitive* et *fondamentale*. Les prétendues formes *a priori* de l'expérience en sont le fond. On ne dit pas que la marche est la forme de la promenade; elle en est le fond, elle la constitue, elle en est l'*acte*. Il faut, à la racine de toute connaissance, admettre une expérience première qui ne peut être que l'expérience la plus intime de notre être, par conséquent notre conscience la plus reculée.

C'est donc par un jeu scolastique qu'on fait de la Raison une faculté à part, en opposition avec l'expérience. On invoque pour cela la *nécessité* qui la caractérise; mais cette nécessité, nous venons de le voir, est celle-même de l'expérience intérieure ou de la conscience pour un être qui ne peut, *en fait, avoir conscience autrement qu'il n'a conscience*, et qui ne peut, *en droit, avoir conscience autrement qu'il n'a conscience*, puisque *c'est lui-même qui, en fait, conçoit ce droit et le conçoit selon le fait de sa conscience*. C'est le cas de dire : nécessité fait loi. Nécessité fait aussi universalité. Nous sommes toujours obligés d'en revenir à ce fait que ce qui est absolument nécessaire pour notre pensée l'est aussi pour tout ce que nous pouvons penser; il est nécessaire et universel : 1° par la *puissance positive* que nous avons de le concevoir tel, 2° par l'*impossibilité négative* où nous sommes de le concevoir autrement. Bref, l'*a priori* lui-même est un mode fondamental de conscience, et il faut toujours poser des faits, des actes, des réalités plus ou moins radicales qui sont des réalités d'expérience.

III

Le défaut du Kantisme, selon moi, celui qui entraîne tout le reste, c'est la substitution d'une raison pure et formelle à la conscience la plus réelle que nous avons de nous-mêmes. Si, comme Kant le prétend, nous n'avons pas d'autre conscience que le « sens intérieur », tout *phénoménal*, où Kant voit une simple manière d'être *affecté* par un *soi-même* qui reste à jamais hors de nos propres atteintes, alors la prétendue raison pure ne peut plus être un *factum rationis*, par cela même qu'elle ne peut plus être un *factum conscientiæ*.

Kant, il est vrai, finit par admettre, au-dessus du *sens* intérieur, une *conscience intellectuelle*, à laquelle est due l'aperception synthétique ou l'union des sensations en un tout lié, constituant l'*objet*. Seulement, Kant nous déclare que l'aperception du *cogito* est celle d'une pure *forme* et n'enveloppe l'intuition d'aucune *réalité*, que notre *réalité* comme *sujet* est une manière de nous *penser* sous la catégorie du réel, tout comme la réalité de l'*objet*, qui est inséparable de la nôtre, est un moyen de *penser* et d'unifier l'objet même, lequel est peut-être, en soi, illusion ou diversité insaisissable. S'il en est ainsi, nous n'avons plus devant nous que des formes vides.

La conscience intellectuelle ne saisissant qu'une forme, la raison elle-même, qui vient finalement s'y réduire, n'appréhende aussi que des formes. Et ce sont ces formes qu'on veut imposer sans critique à notre volonté comme à notre pensée! Ce sont ces *nécessités internes*, ces *bornes* internes, — cercle infranchissable de Popilius, — dont on ne veut pas que nous nous demandions d'où elles viennent et ce qu'elles sont, si elles ne seraient pas, au moins en partie, des nécessités psychologiques et physiologiques, résultant d'une constitution mentale et cérébrale pétrie par les siècles, lentement informée par la vie sociale et par le monde extérieur. Nous ne disons pas qu'elles ne soient effectivement que cela; mais nous disons qu'il faut se demander si elles sont cela, et à quel degré. La théorie de la conscience toute formelle, on le voit, est d'autant plus ruineuse pour Kant que, par elle, la raison elle-même demeure du même coup formelle et sans aucune intuition. Or, cette intuition pourrait seule réaliser la condition que Kant donne au rationnel et à l'*a priori*, je veux dire : « la conscience que nous aurions pu connaître la chose alors même que les sens nous l'auraient présentée autrement ». Pour connaître une chose autrement que les sens ne la présentent, il faut connaître autre chose que les objets des sens extérieurs ou même du *sens* intérieur, en tant que ce dernier saisit de modifications phénoménales; il faut avoir une intuition du réel sous-jacent à toutes les apparences, intuition qui seule serait *a priori*. Kant nous la refuse, à tort ou à raison; mais alors il ne reste que l'intuition *sensible* et des *formes* qui ne sont plus elles-mêmes que notre intuition sensible consciente de sa manière de procéder, de sa méthode, ou plutôt des traces laissées en elle par la méthode des choses extérieures. Comment croire que l'idée également formelle du devoir pourra rien changer à une telle situation?

Entre le monde des sensations et le monde dit supra-sensible il n'y a pas, à mon avis, cette infranchissable barrière que Kant présuppose et qu'il met toute connaissance au défi de franchir, sinon par la conception de simples formes. Nous ne saisissons pas uniquement du monde non sensible les contours vides, *vacuum*, une sorte de trou que nous ne pourrions remplir? La conscience est le vrai domaine de rencontre entre ce que Kant appelle le sensible et le supra-sensible; c'est sur la conscience qu'on peut et qu'on doit fonder (nous essaierons de le faire dans un autre travail) une immanente moralité comme une immanente connaissance du réel. La

conscience n'est-elle pas l'immanence même de l'être à la pensée, dont la sensation n'est qu'un mode particulier et dont la conception d'un monde nouménal n'est qu'une projection abstraite? Par la conscience, nous plongeons dans le réel, non dans un simple royaume d'apparences derrière lequel se cacherait, à jamais ténébreux pour nous, le champ élyséen des réalités.

IV

Il résulte des considérations précédentes que le dualisme de Kant doit être dépassé. Ce qui se développe du dedans au sein de la conscience est, selon moi, foncièrement identique à ce qui lui est donné du dehors; l'expérience extérieure n'est que la première forme du savoir, qui, à mesure qu'il devient plus profond, devient plus conscient de son intelligibilité interne[1]. D'une part, ce qui nous est donné comme réel ne nous l'est que sous des conditions de pensée inhérentes à la pensée même qui le saisit et l'affirme; d'autre part, la pensée individuelle ne peut penser que si elle pense autre chose qu'elle, un objet donné, où elle finit d'ailleurs par retrouver sa propre nature et ses tendances organiques. La *réalité* n'est donc pas, à mon avis, ce qui existe *en dehors de toute relation à la conscience*, mais ce qui est *identique* à la conscience même pour laquelle il existe. Au lieu de chercher le réel dans un noumène étranger à la conscience et existant *en soi*, je le cherche dans la conscience même, qui est l'existence *pour soi*. On peut dire, en ce sens, avec Hegel, que, si l'expérience *brute* est condamnée comme phénoménale, comme entachée d'apparence et « irréelle », ce n'est pas parce qu'elle est idéale, mais parce qu'elle est *imparfaitement* idéale, je veux dire incomplètement ramenée aux déterminations de la vie consciente, par conséquent de la réalité en soi et pour soi. Seulement, par cette vie consciente, Hegel a trop exclusivement entendu la vie logique de la pure pensée : il faut, à mon avis, dépasser l'hégélianisme comme le kantisme, il faut restaurer la volonté. Une fois cet élément rétabli, il devient vrai de dire que la raison et l'expérience, trop séparées par Kant, sont un seul et même développement, et que la connaissance suppose l'essentielle unité du sujet et

1. J'ai déjà fait cette réponse aux objections néo-criticistes de M. Dauriac dans la *Revue philosophique*; je suis obligé de la répéter ici.

de l'objet. De plus, la vérité et la réalité complète ne font qu'un. A plus forte raison, l'existence même est-elle *une*, et elle ne peut être une que si elle est de nature psychique, que si la vie du dehors se révèle par la vie du dedans et lui est foncièrement identique. De là le monisme.

Esse est percipi, dit Berkeley. — Non pas, répondrons-nous, car le fait qu'on est perçu par un autre ne suppose qu'on n'existe que si, en dehors de cette perception, on a soi-même quelque action propre ou passion propre qui vous constitue une existence, indépendante de l'être percevant. Il faut donc dire : *Esse est percipere*, ou plutôt : *Esse est sentire et agere*. La perception n'est qu'extérieure. Ce qui est primitif, c'est la présence à soi-même de la réalité dans la sensation et l'action, dans la conscience plus ou moins spontanée. Être, c'est, à quelque degré, avoir conscience. Être perçu et représenté, ce n'est que le *phénomène*, l'*apparence* du réel pour autrui. Le mécanisme n'est que le mode sous lequel nous nous représentons l'action réciproque universelle, l'action transitive; le psychique est la révélation la plus immédiate que nous puissions atteindre, nous autres hommes, de l'action interne et immanente. Enfin le *moral* est le psychique arrivé à la conscience et à l'acceptation de sa loi la plus haute. Et il est permis de se demander si le moral, ainsi conçu, n'est pas la plus profonde révélation non seulement de ce qui doit être, mais de ce qui sera, et même de ce qui est, étant fondé au cœur même des choses.

Concluons que, toute perception ou représentation a un élément interne en même temps qu'externe, mais que cet élément interne est lui-même une expérience, je veux dire une conscience de quelque action de notre part. Si les idées sont des forces, c'est parce qu'elles enveloppent des désirs conscients d'eux-mêmes, et, quand il s'agit des désirs supérieurs, conscients de leur rationalité universelle. Sans doute, quelque abstraite que soit une idée, on pensera, avec Aristote, qu'elle renferme encore quelque image, φαντασία, ne fût-ce que le mot. Si on s'en tient au mot, c'est alors le psittacisme de Leibniz, et il n'y a d'autre mouvement produit que celui de la parole intérieure : on pense d'une pensée aveugle et « symbolique ». Mais, quand il s'agit des idées vraiment pratiques, des fins à atteindre, qui n'ont rien d'abstrait, la représentation tend toujours au mouvement et si, par hypothèse, elle est seule, si elle n'est pas contrariée

par d'autres représentations ou si, quoique contrariée, elle les domine, elle produit effectivement l'acte. L'*idée* proprement dite implique donc toujours une forme déterminée, εἶδος, et un effet déterminée. Mais au delà de toutes les idées, prises en ce sens, il y a quelque chose de plus radical. Dès que nous voulons nous *représenter*, sous forme d'*idées*, ce qu'est la conscience, la pensée, la volonté, le fond de la sensibilité même, nous ne pouvons plus remplir ce vide, ou plutôt délimiter cette plénitude, qu'avec des idées objectives et plus ou moins empiriques; ce qui nous est le plus intérieur reste au delà de toutes les représentations venues du dehors et même des idées. La conscience est donc plus qu'une *idée* et une perception, comme elle est aussi plus qu'une *sensation* : elle est la *réalité pour soi*. C'est pourquoi elle impose ainsi à tout motif ou à tout mobile, comme limitative, son action radicale et indéfectible, qui va toujours plus loin et plus haut.

S'il en est ainsi, la pensée ne tient pas « tous ses titres » de cette nature qui l'enveloppe physiquement; la pensée « dépasse » intellectuellement et moralement la nature. Elle ne doit donc pas « docilement modeler ses idéaux à l'image des faits »; tout au contraire, elle doit modeler les faits sur ses idéaux. Quand aura paru la *Morale des idées-forces*, j'espère que les malentendus se dissiperont et que le monisme psychique apparaitra, non comme un naturalisme ambigu, mais comme un idéalisme fondé en nature, ou plutôt comme une synthèse ramenant à l'unité et dépasant à la fois le rationalisme réaliste et l'idéalisme abstrait.

ALFRED FOUILLÉE.

ÉTUDES CRITIQUES

UN NOUVEAU FONDEMENT DE L'ÉTHIQUE

(H. Cohen : *Éthique de la volonté pure*[1].)

La philosophie est la justification de la raison humaine par elle-même : sa haute tâche, jamais vieillie, est de rendre compte des fondements et des fins de la culture humaine en science, en morale et en art. Elle a donc à expliquer à l'humanité son propre vouloir et son être. Cet esprit universel a tracé aux grands philosophes, depuis Platon jusqu'à Kant, leur tâche, et fixé leur fin. Était-ce autre chose qui poussait Platon à s'élever du monde des sens bigarré, multiforme à l'être un, de la multitude des choses à l'unité de l'idée? Il regrettait, dans les recherches des géomètres, de voir ces savants « laisser inertes les hypothèses qu'ils présupposaient, sans pouvoir en donner aucune raison ». (*Rép.*, VIII, 533.) Ce n'est pas seulement pour la géométrie, pour la science et la nature en général, mais aussi pour les manifestations de la moralité, qu'il cherchait à trouver des fondements dans la raison humaine qui doit les justifier et leur donner créance. Il était ainsi conduit à ses plus hautes hypothèses, à l'idée du bien, qui rend visible à l'esprit l'être pur, comme le soleil aux yeux le monde des choses sensibles. Ainsi chez Platon, ainsi chez tous les grands meneurs de l'idéalisme fécond, scientifique. Les « idées innées » de Descartes, les « vérités de raison » de Leibniz, les principes de Newton, est-ce autre chose que de telles conditions préalables pures de la pensée, fondements de l'esprit scientifique, d'où il part pour connaître et construire le monde? Mais c'est particulièrement chez Kant que se réveilla l'es-

1. H. Cohen, *Système de Philosophie*; deuxième partie : Éthique de la volonté pure, Berlin, Bruno Cassirer, 1904.

prit du vrai platonisme. Ses questions s'adressèrent à tous les domaines de la culture humaine, et il rechercha aussi bien le fondement du savoir que la source de la moralité et de l'art. Désormais il n'y a plus de philosophie scientifique concevable, qui puisse s'écarter de cette voie idéaliste.

Telle est aussi la direction du nouveau système de philosophie sur lequel nous voulons aujourd'hui appeler l'attention des lecteurs de cette *Revue* : il suit la ligne de la continuité historique. C'est l'esprit de l'idéalisme scientifique qui, de l'œuvre fortement bâtie d'H. Cohen, souffle vers nous; dans son enchaînement systématique, sa force de conviction et sa profondeur de pensée, elle est un bel exemple, que l'amour passionné de la philosophie dans notre temps n'est pas encore mort, que l'intérêt pour les problèmes éternels de l'humanité n'est pas attiédi. Nous voulons aujourd'hui arrêter particulièrement notre vue sur la seconde partie du système de Cohen, sur le livre récemment paru de l' « Éthique de la volonté pure ». Pour la première partie, la « Logique de la connaissance pure », une occasion se présentera peut-être une autre fois d'en parler en détail; aujourd'hui, quelques mots peuvent suffire sur ce sujet.

Le titre d'une « Logique de la connaissance pure » marque l'intention de cet ouvrage. C'est un effort, pour développer, présenter la connaissance pure, telle que l'engendre la pensée scientifique, pure comme fondement de la science, et pour faire sortir les bases de la connaissance du fond de la pensée pure de la logique. Par suite, la logique est particulièrement orientée vers les mathématiques et la partie mathématique des sciences de la nature; cependant les sciences de l'esprit ne sont pas trop mal partagées. Conformément au point de vue de l'idéalisme, l'effort consiste à n'accepter aucune connaissance, aucun élément de connaissance comme entièrement donné, à les faire naître toutes au contraire de la source de la pensée pure. L'objet de la nature et du savoir n'est pas en quelque sorte déjà entièrement présent dans la sensation, comme le pense le sensualisme; mais la vue fondamentale qui seule rend possible une intelligence plus profonde d'une vraie philosophie, c'est que la sensation ne fait jamais qu'exposer le problème, ne fait même à proprement parler que le proposer; car l'énoncé, la conception abstraite du problème est déjà l'affaire de la pensée, qui seule peut en donner la solution par des moyens propres, tirés

d'elle-même. L'objet de la science est donc produit et œuvre de la pensée.

Déjà Kant a su que l'entendement prescrit à la nature ses lois, de telle sorte que la pensée scientifique, à proprement parler, fonde et assure la nature; mais c'est non seulement sur l'être de nature, mais aussi sur l'être moral, que s'étend sa puissance. Les racines de la moralité ne sont à chercher nulle part ailleurs que dans la connaissance. De cette vue procède aussi l' « Éthique de la volonté pure ».

Mais dans l'anarchie des tendances scientifiques de notre temps, il ne règne sur ce point fondamental aucune clarté et aucun accord. On ne s'entend jamais sur le rapport de l'éthique aux autres sciences et disciplines philosophiques, et l'éthique de la volonté pure doit donc s'assurer sa justification et sa garantie dans de profondes recherches, qui ont particulièrement pour l'objet la position de l'éthique par rapport à la psychologie et à la logique. On se rend bien compte en gros que l'éthique a affaire aux hommes et particulièrement à la moralité des hommes; mais sur le concept de l'homme même on discute. Comment l'éthique arrive-t-elle à ce concept? Lui est-il livré à peu près entièrement par la psychologie, par l'anthropologie ou la sociologie générale, de telle sorte que l'éthique serait sous la dépendance fondamentale de l'une ou l'autre de ces sciences? Ces considérations doivent d'abord êtres examinées et réfutées.

L'erreur que l'on commet, lorsqu'on veut fonder l'éthique sur l'anthropologie et la psychologie, s'explique par ce fait, qu'on conçoit alors l'homme de la moralité particulièrement en tant qu'individu; et l'individu forme surtout le problème de la psychologie; et l'anthropologie, en tant que reposant sur la biologie, a aussi en première ligne à s'occuper de l'individu dans ses données physiques. Mais le concept moral de l'homme n'est pas rempli par celui de l'individu, qui bien plutôt marque une face, un degré de son développement. Comme tout concept logique, le concept de l'homme a l'universalité pour condition préalable. L'universalité révèle la force de la pensée. Nous ne pouvons rien penser de pleinement isolé; mais, en pensant quelque chose, nous le pensons nécessairement comme membre d'une pluralité qui, grâce au concept, se trouve unie dans l'unité supérieure de l'universalité. Cette nature du concept est attestée par la logique, et c'est à elle aussi que doit s'adresser l'éthique, quand il s'agit du concept de l'homme. Le concept éthique de

l'homme le montre comme membre d'une pluralité, dont l'unité est assurée par l'humanité. Pour l'éthique, l'homme est l'idée de l'humanité. Mais la psychologie abstrait artificiellement de là, pour s'attacher à l'individu. L'homme seul, l'homme isolé est son objet. Mais si l'éthique doit être une éthique universellement humaine, on voit déjà ici l'insuffisance de la psychologie : partant des individus pris séparément, elle ne peut jamais atteindre l'idée de l'humanité, l'universalité de l'humanité. Mettez ensemble autant d'individus que vous voudrez, dénombrez-les : vous n'aurez pas une universalité, mais tout au plus une somme, un total. L'universalité est dans le concept « Sans l'universalité, — oui, sans commencer par l'universalité, — le concept de l'homme non seulement ne peut pas s'achever, mais il ne peut absolument pas se développer ni se former » (page 7).

La détermination insuffisante du concept de l'individu en psychologie est liée très étroitement au naturalisme de la psychologie. La psychologie s'occupe presque exclusivement de l'homme isolé, empirique, tel qu'il se présente aux yeux dans ses manifestations sensibles. Elle a, en un mot, partout affaire à l'être de nature. Mais l'être de nature n'est pas l'être moral. L'homme pris isolément, donné empiriquement, est-il parfaitement bon? Ne doit-il pas bien plutôt devenir bon? — Ici Kant suivait les traces de Platon, distinguant ce qui doit être de ce qui est. L'être moral est l'être du devoir, et non l'être de nature. « La nature, même dans toute sa pureté et sa sublimité, ne doit pas être considérée comme le port vers lequel l'esprit éthique fait voile. Aussi Kant pouvait-il déblayer le terrain du sentiment de Rousseau, parce qu'il était animé d'un esprit vigoureux, vivace, novateur, d'un véritable esprit de moralité créatrice, qui triomphait de cette passion de l'isolement » (page 12). C'est aussi le danger de tout panthéisme d'effacer la distinction entre le devoir et l'être. « Si Dieu et nature sont identiques, pour le moins homme et nature le sont aussi. » Et ainsi toute éthique est rendue impossible, puisqu'on ne saurait attribuer aucune exigence morale à l'homme, qui, tout comme la nature, est déjà divin. C'est contre cet écueil que Spinoza, qu'Hégel aussi, viennent échouer. Platon, lui, disait de son idée du bien qu'elle « s'opposait à l'être », c'est-à-dire à l'être de nature, et il niait qu'elle eût son image dans ce monde. De même Kant donnait à l'homme l'idée de l'humanité comme tâche morale.

Le double défaut du naturalisme et de l'individualisme rend la psychologie impropre à fonder l'éthique. Notre attention a été appelée sur la direction entre l'être et le devoir; le devoir est lié au vouloir, et la détermination insuffisante du concept de volonté est un gros défaut qui a bien souvent empêché l'érection de l'éthique. Le rapport de la volonté et de la pensée a été bientôt si marqué, que la volonté a absorbé la pensée, ou la pensée, la volonté. Ici encore la psychologie ne peut nous éclairer; elle tombe trop facilement dans la métaphysique. La tendance anti-scientifique d'une psychologie ainsi dévoyée a vu le jour avec la théorie de la volonté de Schopenhauer, comme chose en soi. L'intellect est ici à la remorque et au service d'une volonté dépouillée de raison. Et cette inimitié contre la raison, cette sorte de métaphysique la partage avec toutes les variétés de religion. « Mais s'il devait être refusé à la raison humaine de connaître le concept de l'homme dans sa vérité, alors il n'y aurait plus d'éthique possible » (page 19).

Ainsi donc la psychologie, la métaphysique et la religion sont déboutées de leurs prétentions à fonder l'éthique; l'histoire et la sociologie doivent aussi être reconnues impropres comme base de l'éthique. Aussi bien, dans l'histoire, l'individu, comme héros, a pris une importance exagérée. Ce sont les grandes individualités, les héros, pense-t-on, qui font l'histoire; le reste, c'est « article de fabrique de la nature ». Le germe de cette conception était déjà contenu dans le naturalisme du Portique, qui posait en principe le concept de l'être. Suivez la nature, disent les stoïciens, naturellement la bonne nature! Celle-ci se trouve dans l'idéal du sage. Voilà où gît la contradiction dans le Portique. La sagesse doit être un idéal, donc projet, et cependant être de nature. A quoi reconnaîtrai-je la « bonne nature »? Ici l'idéal n'est-il pas bientôt amené, déjà notoirement, comme une critique de la nature? Et ce défaut s'aggrave dans le christianisme : car ici ne ce sont plus les sages, qui cependant enferment toujours encore une vérité, c'est le grand, l'unique individu, le Christ.

Dans les considérations de l'histoire, cette manière de voir est devenue si fatale, qu'on y méconnait la puissance des idées morales, parce qu'on ne s'adresse encore qu'à l'individu. Et on oppose à l'individu le peuple. Mais ce n'est pas le peuple, mais bien l'État qui s'oppose justement à l'individu de l'histoire. Car le peuple forme nécessairement un groupement particulier, qui ne peut s'élever à

l'universalité que dans l'État; devant l'État disparaissent les oppositions de races d'où le concept de peuple semble tirer ses racines. L'individu court toujours le danger d'être à la merci des faits matériels; dans l'État, l'action des idées morales devient indéniable. La théorie dite matérialiste de l'histoire ne détermine pas le rapport des idées morales aux faits d'une façon satisfaisante, en paraissant faire des idées morales des produits, des productions des faits. Alors tout sens, tout but de l'histoire, s'évanouit et c'est une folie de parler d'une civilisation humaine. Ce sont bien plutôt les idées morales qui se manifestent dans les rapports de fait, bien que toujours imparfaitement et défectueusement. Et il est également absurde d'identifier avec Hegel les idées morales aux rapports naturels, comme il le fait dans son identification de l'idée et du concept. Car derechef disparaît la distinction du devoir et de l'être de nature. On ne doit pas réduire l'éthique à la logique; mais la logique forme à la vérité la condition préalable de l'éthique, qui d'ailleurs n'en a pas moins une œuvre et un contenu propres. Et l'éthique forme la condition préalable des sciences de l'esprit, ainsi que la logique. Car seule l'éthique peut éclairer l'histoire et la sociologie sur le rapport de l'idée à la nature et sur le concept de l'être moral.

On doit reconnaître que ce sont les idées morales qui, en dernière considération, dominent l'histoire. Et l'État est le moyen pour les faire apparaître dans la nature. D'où une vue importante sur le rapport de l'éthique et de la théorie du droit public. On le voit facilement : si l'État, dans le droit, a pour tâche la réalisation des idées morales, le droit et la théorie de l'État doivent avoir l'éthique pour condition préalable. Par suite, la distinction que faisait Kant entre la légalité et la moralité devient chancelante. Ce qui reste fondé à la rigueur dans cette distinction, nous l'avons déjà reconnu, en faisant du moral une idée, une tâche, un devant-être. Alors il s'ensuit, sans contredit, nécessairement, que l'État aussi est et reste une tâche à réaliser. L'État accidentellement réalisé à l'heure actuelle n'est pas, comme le voulait Hegel, par cela même l'État rationnel; mais c'est seulement un essai pour réaliser la moralité, qui ne peut y atteindre que d'une manière imparfaite et défectueuse; car le moral est toujours problème, tâche en voie de réalisation. D'où résulte non pas la séparation, mais l'union étroite du moral et du droit. Comme le droit est dirigé vers le moral, que le moral a l'obli-

gation, est appelé à élever et développer le droit, de même aussi l'éthique peut profiter en retour des enseignements du droit. Et ainsi elle est sauvée de l'isolement néfaste où elle se trouvait encore chez Kant. Comme la logique doit s'orienter vers les mathématiques et la partie mathématique des sciences de la nature, dont elle doit développer et déployer les germes logiques, dont elle doit également assurer le fondement, ainsi l'éthique doit devenir « la théorie des principes de la philosophie du droit et de l'État ». (Préface).

Que cet étroit rapport entre les deux disciplines : la science du droit et l'éthique, existe réellement, cela se voit, dès qu'on considère les concepts fondamentaux, avec lesquels toutes deux opèrent. Dans le droit, il s'agit avant toutes choses du concept de l'action ; et l'action est aussi le problème fondamental de l'éthique. L'action est liée à la volonté : elle y a sa source, et elle la manifeste. Le contrat juridique, l'obligation ont la volonté pour condition préalable ; et le droit successoral romain est le droit de la liberté de la volonté. Que dans le droit la volonté soit conçue en liaison aussi étroite avec l'action, c'est un grand avantage de méthode ; il ne court pas le danger de se ratatiner en intellect, sous cette forme. Les concepts du sujet du droit et de l'objet du droit présupposent manifestement la logique et l'éthique. Et dans le sujet du droit, dans la personne juridique en particulier, nous pouvons apercevoir une ébauche du sujet éthique. Le sujet éthique doit être à la fois universalité et individu. « Mais où y a-t-il un exemple de cette universalité dans le monde de l'histoire? » Ici l'association juridique peut nous mettre sur la bonne voie. Dans l'association juridique, de toute façon, il y a de nombreux, parfois même d'innombrables sujets qui prennent part à la société. Mais la pluralité ici n'est pas pluralité, mais universalité. Sur cette universalité est fondée la personne juridique. Ainsi la personne juridique est la personne morale.

Très manifestement, le lien entre le droit et la morale se trouve dans le concept même de l'État. L'État est la plus haute forme sous laquelle puisse se réaliser l'unité de l'universalité humaine. Ainsi l'État est un concept éthique directeur de premier ordre. La réalisation de l'idée morale est sa tâche ; mais il doit par suite être conçu lui-même comme une tâche en voie de réalisation.

Après avoir ainsi déterminé le rapport de l'éthique à la psychologie, à l'histoire et au droit, il est nécessaire de revenir brièvement sur le rapport de l'éthique à la logique. La « loi fondamentale

de vérité » sert à préciser ce rapport. Nous avons dit que l'éthique présuppose la logique; elle ne lui est pas identique, mais dans son originalité cependant elle en dépend. En exprimant cette dépendance, nous exprimons seulement la force et la dignité de la raison humaine. La logique se rapporte à l'être de nature, l'éthique au devant être. Les deux problèmes peuvent-ils se contredire l'un et l'autre? Le devant-être peut-il être reconnu et produit en dehors du domaine de la nature ou en contradiction avec elle? Ce serait trahir la raison humaine. La logique forme la condition préalable de l'éthique, et l'éthique, le complément de la logique. Ceci devient clair grâce au concept de vérité. Ni la logique seule, ni l'éthique seule ne pourraient donner le concept de vérité. La logique seule ne peut donner que justesse, universalité et nécessité; « la vérité marque le trait d'union, le raccord du problème théorique et du problème éthique » (p. 85). Le concept de vérité s'élève ainsi facilement jusqu'à l'idée de Dieu. Car la vérité traduit la confiance de l'esprit : que la nature ne doit pas se poser en ennemie du problème moral, que la connaissance théorique forme la condition préalable de la connaissance morale; leur union donne la vérité.

Après ces considérations préliminaires, Cohen passe aux caractères distinctifs du concept de la volonté pure, comme fondement de l'être moral. Nous avons déjà montré, à ce sujet, combien souffre le concept de volonté, quand on l'identifie avec l'intellect ou quand au contraire on écarte entièrement le facteur intellectuel de la volonté. Les deux thèses sont fausses; tous deux, intellect et facteur volontaire propre, sont à considérer. Ce dernier, Cohen le désigne sous le nom d'affect; mais la pensée est reconnue aussi comme partie intégrante du concept de volonté.

A ce concept aussi de volonté doit s'éprouver la méthode de la pureté, en tant que méthode de l'idéalisme scientifique. Cette méthode, en logique, consiste en ce fait : que dans aucun cas la pensée ne doit se laisser livrer du dehors une connaissance toute faite, mais que l'objet du savoir doit être tiré de son propre sein. Ainsi la volonté doit être conçue comme une volonté pure, productrice. Le lien entre la pensée et la volonté est donné par le concept de mouvement, car déjà la logique a montré que le mouvement est pensée pure. La volonté est particulièrement pensée du mouvement. Mais si la volonté doit être volonté pure, le mouvement doit pouvoir prendre sa source en elle-même. Cette source productrice de mou-

vement dans la volonté, Cohen l'appelle « tendance de la volonté ».

Quel est maintenant le contenu de la volonté pure? Quel est son but? On désigne ce contenu de la façon la plus satisfaisante par « tâche ». « La tâche s'oppose tout d'abord au donné; elle contient même le donné, elle le dépasse. La tâche peut toujours se rapporter à une chose extérieure; mais ce rapport peut ne se faire que d'une manière extérieure, transitoire... La tâche se rapporte bien préférablement au monde interne » (p. 137).

Comment donc le contenu de l'affect devient-il l'objet de la volonté pure? Pour donner une réponse exacte, il faut déterminer exactement le rapport de l'affect et de la pensée dans la volonté. Pour cela, on a besoin du concept de l'action; car en elle, affect et pensée se font également valoir. L'action nous préserve du donné pur : elle est bornée à la réalisation de son contenu; elle est à la fois contenu et but. Je passe le chapitre qui fournit la preuve que, « sans langage il n'y a pas de vouloir », où on doit naturellement prendre en considération le langage intérieur. Nous pouvons maintenant préciser le rapport de la pensée et de l'affect dans la volonté. Le contenu de la volonté, la tâche de l'action, a sa racine entièrement dans la pensée; mais l'accomplissement de l'action exige l'affect. « La tâche reste le motif; l'affect et le sentiment volontaire, auquel s'élève l'affect, ne sont que le moteur »; il meut également le moulin de la volonté.

Une question se pose maintenant sur le sujet de la volonté pure. Comment doit être conçu le sujet de la conscience morale? Déjà, dans l'Introduction, on montrait avec insistance que l'homme moral ne doit pas être conçu comme individu isolé. Ici encore le concept de l'action peut nous orienter. L'action présuppose d'autres hommes auxquels elle se rapporte. Il devient clair ici que le moi moral ne pourrait naître s'il était conçu dans un isolement complet. « La conscience de soi est conditionnée, en première ligne, par la conscience de l'autre » (p. 202). Cela se voit dans le droit. Nous le disions déjà dans l'Introduction : la personne juridique est la personne morale. Ceci devient particulièrement net dans l'association : ici on voit comment l'unité de volonté, et non pas la volonté isolée, constitue la personne. C'est cependant encore plus visible dans l'État; déjà Platon cherchait à découvrir le concept de justice dans l'État, parce qu'il devait s'y empreindre plus distinctement que chez l'individu. Mais on méconnait souvent cette signification du concept de

l'État, parce qu'on y met au fond le concept naturaliste de la communauté, au lieu du concept éthique de l'association. L'association fait voir l'unité morale de l'universalité, la communauté ne montre jamais qu'une unité relative de la pluralité. Ainsi, dans une lignée, dans un peuple, dans une profession, etc. Mais l'État, en tant que tâche éternelle en voie de réalisation, et non pas l'État accidentellement réalisé à l'heure actuelle, ne connaît pas la dissolution des communautés relatives : il est unité de l'universalité. « La réalisation de la conscience du concept de l'État préserve l'individu de l'anarchie » (p. 231); car, isolé, personne ne saurait acquérir un moi moral. Mais l'État s'applique à l'universalité et impose à chaque individu l'obligation de travailler à l'œuvre commune. C'est bien la plus haute idée concevable de l'État. Il devient la forme de la réalisation du moral; pour chaque individu, il est le soutien, qui lui permet de découvrir et de produire son moi moral.

Nous voilà en état de nous attaquer au problème central de toute éthique, la question de la liberté de la volonté. Cette question, Kant l'a sans doute fait avancer vers sa solution; cependant, l'expression qu'il lui donne, relative à l'individu seul, ne peut pas suffire. Le progrès décisif, c'est qu'il concevait la liberté comme autonomie; c'était par suite donner congé une fois pour toutes à la liberté conçue comme sans loi et sans bride. La liberté selon lui a ses racines dans l'idée d'humanité. L'idée signifie : tâche, exigence morale. Ainsi la liberté doit être reconnue comme exigence morale. Mais le concept d'auto-législation est défini d'une façon encore si défectueuse, que son autonomie est une législation *du* moi moral. Mais on doit saisir que le moi moral prend seulement naissance dans la liberté et la législation morale; autonomie est législation *vers* le moi moral, non pas législation *du* moi moral. La liberté signifie la tâche de l'individu, qui développe et élève son moi psychologique jusqu'au moi moral. Par là, tombent tous préjugés d'un caractère inné et immuable. On doit de plus concevoir l'autonomie comme auto-détermination, c'est-à-dire comme possibilité d'accomplir l'auto-législation dans l'action isolée. C'est ce qui a lieu dans la résolution. Ce n'est possible que là où se trouve une pensée claire de la causalité, si bien que la causalité, loin de contredire la liberté, en est une condition préalable. Nous passons les développements particuliers sur le concept de la faute, que Cohen insère à cette place. La responsabilité morale élève et élargit le concept de liberté. Elle traduit la loyale

acceptation et la reconnaissance de la faute propre. Elle est nécessaire à la conservation de la personnalité morale. La personne morale se maintient, en assumant la punition. Car la punition efface la faute.

Certainement les exigences morales se présentent comme une tâche difficile; et on peut se demander ici, si elle n'est pas trop difficile, peut-être même irréalisable. Cette question vient rejoindre au fond celle de la réalité du moral. Cohen y répond par le concept de l'idéal. Kant avait séparé la morale : ce qui doit être, de ce qui est. Faut-il s'en tenir là? Il faudra en tout cas en conserver la substance dans sa justesse. La réalité du moral repose dans la volonté; et nous avons désigné le contenu de la volonté comme tâche, comme ce qui doit être. Mais est-il pour cela sans existence? Pour définir de plus près la réalité du moral, nous devons considérer le rapport de la volonté au temps. Le concept de temps lui-même est mal défini, quand on le croit épuisé dans la succession psychologique. Le temps est bien plutôt à concevoir en fonction du futur et son vrai caractère est défini par l'anticipation. Tout d'abord, le futur est ce dont le passé se détache, pendant que le présent forme seulement un point de passage de l'un à l'autre. Le moral doit donc être fondé sur le futur. C'est à partir du futur que le temps doit se dérouler : ceci exprime le concept de l'éternité. Il ne signifie pas en première ligne la durée infinie, mais le progrès, le progrès moral indéfini. Ainsi se fonde le concept de l'idéal moral. La réalité du moral est la réalité de l'idéal. L'éternité appartient à l'idéal. Par ce concept seul, le rapport de la moralité à la nature peut être justement conçu. Sans doute l'idéal doit se réaliser dans la nature, mais il reste cependant toujours dans le futur, et son expression, présente dans la nature, doit nécessairement être inachevée. Il exprime également l'éternité du progrès moral, et l'idéal comprend donc trois moments : la perfection, le perfectionnement, l'imperfection du perfectionnement (p. 411). Au sens ordinaire du mot, l'idéal n'a pas de réalité (Wirklichkeit); sa réalité (Realität) est dans le progrès et dans le futur.

On pourrait, dans le doute, se demander si l'éternité du progrès moral ne peut échouer contre la nature même et sa résistance : nous avons déjà prévenu cette objection par la loi de vérité, et cette loi s'élève ici jusqu'à l'idée de Dieu. Dieu doit être conçu comme le Dieu de la vérité. Il doit assurer à l'éternité de l'idéal, l'éternité de

la nature, « Dieu explique que la nature se conserve; la moralité est donc certainement éternelle » (p. 422). Dieu devient, au sens éthique, l'expression de la providence. Il n'est pas vrai que la moralité soit un produit de la nature; mais il n'est pas vrai non plus que la nature puisse en durant échapper à la moralité ou lui résister complètement. Nous en avons pour garant l'idée, l'hypothèse de Dieu, comme hypothèse de la vérité. Dieu n'est pas le créateur des lois de la nature, ou de la moralité. Mais il garantit l'harmonie de ces deux mondes séparés. Il s'oppose à ce point de vue, que le mal est un être, est même l'être de nature. Ainsi nous revenons au concept ou plutôt à l'idée de Dieu, pour fonder la vérité.

Les résultats acquis jusqu'à maintenant se montrent féconds, quand il s'agit du concept de la vertu et de ses formes : « Le contenu de la notion du bien, c'est la conscience de soi, telle que nous l'avons déterminée comme conscience morale. La vertu est le moyen de présenter ce contenu comme modèle à chaque démarche de l'action » (p. 447). Si le bien est unique, il peut y avoir beaucoup de vertus. Maintenant, pour en venir au principe de classification des vertus, il faut nous rappeler l'analyse du concept de volonté. Nous avons décrit comme moteur de l'action volontaire l'affect. Mais il y a à distinguer deux affects fondamentaux de la volonté : le respect et l'amour. L'honneur du pas revient au respect : il signifie ici l'affect qui s'applique essentiellement à l'universalité, car il est conçu comme « respect d'autrui ». Le respect des hommes n'appartient pas à l'individu isolé, mais au sujet moral. Comme ce sujet trouve son fondement et sa perfection dans l'universalité, de même aussi le respect est dirigé vers l'universalité et forme le fondement des vertus primaires. Mais comme le concept de pluralité atteint sans doute son achèvement dans l'universalité, et cependant reste impliqué comme chaînon nécessaire dans le concept, ainsi l'universalité de l'état n'a pas à souffrir des groupements particuliers relatifs, comme la famille, la nation, etc. Elles ont à leur service l'affect de l'amour. Les vertus sévères et rudes du respect s'unissent amicalement aux douces vertus de l'amour.

La première et la principale vertu du respect est la véracité. « Véracité signifie en première ligne et foncièrement la recherche du salut dans la connaissance. La personnnalité morale n'est pas une âme qui est innée; ce n'est surtout pas une chose, un bien que nous possédons; c'est l'expression de l'universel problème

moral. Et si la vertu est ce qui nous guide dans la continuité du travail moral, la véracité est ce qui nous dirige vers la connaissance, à l'accomplissement de laquelle le moi moral se consacre, à laquelle il travaille sérieusement et sans relâche, du moins dans la mesure de réalisation possible » (p. 474). La connaissance rend possible la véracité, et avec elle la personnalité morale : la science ne doit donc pas rester à demeure le privilège de quelques individus. Le lien profond qui unit moralité et savoir, Socrate l'avait déjà pressenti, sans le fonder encore suffisamment.

Toutefois à la vertu de la véracité doit s'allier la vertu de la modestie qui est une vertu de l'amour. L'amour nous rend modeste. Être modeste, « c'est épargner autrui, lui être indulgent, là même où il est en défaut ». Elle nous donne de la patience, nous rend prudents et retenus dans l'appréciation de nos semblables. (Ce que dit l'auteur à cette occasion sur le style de réclame bien peu modeste de l'aphorisme mérite d'être remarqué.) La modestie s'oppose aussi au culte des héros.

C'est dans le respect que la vertu de la bravoure a sa racine. On peut presque étudier tout le développement de la civilisation et de la culture humaines, en suivant les changements subis par ce concept au cours de l'histoire. Plus la culture est basse, plus l'homme est incliné à concevoir la bravoure comme puissance physique, comme la force et l'endurance dans le combat. Il en est encore à peu près ainsi chez Homère. Plus tard le facteur spirituel se détache de plus en plus. Maintenant la bravoure signifie la domination de la sensibilité par la raison. Il faut penser à Sophocle, qui a raconté l'histoire de la femme, qui, pour satisfaire aux lois non écrites de la moralité, attira sur elle la souffrance. Et enfin le concept de bravoure s'élève jusqu'à signifier la fermeté dans la souffrance, qui n'est pas de même nature que la résignation passive, mais qui bien plutôt unit à l'acceptation patiente de la douleur la ténacité et l'endurance dans le combat contre la destinée; et ainsi l'essence de la moralité humaine passe manifestement par la bravoure au service du progrès de la culture de l'humanité. Un exemple à l'appui, — le plus beau, — nous est offert par le Faust de la seconde partie.

Mais la bravoure a besoin de la fidélité. C'est une vertu de l'amour, qui enchaîne les hommes les uns aux autres, donne à leur amitié la consistance morale et pénètre le mariage, la famille, le

peuple et la nation avec la force de l'universalité. Elle est par suite aussi une vertu envers l'État.

Toutefois la vertu essentielle envers l'État est la justice, comme Platon l'a déjà bien vu. « Seule la justice est le fondement des États. Elle ne peut être remplacée par aucune autre vertu, encore bien moins par un autre affect. Toutes les vertus ont en elle leur sommet, toutes sont faites pour elle. La véracité et la bravoure s'unissent en elle. Et la modestie et la fidélité vont à ses côtés, pour réaliser la conscience de la personne morale dans l'État et par l'État. La justice devient la vertu de l'idéal moral » (p. 583).

Comme vertu de l'idéal, elle apparait presque trop haute pour les forces humaines. Ici plus qu'ailleurs on désire vivement une vertu de l'amour secourable et conciliatrice. Cette vertu ne peut être que l'humanité. Elle forme le couronnement et le but de toute éthique. Et dans sa signification l'exigence morale s'exprime avec le plus de clarté. Ce qui contredit l'humanité est une bravade à la moralité, et cela, alors même qu'on invoque pour motif la religion ou la patrie. L'humanité a prise sur les groupements particuliers de la famille, du peuple, etc.; elle s'étend à l'universalité de l'humanité. L'humanité traduit aussi bien l'harmonie morale de l'individu pris isolément, dans son for intérieur, que celle des peuples les uns envers les autres. Respect et amour se confondent en elle.

Le sens de la lutte et de l'effort moral et le but de la culture morale, — l'humanité nous l'enseigne, — c'est d'accomplir et d'affirmer l'unité de l'humanité. On voit facilement combien de ce point de vue paraissent petits les efforts de tous les fanatiques de races. C'est une entreprise contradictoire en soi de vouloir fonder une moralité universellement humaine sur le concept de race, puisque la race a toujours formé un élément de division dans le développement de l'humanité. Naturellement celui qui pose l'unification de l'humanité comme but éthique est tenu de ne pas laisser hors de sa vue les groupements particuliers, par exemple les groupements de races et de peuples. Mais on doit reconnaître leur place subordonnée par rapport au concept de l'État. Et l'État moral, ce n'est pas l'État accidentellement réalisé, mais l'État de l'idéal. Cohen est par suite bien éloigné de tomber dans la faute de Hegel, qui considère le réel comme rationnel. Bien plutôt c'est à rendre le rationnel réel et le réel rationnel, c'est-à-dire moral, que consiste la tâche de l'État et de l'universalité morale. Mais, pour pouvoir poser cette exigence,

le concept de l'idéal moral est nécessaire. C'était là ce dont Kant devait tout particulièrement faire honneur à Platon : n'avoir pas voulu fonder la moralité sur l'expérience, c'est-à-dire ici sur une réalité accidentelle. « Celui qui voudrait tirer le concept de vertu de l'expérience, celui qui, de ce qui peut tout au plus, en tant qu'exemple, servir à une explication incomplète, voudrait faire le type de la source de la connaissance (comme beaucoup l'ont fait effectivement), celui-là ferait de la vertu une chose impossible, ambiguë, variable avec le temps et les circonstances, inutilisable comme règle de conduite ». (*Critique de la raison pure*, p. 371.) Par là Kant défendait contre ses détracteurs les recherches de Platon sur l'état le meilleur, comme une entreprise respectable et vraiment philosophique. On peut aussi voir facilement comment du point de vue de l'éthique de la volonté pure le progrès moral se concilie très bien avec l'idée de l'unité morale, par suite aussi avec l'idée de la moralité unifiée de l'humanité. Elle est une tâche en voie de réalisation, non un fait brut; et toutes les objections que l'on peut faire, en se fondant sur la réalité existante, ne peuvent que faire ressortir avec plus de force les exigences de la moralité.

On croit souvent que c'est l'œuvre de la religion, de restaurer cette unité qui vise trop haut. Mais, abstraction faite de cette question qui s'impose tout aussitôt : quelle religion? — Cette opinion s'opposerait directement à la possibilité d'une éthique autonome. L'éthique est connaissance. Elle doit par suite aussi pouvoir engendrer et justifier ses concepts de Dieu et de liberté; elle n'a pas à la recevoir de la religion. L'État peut s'élargir en confédération d'États; « qu'on se représente donc, comme pendant, une union des religions. L'idée même paraît appartenir à quelque utopie satirique » (p. 57). Il ne faut pas naturellement méconnaître malgré tout que dans le développement historique de la culture humaine les différentes religions n'aient aussi, pour leur part, contribué au progrès de la moralité; et il reste par suite que l'appréciation de l'histoire de la civilisation sur telle forme de religion doit se faire au point de vue suivant : quelle contribution a-t-elle apportée au développement de la moralité humaine? Et, par suite, c'est aussi le devoir de chaque individu, d'agir à l'intérieur de la communauté religieuse à laquelle il appartient, de manière à faire ressortir avec une pureté et une distinction toujours plus grandes le facteur éthique. On travaille donc finalement à ce but : remplacer la religion par l'éthique.

L'éthique de l'humanité, c'est la religion de l'avenir, la vraie religion du progrès de la culture humaine. Elle proclame l' « éthique de la volonté pure »; il n'y a rien ici du fantôme moderne des « morales de héros »; dans *tous* les hommes, on retrouve l'homme, et par suite la disposition à la moralité. Quand la philosophie de maint philosophe contemporain donne le spectacle — doit-on dire : risible, ou plutôt : attristant, — de prêcher, sous le noble nom de la moralité, l'aggravation des oppositions de races et de classes, il s'agit ici de trouver une voie de conciliation pour la véritable humanité, qui, au-dessus de tous les préjugés, fasse régner une communauté, une union intime des peuples et des individus. En particulier il faut, à mon avis, hautement estimer le mérite d'H. Cohen, de nous avoir affranchi du « caractère inné » qui rend vaine toute moralité. L'œuvre de Cohen est surtout un acte d'affranchissement de l'esprit. Ce n'est pas seulement une exécution inexorable des résidus moyenâgeux de formes de pensée religieuses et antisociales, mais aussi les aberrations de la vie moderne sont signalées et dépeintes dans leur intime fausseté. Par exemple, remarquez ce que Cohen dit de la sociabilité moderne par opposition au vrai commerce de l'amitié. La sociabilité moderne paraît certes plutôt un moyen d'isolement que le rapprochement de classes d'hommes différentes. « Aujourd'hui mon hôte, demain mon adversaire » (p. 546). « Par suite ce n'est que le fantôme de la concorde et de l'union, qui s'affiche sous cette sociabilité isolante; et il faut secouer ces illusions de concorde » (p. 547). La vraie sociabilité, par contre, devrait avoir sa racine dans l'amitié, qui est un moyen d'acquérir la conscience morale. Elle nous aide à vaincre l'isolement. Elle naît du désir non seulement de s'ouvrir et d'accueillir, mais aussi de s'attacher et de complaire. En elle, règne la confiance.

Tout homme qui pense socialement lira ce livre avec le plus grand intérêt et un intime assentiment. La civilisation et tous ses biens n'apparaissent pas ici comme le privilège particulier d'une classe d'hommes favorisés par le hasard; science et biens matériels doivent être accessibles à l'universalité des hommes. En particulier, cela vaut justement pour le savoir et les acquisitions intellectuelles de chaque civilisation successive. Car la connaissance est la condition préalable et indispensable de la moralité. Par suite, on ne peut attendre un vrai progrès moral de l'humanité, tant que l'on fera de la science la propriété privée d'une aristocratie intellectuelle exclusive. Nous

sommes forcés de passer sous silence les vastes conséquences qui découlent de là, au sujet de la législation de l'État en matière d'instruction publique.

Dois-je rappeler quel trésor de profonde sagesse renferme le livre dans ses nombreuses digressions historiques, dans cette recherche unique des concepts du droit, de la religion et de la moralité? La beauté de la langue, la richesse et la plénitude du style dans lequel est écrit l'ouvrage? De tout cela le lecteur doit se convaincre lui-même; nous n'avons pas ici à nous étendre davantage sur ce sujet.

L'éthique conduit à l'esthétique, qui formera la prochaine partie du système. Dans la vertu de l'humanité est le trait d'union entre l'éthique et l'esthétique; car l'humanité est la vertu du sentiment humain comme du sentiment esthétique. Nous exprimons pour conclure le souhait d'avoir bientôt à nous réjouir de la publication de l'esthétique de Cohen. Puisse, en attendant, cette œuvre remarquable, « l'*Éthique de la volonté pure* », trouver en France de très nombreux lecteurs!

Prof. docteur W. Kinkel.

ÉTUDES CRITIQUES

A PROPOS DE COURNOT

HASARD ET DÉTERMINISME

Les lecteurs occasionnels du numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale* consacré à l'œuvre de Cournot ont dû éprouver quelque étonnement en y lisant, à plusieurs reprises, que sa théorie du hasard est un des éléments essentiels de sa philosophie et en n'y trouvant nulle part une étude expresse de cette théorie. C'est qu'ils n'avaient pas connaissance des deux articles consacrés à celle-ci par MM. Milhaud et Piéron, dans le numéro de novembre 1902. Rappeler ces deux articles, c'est dire que nous ne songeons aucunement à les recommencer; mais peut-être après eux reste-t-il à insister sur ce caractère si intéressant de la théorie de Cournot, qui fait trouver le type le plus parfait du hasard dans le déterminisme le plus rigoureux qui soit, le déterminisme mathématique.

On a souvent attribué à Laplace la pensée que, selon l'expression de Bossuet, « le hasard n'est qu'un mot inventé par notre ignorance ». Pour nous, parler ainsi, c'est dépasser ce que contient un passage célèbre de son *Essai philosophique sur les probabilités*, qui sert d'introduction à sa *Théorie analytique des probabilités*, passage signifiant simplement que le calcul des probabilités perdrait de son intérêt pour qui serait capable de déduire tous les états successifs de l'univers en partant de l'un d'eux. Il est vrai que le mot « hasard » s'est glissé incidemment sous sa plume et qu'on peut en arguer pour lui faire dire, avec Voltaire, que ce que nous appelons hasard n'est et ne peut être qu'une cause ignorée [1]; mais c'est aller plus loin que la

1. Nous empruntons à M. Maldidier ces citations de Bossuet et de Voltaire.

pensée nettement exprimée de Laplace, qui ne prétendait pas discuter la nature du hasard.

Quoi qu'il en soit, cette théorie du hasard, considéré comme n'étant qu'un mot dû à notre ignorance, existe, et elle équivaut à sa négation, lui conférant un caractère purement subjectif. Elle nous paraît condamnée par le fait que les événements dits soumis au hasard présentent un caractère objectif, au moyen duquel on a pu logiquement chercher à le définir : c'est ce qu'a fait M. de Montessus de Ballore, au Congrès de philosophie tenu à Genève en 1904[1].

Une autre théorie très en faveur, et qui a trouvé son expression la plus nette dans l'œuvre de Renouvier, fait dériver le hasard de l'intervention des *commencements absolus* dans la chaîne des événements autrement soumis au déterminisme : que ces commencements absolus soient appelés faits contingents ou actes de liberté, peu importe à notre sujet. Ceux qui y voient l'unique origine des faits de hasard nient par là même, non moins que les théoriciens de l'ignorance, qu'il puisse y avoir hasard dans des faits soumis au déterminisme. Par là cette seconde théorie se pose en contradiction absolue avec celle de Cournot, bien que cette dernière admette parfaitement comme faits de hasard ceux qui sont influencés par la contingence.

A vrai dire, nous ne voyons que ces deux théories du hasard en dehors de celle de Cournot. En les mêlant toutes trois de façon plus ou moins incohérente et en y ajoutant certains éléments franchement étrangers à l'essence des faits de hasard (tel l'élément « rareté »[2]), on obtient toutes les thèses hybrides qu'on a vu développer avec plus ou moins d'ingéniosité.

Des deux thèses opposées à celle de Cournot, l'une nie le hasard au nom du déterminisme, l'autre l'affirme en niant ce dernier : toutes deux s'accordent à proclamer l'incompatibilité de l'un et de l'autre. On peut donc voir la principale originalité de la thèse de Cournot dans l'affirmation de leur parfaite conciliabilité, et l'on doit reconnaître une logique supérieure dans le fait de chercher alors un

voir *Revue philosophique* de juin 1897. Il va de soi que Bossuet ne s'appuie pas sur le déterminisme.

1. Une définition logique du hasard et de la probabilité, dans les *Comptes rendus du Congrès*.

2. L'exigence de la rareté dans les faits de hasard nous étonne particulièrement, car, dans les jeux de « rouge ou noir » et de « pile ou face », le hasard décide entre deux événements également probables : ce sont pourtant deux types classiques des jeux de hasard.

parfait exemple de hasard dans la distribution des chiffres d'un nombre défini de toute éternité.

Or, le fait est digne de remarque, il semble que les admirateurs de Cournot soient comme effarouchés par de tels exemples : ils les passent sous silence, comme s'ils étaient dangereux, et laissent aux adversaires le privilège d'en parler, privilège dont ils usent volontiers [1]. Il y a là, semble-t-il, une indécision qui nous surprend : si le hasard est dû à l'interférence de deux causes indépendantes, si cette interférence suffit à l'engendrer, il faut l'affirmer hautement partout où on reconnaîtra cette interférence.

On sait que Cournot a choisi le nombre π, rapport de la circonférence au diamètre, disant qu'entre ce rapport objectif et la base 10 du système de numération dans lequel nous l'exprimons, il n'existe aucun lien. Renouvier a formulé contre cet exemple une argumentation qui nous paraît particulièrement faible et que nous avons discutée avec détail dans la *Revue néo-scolastique* de mai 1903. M. Mansion en a parlé, également avec grande défaveur, dans un discours sur *la Portée objective du calcul des probabilités*, prononcé dans la séance publique de la classe des sciences de l'Académie royale de Belgique, le 16 décembre 1903.

Un premier argument n'a, pour ainsi dire, qu'une portée d'espèce : Cournot ayant dit que la succession des chiffres du nombre π doit présenter les caractères d'une succession fortuite parce qu'il n'y a nulle solidarité entre le rapport de la circonférence au diamètre et la base de la numération décimale, M. Mansion fait observer d'abord qu'on ignore s'il n'y a aucune dépendance entre ce rapport et le nombre 10. Il est certain que Cournot aurait reconnu que cette circonstance singulière d'une telle dépendance peut exister et que, par suite, son exemple peut accidentellement être erroné, ce qui ne porterait aucune atteinte à sa théorie elle-même [2].

1. Nous citerons comme observant ce silence M. Maldidier, *Revue philosophique* de juin 1897, MM. Milhaud et Piéron, *Revue de Métaphysique* de novembre 1902 ; Tarde, *Revue de philosophie* de septembre 1904.

2. M. Mansion cite la formule de Machin, qui rattache π au nombre 5 :

$$\frac{\pi}{4} = 4\left[\frac{1}{5} - \frac{1}{3}\left(\frac{1}{5}\right)^3 + \frac{1}{5}\left(\frac{1}{5}\right)^5 - \frac{1}{7}\left(\frac{1}{5}\right)^7 + \cdots\right]$$
$$- \left[\frac{1}{239} - \frac{1}{3}\left(\frac{1}{239}\right)^3 + \frac{1}{5}\left(\frac{1}{239}\right)^5 - \frac{1}{7}\left(\frac{1}{239}\right)^7 + \cdots\right].$$

Il paraît peu vraisemblable qu'il en résulte une altération de la loi des grands nombres pour les chiffres du développement de π ; mais la remarque

Ce n'est pas là qu'est l'opposition de doctrine; mais elle apparaît ensuite sur deux points. « N'y eût-il aucune solidarité entre π et 10, dit M. Mansion, comment pourrait-on déduire de là que, dans l'expression de π, le nombre des 3 et celui des 4 est à peu près le même? » Assurément on ne peut pas l'en déduire; mais d'où *déduit-on* que, dans le jeu de rouge ou noir, les deux couleurs sortiront en nombres à peu près égaux ou, plus exactement, en nombres dont le rapport tende vers l'unité? Les deux cas sont les mêmes, avec les conditions équivalentes de l'indépendance supposée de π et de 10, d'une part, de l'absence dans l'appareil, d'autre part, de toute disposition favorisant l'une des couleurs.

Mais ce n'est encore là qu'un désaccord relativement secondaire. Voici le point essentiel : « Eût-on prouvé complètement l'assertion de Cournot, on ne pourrait nullement dire qu'elle est une conséquence de la loi des grands nombres ou d'aucun théorème du calcul des probabilités. C'est une proposition d'analyse vraie ou fausse, comme le remarque M. Poincaré sur la troisième décimale des logarithmes ». M. Mansion nous renvoie ici aux pages 224-226 du livre sur *La Science et l'Hypothèse*, où l'on voit comment on peut démontrer que, si l'on prend les troisièmes décimales de 10 000 logarithmes, le rapport des nombres de décimales paires à celui des décimales impaires tend vers un. M. Poincaré nous dit que, s'il faisait la réponse d'avance, c'est qu'il faisait, de façon inconsciente et plus ou moins parfaite, le raisonnement qui démontre ce théorème; mais il dit aussi que le premier venu ferait la même réponse, et ce premier venu assurément s'appuierait simplement sur le principe de raison suffisante, dont M. Poincaré affirme du reste hautement le rôle dans ces cas d'intuitions mathématiques. Cournot aurait peut-être éprouvé quelque embarras, parce qu'assurément les troisièmes

n'en est pas moins curieuse. Nous ajouterons que, dans notre article précité de la *Revue néo-scolastique*, nous avons montré que la loi des grands nombres se vérifie aussi bien qu'on pouvait y compter sur les 150 premiers chiffres de π. Si on y considère trois groupes égaux de 50 chiffres, on s'écarte beaucoup plus de cette loi dans chacun d'eux que dans leur ensemble. Au point de vue du nombre des présences de chacun des dix chiffres, l'écart moyen dans les groupes est de $\frac{40}{150}$, tandis qu'il n'est que de $\frac{24}{150}$ dans l'ensemble. Si l'on prend la valeur moyenne des chiffres, l'écart par rapport à 4,5 est de 0,23 dans les groupes, en moyenne, et de 0,06 seulement dans l'ensemble. Si, enfin, on prend le rapport du nombre des chiffres pairs au nombre total de chiffres, l'écart par rapport à 0,50 est de 0,11 en moyenne dans les groupes et de 0,03 dans l'ensemble. On remarquera qu'on pouvait prévoir une moindre vérification dans le premier essai où interviennent comme distincts les 10 chiffres.

chiffres des logarithmes ne sauraient présenter que très incomplètement le caractère de chiffres tirés au hasard, vu que, le logarithme étant une fonction croissant d'une façon assez régulière, la succession des chiffres de même rang se fait de façon assez ordonnée. L'exemple n'est donc pas d'une application directe; mais, si l'on suppose démontré pour le nombre π, ou tout autre, que, selon l'expression de M. de Montessus, le rapport du nombre de chaque chiffre au nombre total des chiffres tend *irrégulièrement* vers 1/10, alors on devra dire, non seulement que ce fait constitue un théorème, mais que la succession des chiffres est due au hasard. Nous sommes vraiment en droit de tenir ce langage, à moins que, *par définition*, on ne dise que le mot « hasard » suppose l'intervention d'un commencement absolu.

M. Mansion dit qu'au fond Cournot attribue au hasard un rôle régulateur, tandis qu'*en calcul des probabilités, le hasard est, par définition, un perturbateur des lois et des règles.* Nous avouons ne pas bien saisir ce que veut dire le savant professeur de l'Université de Gand : ce ne peut être que le hasard comporte l'irrégularité dans la tendance vers les moyennes finales, car nous supposons précisément cette condition vérifiée; serait-ce alors, au contraire, qu'il n'y a hasard que dans les cas *rares*, où l'on serait tenté de croire précisément à l'absence de hasard et où alors on s'étonne devant ses résultats? Mais ce sont là, non les marques du hasard, mais des produits exceptionnels de celui-ci. De quelque côté que nous nous tournions, nous ne trouvons pas d'explication satisfaisante.

Chose étrange, M. de Montessus lui-même ne veut pas qu'on applique le mot hasard à la succession des chiffres du nombre π, ou du moins c'est la seule signification intéressante qu'on puisse donner à la formule qu'il emploie : *Ces chiffres ne sont pas pris au hasard*[1]. Il est évident que le calculateur ne les prend pas au hasard, mais les établit suivant une méthode rigoureusement déterminée; il est possible d'ailleurs, nous l'avons dit, qu'il existe une dépendance entre la base 10 de la numération et le rapport de la circonférence au diamètre et que le nombre π se trouve échapper par suite aux lois du hasard. Mais cela n'a rien à voir avec la théorie de Cournot qui ne serait aucunement atteinte par le choix malencontreux d'un exemple. Une seule chose empêcherait d'appliquer le terme « hasard » à

1. *La loi des grands nombres* dans l'Enseignement mathématique du 15 mars 1905, p. 128.

une suite de chiffres conforme aux règles des grands nombres : ce serait le cas où on les aurait choisis précisément pour répondre à ces lois; nul ne dirait alors qu'ils sont dus au hasard, et, en effet, la théorie de Cournot s'y opposerait elle-même.

Cette simple note n'ajoute rien à ce que l'on connaissait; mais, en présence du défaut de fermeté dans une doctrine qui empêche les admirateurs de Cournot d'insister sur les cas les plus caractéristiques de hasard, il nous a paru qu'il y avait quelque intérêt à le faire.

G. Lechalas.

ÉTUDES CRITIQUES

NOTE SUR LE NOMBRE
DES DIMENSIONS DE L'ESPACE VISUEL

La récente publication du livre de M. Poincaré sur la *Valeur de la Science* a été pour nous une occasion de relire la belle exposition de sa théorie du nombre des dimensions de l'espace qu'il avait donnée d'abord aux lecteurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (mai et juillet 1903). Or, il est un point qui, au premier abord, peut paraître tout simple, mais qui, si on l'examine en détail, soulève bien des difficultés. Nous serions heureux qu'à défaut de M. Poincaré un de ses lecteurs voulût bien les résoudre.

Parlant de l'espace visuel, M. Poincaré explique fort bien comment les sensations correspondant aux divers points d'une ligne tracée sur la rétine, forment une coupure dans les sensations visuelles, puis comment la conscience de la convergence des yeux, ou l'effort d'accommodation en fournit une nouvelle qui divise la première. Comme d'ailleurs, quand deux sensations visuelles sont accompagnées d'une même sensation de convergence, elles sont également accompagnées d'une même sensation d'accommodation, les coupures dérivant de ces deux phénomènes sont indiscernables, en sorte que le nombre des coupures successives se réduit à deux, et l'espace visuel à trois dimensions.

Il n'en serait plus de même, poursuit M. Poincaré, si une certaine sensation de convergence n'était pas toujours accompagnée d'une même sensation d'accommodation. Il y aurait alors une coupure de plus, et l'espace visuel aurait quatre dimensions.

Cela parait très clair et, au premier abord, indubitable; mais il y a une autre hypothèse admissible dans le dernier cas, c'est que l'ef-

fort d'accommodation apparaisse comme étranger au continu spatial, qu'en d'autres termes on n'opère pas de distinctions de points fondées sur une différence dans ses efforts. Quelle raison avons-nous de poser cette hypothèse ? C'est que nous ne voyons aucunement comment ces différences permettraient de construire une image à quatre dimensions. Afin de rendre nos explications plus sensibles, nous réduirons d'une unité le nombre des dimensions et considérerons deux yeux plans, grâce auxquels les sensations visuelles et les sensations de convergence nous donneraient un espace à deux dimensions. Il s'agit de savoir si des sensations d'accommodation de ces yeux plans, non liées à celles de convergence, pourraient engendrer des images à trois dimensions.

Or, si, étant données de telles images, il est mathématiquement possible d'établir une corrélation entre l'effort d'accommodation et la troisième coordonnée d'un point, nous ne pouvons trouver de raison suffisante à la formation d'une image sortant du plan des yeux, dans lequel se passent tous les phénomènes perçus (excitations rétiniennes, contractions des muscles moteurs des yeux et des muscles ciliaires).

Ce défaut de raison apparaît d'autant plus absolu que, en l'absence d'un espace à trois dimensions donné, il n'y a aucun motif pour un choix entre l'infinité d'espaces à trois dimensions qui passent par le plan des yeux, absolument comme si nous étions partis d'une droite, il n'y aurait eu aucun motif pour imaginer de préférence un des plans passant par elle.

Ainsi en est-il de deux yeux à trois dimensions : non seulement on ne voit pas d'où dériveraient des images à quatre dimensions, mais le choix de l'espace dans lequel seraient situées ces images serait sans raison aucune, puisque l'espace à trois dimensions des deux yeux est inclus au même titre dans une infinité d'espaces à quatre dimensions.

D'une façon générale, ajouterons-nous, des organes à *n* dimensions qui ne se déplacent pas en dehors d'un espace unique à *n* dimensions, ne peuvent évoquer des images à plus de *n* dimensions.

On nous excusera d'avoir tenu un langage réaliste; chacun est libre de le traduire en langage idéaliste.

G. LECHALAS.

QUESTIONS PRATIQUES

SOURCES DU DROIT POSITIF

A L'ÉPOQUE ACTUELLE[1]

Lorsqu'on a bien voulu me demander de m'entretenir avec vous, j'ai pensé que toute la série des questions, — vers lesquelles on se sent tout d'abord attiré quand on parle à des philosophes, parce qu'elles constituent pour le droit et la philosophie une sorte de matière commune, — étaient précisément celles qu'il convenait d'écarter pour ainsi dire *a priori*. Qu'est-ce que le droit? Est-ce une donnée de la raison ou du sentiment? Ce qu'on peut penser de ces questions dans le monde des juristes serait sans intérêt pour vous. Je serais très tenté de croire, du reste, que le juriste n'en pense rien : le droit n'est pour lui qu'une sorte d'instinct[2] affiné par l'éducation : il y a un sens du droit, comme il y a un sens moral ou un sens esthétique : entre les hommes doués de cet instinct développé par des procédés et dans des conditions à peu près identiques se retrouvent un certain nombre de traits communs. Ces traits sont ceux de l'esprit juriste.

Ce qui m'a paru plus désirable et plus utile, ce que je voudrais essayer, ce serait de vous donner quelques vues objectives sur le droit.

Comment le droit se manifeste-t-il? Sous quelles formes se présente-t-il, spécialement à l'époque actuelle? Il n'y a pas là seulement matière à informations. C'est une étude qui a l'avantage de nous mettre en présence du problème qui préoccupe le plus les juristes à l'heure présente, celui de savoir comment et par quelle méthode

1. Sommaire de deux conférences faites aux étudiants en philosophie de la Faculté des lettres de Montpellier.
2. Brissaud, *Histoire générale du droit français*, Introduction, t. I, p. 4.

d'interprétation peuvent se concilier le respect et le progrès du droit, — la sécurité des relations juridiques qui suppose la stabilité, la fixité, — et l'adaptation constante aux besoins de la vie sociale, qui suppose l'évolution et le changement.

Vous savez tous que les manifestations du droit peuvent être extrêmement variées : le droit, suivant les époques, et parfois à la même époque, peut se présenter sous forme de coutumes, de lois écrites, d'ouvrages de doctrine, de décisions judiciaires. Prenez par exemple un droit en voie de formation, comme le droit international public : il est encore dénué de sanction et son caractère obligatoire est à peine indiqué. Des usages souvent incertains, des décisions d'arbitres, des conventions parfois imposées par la force, et même de simples déclarations unilatérales, voilà les seules sources du droit. Il en a été ainsi autrefois dans l'intérieur de chaque nation. Chez les Grecs, « dans l'état social décrit par Homère, il n'y a ni règles obligatoires au sens moderne, ni juges proprement dits : il n'y a que des arbitres choisis par les parties, ordinairement parmi les anciens de la tribu[1] ». L'arbitrage, d'abord facultatif, tend à prendre un caractère obligatoire; les sanctions d'opinions se transforment en sanctions effectives imposées par le groupe; les décisions rendues deviennent des usages acceptés; les coutumes longtemps incertaines, imprécises sont, à un moment donné, constatées par écrit. On arrive enfin à la loi proprement dite, — la loi, « *Verbe parfait du droit* », — règle édictée par l'autorité souveraine d'un pays et à laquelle les citoyens de ce pays sont tenus d'obéir. Lorsque des lois écrites relatives à un même objet présentent une certaine étendue, et une grande importance, on leur donne d'ordinaire le nom de Code. C'est une question longtemps discutée que celle de savoir s'il vaut mieux laisser au droit sa forme coutumière, ou s'il n'y a pas avantage à le constater officiellement et à rassembler toutes les lois en un petit nombre de recueils. En Allemagne, notamment, cette question fut, au début du XIXe siècle, le principal sujet de controverse entre l'école historique et l'école philosophique[2], entre Savigny et Thibaut.

Savigny, très hostile au travail de codification qui venait de s'ac-

1. Cuq, *Institutions juridiques des Romains*, t. I, p. 23.
2. Sur cette polémique, V. Lerminier, *Introduction générale à l'étude du droit*, 1829, p. 243 et sq. — Capitant, *Introduction à l'étude du droit civil*, 2e édit., 1904, p. 51.

complir en France, voyait dans les Codes un obstacle au libre développement du droit[1]. Le droit est la résultante des idées et des besoins d'un peuple : par suite, il doit subir l'influence des changements auxquels est soumise la vie sociale. Seules, les coutumes peuvent se plier à ces variations incessantes et rester en harmonie avec les mœurs et les besoins du milieu dans lequel elles se développent. La rédaction des lois et plus encore leur codification présentent un double inconvénient. Elle dénature le droit, en en faisant trop souvent l'expression de la volonté arbitraire du législateur. Elle le fixe à l'état où il se trouve au moment où on le codifie : ainsi elle l'immobilise et s'oppose à ses progrès.

Au contraire, l'école philosophique considérait la rédaction officielle de la loi comme une garantie nécessaire pour ceux qui doivent obéissance à cette loi ou qui peuvent être appelés à l'invoquer[2]. Les usages, en effet, sont incertains et difficiles à constater. Le plaideur est obligé de recourir à des enquêtes interminables et ruineuses pour établir l'existence d'une coutume contestée, et souvent ces enquêtes aboutissent à des résultats contrdictoires. Insécurité du justiciable, arbitraire du juge, qui peut à son gré faire la loi sous prétexte de l'appliquer, — voilà les inconvénients inséparables du système coutumier, inconvénients auxquels la codification seule peut remédier.

Aujourd'hui la question ne se discute plus, et l'opinion s'est prononcée. De part et d'autre on avait commis d'évidentes exagérations[3]. — On s'accorde à reconnaître que l'unité législative et la fixité de la loi sont de grands avantages pour un peuple, et que ces avantages l'emportent de beaucoup sur les inconvénients possibles d'une codification. Ces inconvénients d'ailleurs peuvent être très atténués, si l'on tient compte de certaines critiques justifiées de l'École historique. L'École historique avait raison de dire qu'une législation doit être l'expression des besoins sociaux et non pas l'œuvre arbitraire d'un législateur, mais cela n'implique pas qu'on doit s'en tenir nécessairement au système des coutumes. Cela prouve uniquement qu'un code ne s'improvise pas, et qu'en rédigeant officiellement la loi, on est tenu de l'adapter au milieu pour laquelle

1. *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 1814.
2. Thibaut, *Über die Nothwendigkeit eines allgmeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, 1814.
3. V. Glasson, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1886, t. II, p. 155.

elle est faite, en s'inspirant tout à la fois des institutions anciennes et des nécessités du temps présent. De même, un code n'est pas nécessairement immuable : il peut être soumis à des revisions périodiques ; il ne doit pas tout prévoir et tout régler. S'il laisse une place à l'action créatrice de la pratique, qui cherche et trouve elle-même le moyen de donner satisfaction à des besoins nouveaux, s'il peut être incessamment complété par la jurisprudence, on ne peut pas dire qu'il s'oppose au progrès de la science.

« C'est en ce sens et dans cette mesure qu'a triomphé le système de la codification[1] » : ces réserves faites, on peut dire qu'il tend à prévaloir partout. Tous les États qui se sont constitués de notre temps, en se réclamant du principe des nationalités, ont voulu compléter leur unité politique par l'unité législative. Cette unité est réalisée en Italie depuis 1866 : en Allemagne, le nouveau code civil promulgué depuis 1896 est entré en application le 1er janvier 1900. En Suisse, le projet de Code civil est soumis aux délibérations de l'Assemblée fédérale. En Angleterre, où le fond de la législation est resté coutumier, on voit constamment d'importantes modifications réalisées dans le droit privé par une intervention législative. A defaut de codification, on opère des *consolidations*, qui, pour des matières déterminées, ont pour but et pour résultat de fixer et de simplifier des lois ou coutumes antérieures.

En France, la majeure partie de notre législation a été codifiée sous le consulat et le premier empire. Nos Codes sont au nombre de huit : le plus important est le Code civil promulgué en 1804, qui détermine la condition des personnes dans l'État et la famille, leur capacité, et leurs droits pécuniaires. Toutes les matières du droit ont été codifiées, à l'exception du droit administratif, dont la codification, à raison de la solidarité qui existe chez nous entre l'administration et la politique et du grand nombre de principes qui seraient remis en question, ne parait pas prochaine.

I

Un siècle s'est écoulé depuis que cette œuvre de codification s'est accomplie. Ne convient-il pas de la reprendre à nouveau, d'entreprendre une revision générale de notre droit privé? La question est

1. Glasson, *loc. cit.*, p. 155.

aujourd'hui posée : mais ce n'est pas celle qui doit nous arrêter, et sur laquelle je désirerais spécialement appeler votre attention. J'ai déjà dit que je voulais vous amener à constater que la codification n'a pas pu tarir toutes les autres sources du droit. Un code ne peut pas être la loi unique et immuable d'un pays.

Et d'abord il ne parvient jamais à supprimer absolument le passé. Quelles que soient les formules d'abrogation, si larges et générales qu'on puisse les supposer, elles laissent toujours subsister des parties du droit antérieur, par exemple, des dispositions applicables aux matières qui n'ont pas été réglées. Les juristes qui participent à l'application des lois subissent l'influence de leur éducation et s'efforcent, consciemment ou inconsciemment, de maintenir dans la législation une certaine continuité. En second lieu, l'action législative ne s'arrête jamais complètement. Il peut y avoir après l'apparition d'un code une période de lassitude ou d'illusion. Mais la nécessité amène le législateur à remanier son œuvre : ces retouches et ces changements ne se comptent plus. Tantôt on incorpore les modifications dans le code lui-même, tantôt on promulgue des lois particulières : ainsi s'est élaborée toute une législation postérieure au Code civil. Dans tous ces cas, le procédé reste le même : la loi est écrite, elle est l'expression de la volonté formelle du pouvoir souverain.

Mais cette souveraineté elle-même est moins effective qu'on ne pourrait le croire.

Un grand nombre de lois oubliées ou méconnues subsistent comme une lettre morte. L'action du droit écrit est limitée. La loi ne peut se passer de l'adhésion de ceux auxquels elle s'applique ; et cette adhésion implique qu'elle s'impose à leur raison et leur conscience. Tantôt le législateur devance l'opinion, qui reste indifférente ou hostile : des lois excellentes sur l'hygiène, la répression de l'ivresse, les mauvais traitements envers les animaux ne s'appliquent pas ou s'appliquent mal. Parfois aussi c'est l'opinion qui a raison contre le législateur : la loi est injuste ou arbitraire ; la résistance d'une petite minorité énergique, agissante, suffit à la mettre en échec.

Ainsi le droit écrit n'est pas tout et ne peut pas tout. D'autres sources du droit se font jour nécessairement : on peut leur opposer des obstacles, ou leur faciliter la voie : on ne parvient jamais à les tarir, à les aveugler complètement.

Nous pouvons nous en rendre compte en observant quelques-unes

de ces sources : jurisprudence, pratiques coutumières, opinions et doctrine des auteurs.

II

On donne le nom de *Jurisprudence* à l'interprétation judiciaire de la loi. En principe, l'autorité d'une décision judiciaire se limite au seul cas envisagé par le juge qui a rendu cette décision. « Il est défendu aux juges, dit l'article 5 du Code civil, de prononcer par voie de disposition générale et réglementaire. » On a voulu par cette disposition prohiber les anciens arrêts de règlement, ceux par lesquels les Parlements déclaraient d'avance et d'une manière générale comment ils jugeraient à l'avenir telle question de droit, lorsqu'elle se poserait devant eux. Cet usage, qui rappelle celui du préteur romain publiant un édit, semblait une usurpation du pouvoir législatif. Ainsi, l'autorité des arrêts n'est pas susceptible d'être généralisée. Les Jugements, disait le juriconsulte Bugnet, ne sont bons que pour ceux qui les obtiennent et seulement dans la cause où ils sont obtenus. Un tribunal n'est donc lié ni par ses décisions antérieures, ni à plus forte raison par celle des autres tribunaux.

Cependant, ces principes ne sauraient empêcher deux choses : la première, c'est la tendance instinctive des corps constitués « à se créer une tradition [1] », à conformer leur conduite future à leur conduite passée. Quand on a pris parti sur une question, et qu'elle se présente de nouveau, on est prédisposé à la trancher de la même manière; on ne se déjuge pas facilement. C'est la loi du moindre effort : on s'épargne une peine, en même temps qu'on évite de se mettre en contradiction avec soi-même.

En second lieu, l'autorité conférée à la Cour de Cassation tend à constituer une unité de jurisprudence. La Cour de Cassation, en principe, ne juge que le droit : elle ne donne pas de solution aux procès, elle se borne à casser les arrêts qu'elle estime contraires à la loi : mais, après deux cassations, la juridiction à laquelle est renvoyé l'examen de l'affaire doit se conformer, quant au point de droit, à la décision rendue par la Cour de Cassation, toutes chambres réunies. Les arrêts, par cela même, prennent une autorité prépondérante : lorsqu'un plaideur peut invoquer une décision antérieure

1. M. Planiol, *Traité de dr. civil*, 3e édit., t. I, p. 46.

pour appuyer sa prétention, le juge de première instance ou d'appel incline à lui donner raison, puisque la Cour de Cassation peut, en définitive, faire prévaloir son opinion, en cassant tous les jugements consacrant une opinion contraire.

On s'explique donc aisément que la jurisprudence tende à se fixer et s'unifier. Peut-être est-il plus difficile de comprendre que des décisions isolées puissent être érigées en systèmes. Comment établir une relation entre des décisions d'espèces, rendues par les Tribunaux différents, alors que le juge n'entendait résoudre que le cas qui lui était soumis. C'est pourtant un fait d'expérience, qu'une certaine similitude, une certaine communauté de tendances se dégagent au bout d'un certain temps d'efforts même dispersés, appliqués à la même œuvre. « Toutes les fois que les hommes d'une même race [1], d'une même époque, d'une même éducation se livrent à un même travail d'une façon durable, qu'ils agissent par groupes ou isolément, il arrive qu'en fin de compte, *in the long run*, comme disent les Anglais, leurs efforts dispersés produisent des résultats concordants et homogènes. C'est ainsi que toute période historique, suffisamment tranchée, arrive à avoir son style, non seulement dans la littérature et les beaux-arts, mais aussi dans le mobilier et le costume.... C'est ainsi, toutes proportions gardées, que la jurisprudence des tribunaux français est arrivée, personne ne le conteste aujourd'hui, à former un système logique, et à fournir une interprétation harmonique du Code Civil. »

Il faut d'ailleurs ajouter que la doctrine, — on entend par là l'opinion des juristes, — facilite singulièrement cette œuvre de systématisation. Elle coordonne les solutions fournies par la pratique ; elle donne à son action longtemps indécise, un peu inconsciente, une sorte de cohésion ; elle la règle et la fortifie.

Nous n'avons pas la pensée d'exposer ici l'œuvre et les procédés de cette jurisprudence [2], de montrer comment elle s'est attachée dans certains cas à reprendre et développer des traditions anciennes, comment elle a dû dans d'autres cas suppléer au silence de la loi en créant une œuvre nouvelle, comment enfin elle a préparé ou réalisé des réformes en consacrant les conséquences d'un principe de

1. Esmein, La Jurisprudence et la doctrine, *Revue trimestrielle de droit civil*, 1902, p. 9.
2. Conf. Saleilles, *Le Code civil et la méthode historique, Livre du Centenaire du Code civil*, p. 123.

justice ou en réagissant contre des règles étroites ou surannées.

Bornons-nous à citer deux exemples : le contrôle judiciaire de la puissance paternelle, et les atténuations apportées à la prohibition de la recherche de la paternité.

En matière de puissance paternelle, une lutte, qui se poursuivait depuis longtemps entre deux conceptions, s'est achevée par le triomphe de l'une d'elles. La puissance paternelle a cessé d'être un droit établi en faveur et dans l'intérêt de celui qui l'exerce : elle est devenue un simple pouvoir de protection, un moyen pour le père de remplir ses devoirs envers l'enfant. Le Code civil n'a fait que poser le principe : mais ce principe contenait en lui une secrète puissance d'action. Cette action s'est exercée à la fois sur le législateur et sur le juge. Des lois postérieures sont venues préciser les devoirs des parents, établir les sanctions qui manquaient. Mais bien avant que ces réformes fussent accomplies, les Tribunaux se reconnaissaient un droit de contrôle sur l'exercice de l'autorité paternelle; ils intervenaient toutes les fois qu'il y avait abus, lorsque le père manquait à ses devoirs ou détournait de son but le pouvoir qui lui appartenait. Ainsi, entre le père et les ascendants d'un enfant, il existe un dissentiment, une cause quelconque d'inimitié. La puissance paternelle, dans ces conditions, va fournir à celui qui en est investi un moyen d'atteindre cruellement ses adversaires. Sans que l'intérêt du mineur puisse être invoqué pour justifier de pareilles mesures, le père interdira toutes relations entre les aïeux et les enfants. Les Tribunaux, dans ces sortes de cas, n'ont pas refusé d'intervenir; ils n'ont pas admis que le père pouvait dire : « Je ne dois compte à personne de ma conduite, ni des motifs qui l'ont dictée ». Sur la portée des dispositions qu'il convient de prendre, il peut y avoir des doutes; mais le droit d'intervention aujourd'hui n'est plus contesté. Les Tribunaux sont juges des motifs que le père peut avoir pour interdire à ses enfants toutes relations avec d'autres parents. De même, avant la loi du 24 juillet 1889, le père indigne n'encourait aucune déchéance : l'autorité paternelle subsistait dans des cas où l'indignité des parents était cependant manifeste. Des parents condamnés pour avoir maltraité ou séquestré leurs enfants, pour avoir contrevenu à plusieurs reprises et de la façon la plus grave à la loi sur le travail des mineurs dans l'industrie, conservaient tous leurs droits en dépit de ces condamnations. Eh bien, dans tous ces cas, les Tribunaux, sans nier ouvertement le droit du père, sans prononcer

aucune déchéance, revendiquaient leur pouvoir de contrôle, et prenaient les mesures nécessaires pour sauvegarder le droit de l'enfant. On suspendait le droit de garde, on décidait, par exemple, que l'enfant serait confié à sa mère, ou même à une tierce personne[1].

La jurisprudence ne fait ici que dégager les conséquences d'un principe posé par la loi : nous allons la voir procéder tout autrement lorsqu'elle se trouve en présence d'une règle injuste, dont elle essaie d'atténuer les effets.

Dans son ensemble le système du Code sur la preuve de la filiation naturelle peut se résumer de la façon suivante. Il n'y a de rapport de droit entre l'enfant naturel et ses parents, qu'autant que ceux-ci l'ont volontairement reconnu. A défaut de reconnaissance volontaire, toute recherche est interdite contre le père[2]; la recherche judiciaire est permise contre la mère, mais subordonnée à certaines conditions qui rendent le succès difficile[3].

En édictant cette prohibition de la recherche de la paternité, la loi prend parti contre la morale, entre en lutte ouverte avec elle. La réprobation qu'elle a suscitée s'est traduite non seulement par de nombreuses tentatives de réforme législative, mais aussi par une influence marquée sur la Jurisprudence. De nombreux arrêts ont admis 1° la validité de l'engagement pris par le séducteur de subvenir aux frais d'entretien de l'enfant[4]; 2° le droit pour la femme séduite et abandonnée d'obtenir du séducteur une réparation pécuniaire[5]. Comment de telles solutions peuvent-elles se concilier avec l'article 340? Les Tribunaux, en prononçant des condamnations, se gardent bien de considérer le fait de la paternité comme établi. Dans le premier cas, lorsqu'il y a un engagement pris, ils constatent simplement que cet engagement a une cause valable. Le juge n'a pas à rechercher si le séducteur est le père de l'enfant : il lui suffit de constater qu'il a cru avoir des devoirs à remplir : cette croyance

1. Cassation, 3 mars 1856. *Dalloz*, 56, 1re p., page 290.

2. *Art. 340* C. c. : La recherche de la paternité est interdite. Dans le cas d'enlèvement, lorsque l'époque de cet enlèvement se rapportera à celle de la conception, le ravisseur pourra être, sur la demande des parties intéressées, déclaré père de l'enfant.

3. *Art. 341* : La recherche de la maternité est admise. L'enfant qui réclamera sa mère sera tenu de prouver qu'il est identiquement le même que l'enfant dont elle est accouchée.

Il ne sera reçu à faire cette preuve par témoins, que lorsqu'il aura déjà un commencement de preuve par écrit.

4. Cass., 3 avril 1882. *Dalloz*, 82, I, 250.

5. Dijon, 10 février et 27 mai 1892. *Sirey*, 92, II, 197.

sert de cause licite à son obligation. Dans le second cas, en agissant contre le séducteur, on fonde l'action sur ce principe très général que chacun doit réparer le dommage causé par sa faute : ce principe est sanctionné par un texte, l'art 1383.

En réalité, on ne peut pas s'y tromper. Ces décisions, de quelque façon qu'on les explique, sont des tempéraments apportés à la rigueur et à l'injustice de la loi. Par cela même, le juge se sent en quelque sorte arrêté, embarrassé. La protection, qu'en conscience il ne croit pas pouvoir refuser, a toujours quelque chose d'incomplet, d'incertain, d'exceptionnel. On admet communément que le seul fait de la séduction même suivie de grossesse ne suffit pas, il faut qu'elle soit accompagnée de certaines circonstances : abus d'autorité, promesse de mariage[1]. Si l'on allègue qu'il y a eu promesse de mariage, il faut l'établir par preuve écrite ou tout au moins pouvoir invoquer un commencement de preuve par écrit. Quelques rares décisions[2] ont admis qu'une réparation pouvait être due, quoiqu'il n'y eut pas eu séduction : l'absence de séduction rend la faute commune ; elle atténue la responsabilité, mais ne la supprime pas.

Nous ne pouvons pas nous permettre de multiplier les exemples : il en faudrait beaucoup d'autres pour montrer toute la portée de cette action créatrice ou réformatrice de la jurisprudence, — tout le parti qu'elle a tiré de certaines théories, celles de la cause, de l'ordre public, de la responsabilité des fautes. Il convient du moins d'observer que cette jurisprudence n'est pas le fait d'une magistrature envahissante, décidée à sortir de son rôle, à lutter contre la loi. Le sentiment du corps judiciaire n'est pas hostile à la loi ; on pourrait même dire que, s'il y a dans la loi un reste de privilège, une part de préjugés, d'esprit de classe, le plus souvent les magistrats partagent ces préjugés et s'inspirent du même esprit. Ils ont subi pourtant la pression des faits. On en trouverait la preuve saisissante dans la jurisprudence administrative. Le conseil d'État, qui l'a créée, a toujours été composé de hauts fonctionnaires, amis du Pouvoir et ne s'indignant pas volontiers contre les procédés abusifs de la politique : ce sont cependant les mêmes hommes qui ont réprimé ces abus, — endigué, resserré le domaine de la raison d'État. C'est qu'en effet, par la force des choses, le juge « arbitre de l'application

1. Cass. 25 février 1890 ; *Sirey*, 93, I, 423.
2. Tribunal de Gray, 5 juin 1902, *Revue critique de législation*, 1903, p. 12.

de la loi aux espèces individuelles [1] », sera toujours un agent d'adaptation, de modification du droit.

III

« Les conventions légalement formées, dit un article du Code civil (1134), tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites. » Ainsi, nous sommes obligés, non seulement par la loi, mais par les conventions que nous avons signées. Quand nous nous assurons, quand nous faisons un contrat de mariage, un contrat d'édition, quand nous prenons un billet de chemin de fer, nous contractons et nous nous obligeons. Souvent nous ne prêtons pas une grande attention aux clauses de cette convention; nous les subissons sans discussion possible : ce qui n'empêche pas que, le cas échéant, on pourra nous les opposer. Habituellement, ces conventions ne sont pas l'œuvre directe des parties; celles-ci les doivent à l'usage, à l'intervention ou aux conseils des praticiens. Les clauses d'un acte reproduites dans un autre deviendront de style; on finira par les supposer, en cas de silence et d'oubli; un jour viendra où la loi à son tour adoptera ces clauses et les insérera dans les modèles de contrats, auxquels les parties sont censées se référer toutes les fois qu'elles n'ont pas exprimé de volonté contraire. La pratique coutumière aura donc ajouté quelque chose à la loi : dans d'autres cas, elle l'aura peu à peu détruite, abrogée. Beaucoup de dispositions gênantes sont éludées ou contredites par les parties. Il n'y a qu'une seule limite à cette liberté des actes juridiques, c'est le respect de l'ordre public et des bonnes mœurs que le Code n'a pas définis [2].

Voilà bien, comme on l'a dit, « l'organe de la coutume rêvé par Savigny ». Le praticien, le notaire particulièrement, devient l'auxiliaire ou l'adversaire de la loi; il la complète, l'améliore, ou la traite en ennemie et permet aux parties de se soustraire à ses prescriptions. Grâce à lui, telle institution défectueuse cesse d'être nuisible, ou tout au moins de l'être trop. Ainsi notre régime foncier est mal conçu et mal organisé; il n'existe aucun moyen légal de savoir si telle personne est vraiment propriétaire de la maison qu'elle offre

1. Saleilles, *Le Code civil et la méthode historique*, *loc. cit.*, p. 126.
2. *Art. 6* C. c. : « On ne peut déroger par des conventions particulières aux lois qui intéressent l'ordre public et les bonnes mœurs. »
3. Saleilles, *loc. cit.*, p. 105.

d'aliéner. Cependant les évictions et les revendications sont rares grâce à l'intervention et à l'expérience des notaires. Le sort d'un régime nuptial dans une région déterminée dépend, en partie, de l'attitude des hommes d'affaires : s'ils le redoutent, ils chercheront des armes contre lui et finiront par en avoir raison. S'ils l'adoptent, ils viseront à l'améliorer, le rendront plus sûr et plus facile.

Nous citerons de cette action de la pratique coutumière un seul exemple, un peu spécial mais pourtant caractéristique, — la subrogation à l'hypothèque légale de la femme mariée.

L'hypothèque légale sur les biens du mari est une garantie donnée à la femme pour le recouvrement de sa dot et l'exercice de ses reprises. Au cours du mariage, on ne sent pas bien l'utilité de cette protection : elle n'est qu'éventuelle, et l'on est porté à supposer que la femme réalisera ses droits sans recourir à cette garantie. En attendant, l'hypothèque est une gêne pour les époux, pour le mari particulièrement, dont elle paralyse le crédit. On a donc cherché à la faire dévier de son but, à la capter comme une force hostile susceptible d'être utilisée. La subrogation au bénéfice de l'hypothèque légale est le moyen à l'aide duquel on a reconstitué le crédit du mari paralysé par cette même hypothèque. La pratique a pour ainsi dire retourné contre la femme l'avantage que la loi avait voulu lui conférer. Et c'est un fait bien connu, que personne ne veut traiter avec un homme marié sans demander l'intervention et la renonciation de sa femme[1].

IV

Le droit romain impérial attribuait un caractère officiel à certains jurisconsultes investis du *jus publice respondendi*. Leurs consultations jouissaient d'une autorité particulière : à certaines conditions, elles acquéraient force de loi[2].

1. « Je crois que les hommes pratiques qui se trouvent dans cette commission seront de mon avis : pour toute femme qui n'est pas mariée sous le régime dotal, le résultat le plus clair de l'hypothèque légale, c'est que la femme est ruinée, toutes les fois que le mari se ruine. » Procès verbaux de la commission extraparlementaire du cadastre. Observations de M. Bufnoir, t. I, p. 258. — Nous ne parlons pas du rôle de la coutume en droit public : il serait facile de montrer que son importance n'est pas moindre. Il suffit d'observer que notre Constitution reste en grande partie coutumière : c'est la coutume qui a réduit les pouvoirs du Président de la République et exagéré ceux des ministres, dont il est à peine fait mention dans la Constitution.

2. « Responsa prudentium sunt sententiæ et opiniones eorum quibus permissum est jura condere. » (*Inst. Gaius*, I, 7.)

Il n'y a plus rien de semblable à notre époque : les juristes sont aujourd'hui des écrivains comme les autres, discutant des idées, défendant des thèses. Leurs opinions ne s'imposent dans aucun cas : le législateur et le juge peuvent n'en tenir aucun compte, les négliger, les ignorer. Elles ne sont pas cependant sans avoir, en fait, une certaine influence, mais qui s'apprécie difficilement.

Tous ceux qui écrivent sur le droit ont toujours revendiqué au regard de la loi et des arrêts un droit de libre examen, de libre critique. Le respect de la loi dans un pays libre n'interdit pas de la discuter et de la désapprouver. Le respect de la chose jugée n'implique pas une adhésion forcée à la sentence du juge. Les décisions publiées dans les Recueils judiciaires sont accompagnées de notes, de dissertations parfois très importantes, et donnent lieu dans des Revues à des examens critiques. La solution et la doctrine de l'arrêt sont appréciées, discutées avec une entière indépendance. Alors même que le juge resterait indifférent à ces critiques, elles peuvent n'être pas sans portée. Elles fourniront les arguments des pourvois, se retrouveront dans les mémoires et les plaidoiries d'avocats. Ceux-ci n'ont plus l'habitude de plaider longuement le point de droit : ils s'attachent avant tout à l'exposé des faits. On incline à remplacer la discussion des questions controversées par une énumération d'opinions et d'arrêts. On sait que le juge, qui va prendre la responsabilité d'une décision, a besoin d'être rassuré et s'attache plus volontiers à la solution défendue par un auteur, dont le nom fait autorité.

Il convient pourtant d'observer qu'il y eut pendant longtemps entre la doctrine et la jurisprudence une grande opposition de tendances[1]. Les Tribunaux statuant sur des cas particuliers comptaient davantage avec les faits contingents, les exigences de l'équité et de la pratique. La Doctrine, plus systématique, exagérait la part de l'élément logique. Dans les anciens livres de droit, on opposait souvent la solution des auteurs à celle de la jurisprudence. Les professeurs négligeaient de citer des arrêts, et volontiers ne voyaient dans la pratique qu'un compromis, une déformation arbitraire de la loi. Parfois toute la doctrine se passionnait, et sur une question engageait une lutte prolongée dans bien des cas, la jurisprudence résistait, mais on peut citer aussi des revirements mémorables[2], que la doctrine comptait comme des succès.

1. Esmein, *La Jurisprudence et la doctrine*, *loc. cit.*, p. 9.
2. Dans la question du cumul de la quotité disponible et de la réserve,

Aujourd'hui, cette opposition a presque entièrement disparu : entre la doctrine et la jurisprudence tend plutôt à s'établir une sorte de collaboration. Sans abdiquer leurs droits de critique, les auteurs s'attachent à raisonner la jurisprudence beaucoup plus qu'à la discuter. On la considère comme une source complémentaire du droit, comme une histoire du droit qui se fait sous nos yeux. Et même, au lieu de la suivre de loin, certains juristes ont plutôt l'ambition de la devancer et d'éclairer sa route, d'élargir ou de frayer la voie dans laquelle elle hésite à s'engager [1].

Sans prétendre faire ici l'histoire de la doctrine, de sa contribution au progrès du droit, je voudrais dire un mot seulement de sa méthode et des tendances qui se sont accusées au cours de ces dernières années.

M. Geny, dans un livre [2], qui a le rare mérite d'avoir en grande partie inspiré ou provoqué ce mouvement d'idées, a fait l'analyse critique des méthodes d'interprétation juridique. Les deux traits caractéristiques de la méthode traditionnelle lui paraissent être l'exagération de l'élément légal et l'abus des abstractions logiques.

On exagère l'élément légal en prétendant rattacher à la loi écrite les solutions de toutes les questions qni peuvent se présenter. Le juriste raisonne sur les données fournies par le législateur, qui est censé avoir tout prévu, tout réglé. Cette prévision n'est pas expresse : il est bien évident qu'on ne pouvait pas concevoir toutes les hypothèses susceptibles de se présenter. Mais les décisions indiquées par les textes s'expliquent par une idée, un principe directeur. C'est ce principe que l'interprète doit découvrir : son rôle est d'en dégager toutes les conséquences.

Le danger de ce procédé, c'est qu'il paralyse le progrès, et ne respecte la loi qu'en apparence. Le commentateur, en croyant se borner au rôle d'interprète, en réalité, crée ses propres principes, et les prête au législateur pour leur donner force de loi.

L'abus de l'élément logique n'a pas un moindre inconvénient. Le jurisconsulte n'est plus qu'un raisonneur sacrifiant tout à la logique, sans s'inquiéter de savoir si la solution à laquelle il arrive est inique

l'arrêt des Chambres réunies de la Cour de Cassation du 27 novembre 1863 (*Dalloz*, 64, I, 5.) ; dans la question des reprises de la femme commune l'arrêt de Cassation du 16 janvier 1858 (*Dalloz*, 58, I, 5).

1. V. Saleilles, École historique et droit naturel, *Rev. de dr. civil*, 1902, p. 104.

2. *Méthode d'interprétation et Sources en droit privé positif*, Paris, 1899.

ou absurde. Il perd le sens du juste et de l'injuste, de ce qui est humain et de ce qui ne l'est pas. Les constructions logiques finissent par devenir une sorte d'*idola fori* : le législateur lui-même n'a pas le courage d'y toucher [1].

Sans chercher à dissimuler les conséquences mauvaises de cette méthode, il faut observer cependant qu'elle n'a pas eu tous les inconvénients qu'elle devait et pouvait avoir. Les résultats ont été le plus souvent atténués, corrigés par les qualités de ceux qui la pratiquaient, par leur esprit d'équité, leur modération, leur sens pratique. Les juristes n'ont pas échappé à l'influence de leur temps; ils ont emprunté à l'histoire et aux autres sciences sociales la méthode d'observation. Ils ont compris la nécessité de se renseigner sur la réalité, de s'instruire par les enquêtes, les consultations d'intéressés, les statistiques. On aperçoit aujourd'hui les imperfections et les injustices de la loi; on ne se livre plus à la toute-puissance de la logique; on pèse la conséquence du parti qu'on adopte; on a davantage le sentiment de sa responsabilité.

Il y a donc une part d'exagération dans les critiques adressées à la méthode traditionnelle, mais il y a aussi une part d'incontestable vérité.

Pour échapper aux conséquences de cette méthode, peut-être suffit-il de vouloir les éviter, et de l'appliquer avec mesure. Mais la plupart de ceux qui ont signalé ces dangers les considèrent comme inhérents à la méthode elle-même et croient nécessaire de la condamner et de l'abandonner. La nouvelle École a pris pour devise : « Par le Code civil, au delà du Code civil »; mais dans cette École même on peut distinguer deux tendances, deux conceptions particulières, celle de Saleilles, celle de Geny, la théorie de l'*adaptation* et celle de la *libre recherche*.

La première estime avant tout que l'interprétation des lois ne consiste pas à découvrir les intentions secrètes de ceux qui les ont faites [2], l'interprète « ne doit pas s'attacher à rechercher obstinément la pensée du Code en rédigeant tel ou tel article; il doit se demander ce qu'elle serait si le même article était aujourd'hui rédigé par

1. Ainsi, au moment du vote de la loi du 1er juillet 1901 sur les associations, la théorie de la personnalité civile envisagée comme une concession expresse de l'Etat conservait son influence sur le législateur, au moment où la science juridique tendait à l'abandonner.

2. Saleilles, *De la déclaration de volonté*, p. 213, n° 43.

eux »[1]. La loi n'est pas immuable : elle est l'expression de la conscience sociale; elle évolue comme cette conscience elle-même. Le juge a pour mission de constater cette transformation, « d'adapter libéralement, humainement, le texte aux réalités et aux exigences de la vie moderne[2] ». Le danger, c'est évidemment l'arbitraire du juge ; les partisans de cette méthode le savent et veulent s'en préserver. Ils n'entendent pas que le juge puisse à son gré appliquer ou ne pas appliquer la loi : il doit l'appliquer toute les fois qu'elle est impérative et claire; dans aucun cas, il n'est autorisé à faire l'application de ses conceptions personnelles et purement subjectives. Pour qu'une conception puisse être prise en considération, il faut qu'elle se soit déjà réalisée objectivement, qu'elle soit sanctionnée par des lois postérieures, ou tout au moins acceptée par la conscience juridique collective : ce qui équivaut à dire, que l'interprète ne peut considérer une disposition comme blâmable, abusive, qu'autant que l'opinion moyenne la considère comme telle.

La doctrine de la libre recherche est à la fois plus restrictive et plus hardie. Elle est plus restrictive, car elle n'admet pas que l'interprète puisse donner à des dispositions légales une portée dépassant les prévisions et les intentions de ceux qui les ont rédigées. Il faut que les lois soient appliquées strictement. Mais on doit considérer qu'à côté de la loi écrite, il y a d'autres sources du droit, coutumes, traditions, libre recherche scientifique. On restreint l'action du juriste en matière d'interprétation proprement dite, mais on ouvre un autre domaine à son activité.

Ce domaine n'est-il pas plus restreint qu'on ne le croit? — Est-il permis d'espérer qu'on puisse, par voie d'adaptation, ou de libre recherche, renouveler toute une législation vieillie, sans recourir à l'interprétation législative. Nous avons dit ailleurs que nous ne le pensions pas[3].

Actuellement, je ne prétends tirer des aperçus qui précèdent aucune conclusion générale. J'ai voulu seulement signaler un certain nombre de constatations que je livre à vos réflexions. C'est un premier fait que la loi écrite n'est pas à elle seule tout le droit : c'en est un autre que l'œuvre du juriste ne consiste pas uniquement

1. *Centenaire du Code civil*, Discours de M. Ballot-Beaupré, premier président de la Cour de Cassation, p. 27.
2. Ballot-Beaupré, *loc. cit.*, p. 27.
3. Charmont et Chausse, *Les Interprètes du Code civil. Livre du centenaire du Code civil*, t. I, p. 172.

dans la comparaison et l'interprétation des textes. La méthode purement déductive ne lui suffit plus; l'observation, la connaissance des autres sciences sociales, la conscience de sa responsabilité lui deviennent plus nécessaires [1].

On pourrait se demander si cet élargissement des méthodes n'est pas lui-même un fait très général, commun à toutes les disciplines [2], histoire, littérature, philosophie. Le rationalisme n'est-il pas moins dogmatique, plus défiant de lui-même, plus en contact avec la vie qu'il ne l'était il y a cent ans? C'est une question à laquelle, mieux que moi, vous pourriez répondre.

J. CHARMONT.

1. Conf. Saleilles, Les méthodes d'enseignement du droit et l'éducation intellectuelle de la jeunesse, *Rev. de l'Enseign.*, 1902, t. II, p. 312.
2. Conf. Geny, *De la notion de droit positif à la veille du XX^e siècle*, p. 14.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
ORNIA

LA PROPOSITION ET LE SYLLOGISME

I

Division et subdivision des propositions.

Je voudrais avant tout que l'on fit deux genres distincts, de propositions telles que celles-ci : d'une part : « Pierre est homme; tout homme est mortel; tous les membres de cette famille sont instruits » : de l'autre : « Pierre est fils de Paul; Fontainebleau est moins grand que Versailles; Philippe le Bel a régné après Philippe Auguste; Orléans est au sud de Paris, etc. ».

Toutes ces propositions sont également composées de deux termes : mais la valeur de ces termes et le rapport qui les unit diffèrent profondément des premières aux dernières.

Les deux termes, dans chacune des premières, sont un sujet et un prédicat, le sujet représentant partout un ou plusieurs êtres, et le prédicat, une manière d'être inhérente à ces êtres. Ainsi les mots « mortel » et « instruit » expriment la qualité commune, l'un, de tous les hommes, l'autre, de tous les membres d'une certaine famille. « Homme », dans le premier exemple, où il est prédicat, a la valeur d'un adjectif, et représente, non un être humain, mais la qualité d'homme qui appartient à Pierre. Si « homme », dans cet exemple, représentait un être humain, cet être ne pourrait être que Pierre lui-même, et le prédicat ne serait qu'une inutile répétition du sujet.

Pour beaucoup de logiciens, le prédicat d'une proposition ne représente, ni un être, ni une manière d'être, mais une classe, dans laquelle on range (ou dont on exclut) l'être ou les êtres représentés par le sujet. — Sans doute il y a des cas, en histoire naturelle par exemple, où l'objet que l'on se propose en parlant d'un être, est de le classer. Mais lorsqu'on dit d'un certain nombre de personnes qu'elles

sont instruites, on est fort loin de penser que les êtres instruits forment une classe, et que ces personnes en fassent partie. « Mortel » était réellement, dans la pensée des anciens, le nom d'une classe d'êtres, opposée à celle des immortels : mais ce mot ne réveille plus aujourd'hui que l'idée d'une condition imposée par la nature à tous les êtres vivants. Une remarque suffit d'ailleurs pour renverser cette théorie : c'est que, pour ranger un être dans une classe plutôt que dans une autre, il faut avoir une raison, et que cette raison ne peut être qu'une manière d'être qui lui soit commune avec les autres membres de cette classe. Avant de mettre Pierre au nombre des hommes, il faut avoir reconnu qu'il porte en lui-même le caractère de l'homme. Or c'est précisément ce qu'on exprime en disant qu'il est homme. On conclura ensuite de là, si l'on veut, qu'il est au nombre des hommes : et c'est ce qu'on exprimera en disant, non plus qu'il est homme, mais qu'il est *un* homme.

Quels sont maintenant les termes dans une proposition telle que « Pierre est fils de Paul », ou « Fontainebleau est moins grand que Versailles »? La réponse, pour tout esprit non prévenu, est que ces termes sont « Pierre » et « Paul », dans un exemple, « Versailles » et « Fontainebleau », dans l'autre : car ce sont bien ces deux hommes et ces deux villes que l'on entend, de part et d'autre, mettre en rapport. Mais, de ces deux termes, on ne peut pas dire que le second soit prédicat du premier : car Paul n'est pas inhérent à Pierre, ni Versailles à Fontainebleau, à titre de qualité ou de détermination quelconque. La vérité est plutôt que ces sortes de propositions n'ont pas de prédicat et ne se composent que de sujets, puisque les deux termes y représentent également des êtres. — Mais alors, entre ces deux termes, quel peut être le rapport? — Celui même qu'expriment les mots qui les relient l'un à l'autre et qui constituent ici la véritable copule : Pierre est l'effet dont Paul est la cause : Versailles est, à l'égard de Fontainebleau, un terme de comparaison au point de vue de la grandeur. Il n'y a pas de nécessité à ce qu'une proposition exprime toujours un rapport d'inhérence : elle peut tout aussi bien exprimer un rapport de causalité, d'égalité ou d'inégalité dans le nombre ou dans la grandeur, de succession, de situation géographique, etc.

On a cru longtemps que tous ces rapports pouvaient et devaient se résoudre en rapports d'inhérence. Il n'y a, pensait-on, qu'une copule possible, le mot « est », signe de l'affirmation : et lorsqu'on

dit que Pierre est fils de Paul, ou que Fontainebleau est moins grand que Versailles, « fils de » forme avec « Paul », et « moins grand que », avec « Versailles », un prédicat, du genre de ceux que l'on appelle complexes. N'affirme-t-on pas réellement de Fontainebleau qu'il est moins grand que Versailles, comme on en affirme qu'il est sain et agréable à habiter? — Oui, mais « moins grand que Versailles » n'est pas, comme « sain » ou « agréable à habiter » une manière d'être inhérente à Fontainebleau. Si Versailles était anéanti, et si Fontainebleau continuait à exister, Fontainebleau cesserait d'être moins grand que Versailles, sans qu'il y eût rien pour cela de changé en lui. « Moins grand que Versailles » n'est, à l'égard de Fontainebleau, qu'une relation, qui ne réside pas en lui, qui ne réside pas davantage dans Versailles, qui n'existe en réalité que dans notre esprit, et au moment où il nous plaît d'instituer une comparaison entre ces deux villes. Ce n'est donc point un prédicat, et ce sont au contraire les mots « est moins grand que », qui sont une copule. Le premier exemple peut faire hésiter, parce que les mots « fils de Paul » peuvent réveiller l'idée des qualités physiques ou morales, du rang, de la fortune, etc., que Pierre a hérités de Paul. Pris en ce sens, ces mots constitueraient un prédicat. Mais si l'on veut dire simplement que Pierre doit sa naissance à Paul, « fils de Paul » ne représente pas plus une manière d'être de Pierre, que « moins grand que Versailles » une manière d'être de Fontainebleau. Ici encore il n'y a pas de prédicat, et il n'y a de complexe que la copule.

La différence des deux genres de propositions est au fond celle-ci : la proposition, dans le premier genre, est l'analyse d'une existence : le sujet représente cette existence en elle-même et dans son fond, le prédicat la représente dans sa détermination ou dans sa forme. Le mot « est » est pris dans la plénitude de son sens métaphysique : « Pierre est homme » signifie que Pierre existe, c'est-à-dire apparait à sa propre conscience et à celle d'autrui, sous la forme de l'humanité. Au contraire, une proposition du second genre opère un simple rapprochement entre deux êtres extérieurs l'un à l'autre, comme deux hommes ou deux villes. S'agit-il même, à proprement parler, de deux *êtres*? Lorsque nous disons que Fontainebleau est moins grand que Versailles, peu nous importe ce que chacune de ces villes est en tant que ville : nous ne voyons en elles que deux grandeurs, dont l'une, si elles étaient superposées, excéderait les limites de l'autre. De même, quand nous disons que Philippe le Bel a régné

après Philippe Auguste, ou qu'Orléans est au sud de Paris, Philippe le Bel et Philippe Auguste ne sont pour nous que deux moments de l'histoire, Orléans et Paris, que deux points différemment situés sur le globe terrestre. La copule, dans ces sortes de propositions, n'a pas de valeur métaphysique : elle est plutôt analogue aux signes dont on se sert en arithmétique et en géométrie, pour exprimer les rapports des nombres ou ceux des grandeurs.

Il conviendrait, ce semble, de distinguer ces deux genres de propositions, en appelant les premières, propositions d'inhérence, et les secondes, propositions de relation.

Ces dernières propositions peuvent-elles, comme les premières, servir à former des syllogismes? Oui, mais des syllogismes d'un genre particulier, aussi différents de ceux d'Aristote qu'elles diffèrent elles-mêmes des propositions d'inhérence. Rien n'empêche de dire, par exemple : « Versailles est moins grand que Paris : or Fontainebleau est moins grand que Versailles : donc Fontainebleau est moins grand que Paris »; « Paul est fils de Jacques, frère de Jean, etc. : or Pierre est fils de Paul : donc Pierre est neveu de Jean, petit-fils de Jacques, etc. ». Ce sont bien là des syllogismes, en ce sens qu'un terme moyen, « Paul », dans un exemple, « Versailles », dans l'autre, sert à établir un rapport entre deux termes extrêmes, comme « Pierre » et « Jacques », « Fontainebleau » et « Paris ». Mais ces syllogismes ont leurs formes et leurs lois propres, plus voisines de celles du raisonnement mathématique que de celles de la logique traditionnelle. On pourrait croire qu'il suffit de traiter les propositions qui les composent comme des propositions d'inhérence, pour en faire des syllogismes aristotéliques de la première figure. Que l'on en fasse l'essai sur le premier des exemples qui précèdent. « Versailles est moins grand que Paris » sera la majeure; « Fontainebleau est moins grand que Versailles » sera la mineure. « Moins grand que Paris », prédicat de la majeure, sera le grand terme; « Fontainebleau », sujet de la mineure, sera le petit. Mais quel sera le moyen? Ce ne sera pas « Versailles », sujet de la majeure, mais qui n'est, dans la mineure, qu'une partie du prédicat : ce ne sera pas « moins grand que Versailles » prédicat de la mineure, mais dont une partie seulement figure, dans la majeure, comme sujet : il n'y en aura point, et un syllogisme irréprochable en lui-même paraîtra, sous une forme qui n'est pas la sienne, irrégulier et illégitime.

Il conviendrait donc de distinguer deux genres de syllogismes,

comme deux genres de propositions, des syllogismes d'inhérence et des syllogismes de relation [1].

Soient maintenant les propositions suivantes : d'une part : « Pierre est homme » : d'une autre : « tout homme est mortel; quelque homme est sincère » : d'une autre enfin : « tous les membres de cette famille sont instruits; quelques membres de cette famille sont savants ». Toutes ces propositions expriment également des rapports d'inhérence : mais je dis qu'elles sont, dans un même genre, de trois, ou si on l'aime mieux, de cinq espèces différentes.

La proposition « Pierre est homme » est de celles que l'on nomme singulières. Ces sortes de propositions ont ordinairement pour sujet un nom propre : mais ce n'est pas là ce qui les caractérise : car ce nom peut toujours être remplacé par un nom commun, accompagné d'autres mots qui en restreignent suffisamment la signification. Ce qu'il y a ici d'essentiel, c'est que l'être représenté par le sujet est considéré dans sa réalité propre et individuelle, en dehors de toute détermination, soit absolue, soit relative à d'autres êtres : c'est que l'affirmation qui porte sur lui est, par suite, *immédiate*, c'est-à-dire qu'aucune idée ne s'interpose dans notre esprit entre celle de son être et celle de la manière d'être que nous en affirmons. Si nous avons recours, pour le désigner, à des expressions qui le déterminent (et l'on sait que les noms propres eux-mêmes sont au fond dans ce cas), nous oublions ce qui, en elles, le détermine, et nous ne nous en servons que pour le désigner, comme si nous le montrions du doigt. Ce n'est, ni d'un certain homme, ni d'un certain animal, ni d'un certain être vivant, c'est de Pierre que voici, et en tant qu'il est lui, que nous disons qu'il est homme.

Que représente le sujet dans une proposition collective (il me semble du moins que c'est ainsi qu'il faut l'appeler), comme « tous les membres de cette famille sont instruits »? Au fond et avant tout, un certain nombre d'êtres individuels que nous pourrions nommer, Pierre, Paul, Jacques, etc., de sorte que cette proposition peut être regardée en ce sens comme un somme de propositions singulières. Mais entre l'idée de chacun de ces êtres et celle de la qualité com-

1. L'originalité de ces derniers syllogismes n'avait pas échappé aux Stoïciens, qui les appelaient des λόγοι ἀμεθόδως περαίνοντες (*Sch. in Aristot.*, éd. Brandis, 147[b], 20 sqq. et 253[a], 39 sqq.). L'auteur d'une Εἰςαγωγὴ διαλεκτική attribuée à Galien, les appelle les syllogismes du πρός τι, et les oppose à la fois aux syllogismes catégoriques et aux syllogismes hypothétiques (éd. Kalbfleisch, Leipzig, Teubner, 1896, p. 38, sqq.).

mune que nous en affirmons, nous interposons l'idée d'une autre qualité qui leur est également commune, celle de membre d'une certaine famille; et c'est sous le couvert, en quelque sorte, de cette seconde qualité, que nous affirmons d'eux la première. Nous oublions même, pour un moment, leur individualité, pour ne considérer que leur inclusion dans le groupe dont ils font partie : ce n'est pas de Pierre en tant que Pierre, de Paul en tant que Paul, c'est de tous indistinctement et en tant que membres de cette famille, que nous disons qu'ils sont instruits. D'un autre côté, c'est bien sur la personne de chacun d'eux, et non sur leur qualité commune de membres de cette famille, que porte notre affirmation, car il serait absurde de notre part d'affirmer une manière d'être d'une autre. Nous ne voulons pas dire non plus que la qualité d'instruit soit tellement liée à celle de membre de cette famille, que quiconque possède celle-ci doive aussi posséder celle-là : nous voulons dire simplement que tous ceux qui, en ce moment, possèdent l'une se trouvent aussi posséder l'autre, sans qu'il y ait peut-être d'autre relation entre elles que leur coïncidence actuelle dans un certain nombre d'êtres. La qualité de membre de cette famille n'est, en définitive, pour nous qu'une sorte de signe ou de substitut des êtres dont nous affirmons celle d'instruit : elle n'est pas la raison déterminante de notre affirmation et ne sert pas de lien entre ces êtres et la qualité que nous en affirmons. Notre proposition, médiate dans l'expression, et en un sens dans notre pensée, reste au fond, et dans sa réalité objective, immédiate.

Entre une proposition collective, comme « tous les membres de cette famille sont instruits », et une proposition générale, comme « tout homme est mortel », il y a une différence profonde, que l'on n'a peut-être pas toujours assez remarquée. Cette dernière proposition ne signifie pas, ou du moins ne signifie pas directement, que tous les hommes considérés individuellement sont mortels : elle signifie que quiconque est homme, ou qu'un être quelconque, s'il est homme et par cela seul qu'il l'est, est aussi mortel. Elle exprime donc avant tout, entre la qualité d'homme et celle de mortel, une liaison telle que, là où se trouve la première, là doit aussi et nécessairement, nous le présumons du moins, se trouver la seconde. Notre affirmation, par suite, ne porte pas, dans cette proposition comme dans la précédente, sur un nombre défini d'êtres individuels. Ils ne s'agit pas seulement pour nous de tous les hommes qui sont actuel-

lement sur la terre : il s'agit de tous ceux qui y sont déjà venus ou qui y viendront à l'avenir, entre deux limites qu'il nous est impossible de fixer. Nous ne considérons pas ces êtres, en nombre indéfini, comme formant un groupe et possédant en commun la qualité de mortel : nous les considérons comme exactement équivalents et indéfiniment substituables, en tant qu'hommes, les uns aux autres, de telle sorte que ce qui est vrai, à ce titre, de l'un d'eux, l'est, par cela même, de tous les autres. Notre affirmation ne porte, ni simultanément sur tous, ni sur aucun d'eux isolément : elle porte encore moins, en dehors d'eux, sur un prétendu *homme en soi* : elle porte sur un homme, en quelque sorte, schématique, qui n'est ni Pierre, ni Paul, ni Jacques, mais qui peut être indifféremment chacun d'eux : ou plutôt elle porte sur l'homme à la fois idéal et réel qui est en eux sans être eux, et dont l'existence, purement potentielle en elle-même, s'achève et passe à l'acte dans la leur. Une proposition comme « tout homme est mortel » a donc deux sens distincts, quoique inséparables : l'un abstrait, que l'on pourrait appeler de principe ou de droit, dans lequel elle signifie que la qualité d'homme, considérée en elle-même, implique celle de mortel : l'autre concret et de fait, mais général et hypothétique, dans lequel elle signifie qu'un être quelconque, s'il possède la première, possède aussi la seconde. Elle est essentiellement *médiate*, la qualité d'homme étant, à l'égard de l'être quelconque dont nous affirmons celle de mortel, la raison même de notre affirmation, et jouant, par conséquent, entre lui et cette dernière qualité, le rôle logique de moyen terme. Et comme cet être quelconque se trouvera toujours être, en définitive, Pierre, Paul, Jacques, etc., on peut dire de cette proposition qu'elle contient et qu'elle est elle-même virtuellement un nombre indéfini de syllogismes.

La proposition « quelques membres de cette famille sont savants » est évidemment de même ordre que la proposition « tous les membres de cette famille sont instruits ». Elle est, comme elle, l'expression pure et simple d'un fait : elle est aussi, comme elle, immédiate, la qualité de savant n'étant pas plus que celle d'instruit liée à celle de membre d'une certaine famille, et notre affirmation, dans les deux cas, portant directement sur un certain nombre d'êtres individuels. Elle n'en diffère qu'en un point, qui n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire : c'est que, tandis que le sens de « tous » est déterminé, celui de « quelques » ne l'est pas, de sorte que lorsqu'on nous dit

que quelques membres d'une famille sont savants, on nous apprend bien que la science est représentée dans cette famille, mais on ne nous apprend, ni par combien de ses membres, ni, à plus forte raison, par lesquels. Je ne crois même pas que le pluriel « quelques » signifie nécessairement que la science compte, dans cette famille, plus d'un représentant, pas plus que le singulier « quelque » ne signifierait qu'elle n'en compte qu'un seul; et je proposerais d'écrire indifféremment l'un ou l'autre, si je ne préférais réserver l'emploi du singulier pour une autre sorte de propositions. Quoi qu'il en soit, celle dont il s'agit maintenant est incontestablement, comme celle dont je l'ai rapprochée, une collective : on pourrait dire, pour les distinguer, que l'une est une collective totale, et par cela même déterminée, tandis que l'autre est une collective partielle, et par suite indéterminée.

Que la proposition « quelque homme est sincère » soit de même ordre que la proposition « tout homme est mortel », c'est ce qu'on aura peut-être plus de peine à admettre, et qui n'est pas cependant, à mes yeux, moins certain. Qu'il soit bien entendu, avant tout, que cette proposition ne signifie pas qu'un ou plusieurs hommes que j'ai rencontrés et observés, sont, en fait, sincères. Elle suppose, il est vrai, qu'il existe, ou tout au moins qu'il a existé, de tels hommes : car autrement je n'aurais aucune raison d'affirmer que quelque homme est sincère : mais le fait qui lui sert de fondement n'en forme pas pour cela le contenu. Le véritable contenu de cette proposition, c'est la conclusion que j'ai tirée de ce fait, et qui est qu'un homme peut, d'une manière générale, être sincère, ou que la nature humaine n'exclut pas la sincérité. La formule qui en ferait le mieux ressortir le sens serait, ce me semble, celle-ci : « tel qui est homme est aussi sincère », analogue à celle que j'ai proposée plus haut : « quiconque est homme est aussi mortel ». Elle signifie essentiellement qu'il y a, entre la qualité d'homme et celle de sincère, un rapport abstrait, mais négatif, consistant en ce que l'une n'exclut pas l'autre; et elle signifie en même temps, ce qui constitue l'élément positif de ce même rapport, que ces deux qualités, je ne dis pas coïncident, mais peuvent coïncider dans un être humain : car je crois qu'il serait encore vrai de dire : « tel qui est homme est aussi sincère », alors même qu'il n'y aurait, pour un temps, sur la terre, aucun homme qui le fût en effet. Il y a donc, dans cette proposition, comme dans la proposition « tout homme est mortel », un sens de droit et un sens de fait,

mais encore plus étroitement unis et presque entièrement confondus, le fait étant ici purement possible, et le droit n'étant autre chose que la possibilité du fait. Elles sont, l'une et l'autre, médiates, mais en sens, en quelque sorte, inverse : car dans l'une, c'est la qualité d'homme qui sert de moyen terme entre un homme quelconque et celle de mortel; et dans l'autre, c'est au contraire l'homme possible dans lequel la qualité de sincère est supposée coïncider avec celle d'homme, qui joue, entre ces deux qualités, le rôle de moyen terme, comme l'ont joué avant lui les hommes réels dans lesquels nous en avons constaté la coïncidence effective. Quoi qu'il en soit, il me semble que ces deux propositions méritent également le nom de générales, une possibilité abstraite n'étant pas moins générale en elle-même qu'une nécessité abstraite, et l'idée de l'homme possible dans lequel nous réalisons la première, ne l'étant pas moins que celle de l'homme quelconque dans lequel nous réalisons la seconde. On pourrait les appeler, l'une, générale déterminée, l'autre, générale indéterminée, mais il me paraît inutile de substituer ces expressions aux noms consacrés par l'usage, d'universelle, pour l'une, et de particulière, pour l'autre.

Il y a donc bien trois espèces de propositions d'inhérence, en ce sens que les unes sont singulières, d'autres collectives, et d'autres générales : et l'on peut dire aussi, en divisant encore ces deux dernières espèces, que les propositions d'inhérence sont de cinq sortes, singulières, collectives déterminées, collectives indéterminées, universelles, et enfin particulières.

De ces cinq sortes de propositions, deux seulement, les universelles et les particulières, ont eu jusqu'ici leur place marquée dans les cadres de la syllogistique. Les trois autres n'en ont pas été, en réalité, exclues : mais elles n'y ont été admises qu'à la faveur d'une assimilation des singulières aux universelles, et d'une véritable confusion, d'une part, entre ces dernières et celles que j'ai appelées collectives déterminées, de l'autre, entre les collectives indéterminées et les particulières. C'était leur faire à la fois trop peu et trop d'honneur et de place. On ne voit pas d'abord comment une proposition singulière pourrait jouer, dans la première figure, le rôle de majeure : car si l'on disait : « Pierre est homme : or quelque animal est Pierre : donc quelque animal est homme », il est clair que l'on voudrait dire dans la mineure : « or Pierre est animal », et que l'on raisonnerait, en réalité, dans la troisième figure. Rien de plus

légitime que de dire, dans la première : « Tout sage est heureux : or Pierre est sage : donc Pierre est heureux », ou dans la seconde : « Tout sage est heureux : or Paul n'est pas heureux : donc Paul n'est pas sage », parce que la majeure commune de ces deux syllogismes établit, entre la qualité de sage et celle d'heureux, un rapport tel que, là où est la première, là doit être aussi la seconde, et que là où celle-ci n'est pas, celle-là ne peut pas être non plus. Mais il serait absurde de dire, dans la première figure : « Tous les membres de cette famille sont instruits : or Pierre est membre de cette famille : donc Pierre est instruit », ou, en sens inverse, dans la seconde : « Tous les membres de cette famille sont instruits : or Paul n'est pas instruit : donc Paul n'est pas membre de cette famille » : car on ne pourrait affirmer que *tous* les membres de cette famille sont instruits qu'en supposant, ce qu'il s'agit précisément de prouver, que Pierre, qui est l'un d'eux, est instruit, et que Paul, qui n'est pas instruit, n'est pas l'un d'eux[1]. Soit maintenant, dans la troisième figure, le syllogisme : « Pierre est sincère : or Pierre est homme : donc quelque homme est sincère » : comment faut-il entendre cette conclusion? Comme une particulière, et en ce sens qu'un homme peut, d'une manière générale, être sincère? Elle mérite alors le nom de conclusion, et nous apprend ce que nous avons intérêt à savoir. Comme une collective indéterminée, et en ce sens qu'un certain homme (car il ne peut être question ici que d'un seul) est sincère? Elle n'est alors qu'une inutile répétition de la majeure : car ce certain homme ne peut être que Pierre lui-même. Il y a donc un véritable intérêt logique à ne pas confondre les cinq sortes de propositions que j'ai essayé de distinguer. Toutes peuvent également jouer leur rôle dans la syllogistique de l'inhérence : mais elles ne peuvent y jouer que des rôles déterminés pour chacune d'elles, et variables selon les figures.

II

Sens et rapports des trois figures du syllogisme.

J'appelle figures du syllogisme, non seulement différentes manières de combiner le moyen terme avec les deux extrêmes, mais

1. On voit, par le rapprochement de ces exemples, ce qu'il faut penser de la pétition de principe reprochée dès l'antiquité au syllogisme de la première figure, et que l'on aurait pu reprocher aussi à celui de la seconde. Le reproche

aussi et avant tout, ce qui donne un sens à ces combinaisons, différentes manières de raisonner et de prouver, soit la vérité, soit la fausseté, d'une proposition d'inhérence. Mais comment et de combien de manières peut-on prouver cette vérité ou cette fausseté?

Prouver la vérité d'une proposition d'inhérence, c'est faire voir qu'une manière d'être appartient ou n'appartient pas à un être : et c'est ce qui n'est possible, à défaut d'expérience directe, que si l'on a recours à une autre manière d'être, qui, d'une part, appartienne à l'être donné, et qui, de l'autre, implique ou exclue celle qu'il s'agit d'en affirmer ou d'en nier. Il serait évidemment inutile de faire intervenir, soit un autre être, soit une manière d'être qui ne résiderait pas dans l'être donné, ou dont la présence en lui n'entrainerait pas nécessairement la présence de celle qui doit en être affirmée, ou l'absence de celle qui doit en être niée.

La preuve ne peut donc résulter que du concours de deux prémisses : une majeure, énonçant le rapport abstrait de la manière d'être choisie comme intermédiaire avec celle qu'elle implique ou qu'elle exclut; et une mineure, qui énonce le rapport concret de cette même manière d'être avec l'être qui la possède. La conclusion sera que cet être possède aussi la manière d'être impliquée, ou ne possède pas la manière d'être exclue. « Tout homme », dira-t-on, « est mortel : or Pierre est homme : donc Pierre est mortel ». Ce syllogisme, dans lequel le nom de la manière d'être prise pour intermédiaire est sujet de la majeure et prédicat de la mineure, est celui de la première figure.

La majeure de ce syllogisme est nécessairement universelle : elle peut être affirmative ou négative, ou plutôt elle doit être l'un ou l'autre, selon la conclusion à laquelle on se propose d'aboutir. La mineure, nécessairement affirmative, aura pour quantité celle de la conclusion : car elle a le même sujet : et la conclusion peut être, soit singulière, soit collective déterminée ou indéterminée, soit universelle ou particulière : car une manière d'être peut être affirmée ou niée, soit d'un individu, tel que Pierre, soit d'un groupe ou d'une partie indéterminée d'un groupe, comme tous les membres d'une famille ou quelques-uns d'entre eux, soit d'un être conçu, d'une manière générale et hypothétique, comme actuel ou possible, tel que « tout homme » ou « quelque homme ». Lorsque la mineure

ne porte que contre les cas où la majeure est en réalité, sous le nom d'universelle, une collective déterminée. Voy. Sextus Empiricus, *Hypot. Pyrrh.*, liv. II, ch. XIV, § 196; et Stuart Mill, *Système de Logique*, liv. II, ch. III, § 2.

et la conclusion sont singulières ou collectives, elles n'ont qu'un sens de fait et qu'une valeur concrète. Lorsqu'elles sont universelles ou particulières, elles ont, comme la majeure elle-même, une valeur à la fois abstraite et concrète, et un sens de droit en même temps qu'un sens de fait. Mais dans la majeure, nous nous attachons toujours exclusivement au sens de droit, parce que ce qui nous importe et ce qui sert à la preuve, c'est le rapport abstrait qu'elle établit entre deux manières d'être. Dans la mineure et dans la conclusion, lorsqu'elles ont, comme la majeure, deux sens, nous mettons, en quelque sorte, l'accent sur le sens de fait, parce que l'objet même du syllogisme est de réaliser dans un rapport de fait le rapport de droit énoncé par la majeure. Mais lorsqu'une conclusion universelle devient la majeure d'un nouveau syllogisme de la première ou de la seconde figure, l'accent, dans cette conclusion, se reporte de lui-même du sens de fait sur le sens de droit.

Si l'on considère que la majeure, nécessairement universelle, peut être affirmative ou négative, et que la mineure, nécessairement affirmative, peut être singulière, collective déterminée, collective indéterminée, universelle, et enfin particulière, on trouvera que les modes de la première figure sont réellement au nombre de dix. Le chiffre traditionnel de quatre s'explique par l'assimilation des singulières aux universelles, et par la double confusion des collectives déterminées avec les universelles et des collectives indéterminées avec les particulières.

Nous venons de voir que la première figure du syllogisme est le seul moyen possible de prouver la vérité d'une proposition d'inhérence. Si donc, comme l'a voulu Aristote, il y en a deux autres, il ne reste pour celles-ci d'autre emploi que de prouver la fausseté d'une proposition du même genre. Mais y a-t-il là une tâche nouvelle, et qui ne puisse pas être remplie par la première figure? On peut, au moyen de cette figure, démontrer toute espèce de proposition, non seulement affirmative, mais encore négative. Or qu'est-ce qu'une proposition négative, sinon la négation d'une affirmative? et qu'est-ce, par conséquent, que démontrer une proposition négative, sinon prouver la fausseté de l'affirmative dont elle est la négation? En supposant enfin qu'il y ait là une tâche nouvelle, pourquoi, pour la remplir, deux figures et non une seule?

Il est vrai qu'une proposition négative n'est, dans beaucoup de cas, que la négation d'une affirmative. « Pierre est bon » est ou pré-

tend être l'expression d'une vérité, et « Pierre n'est pas bon » énonce que cette prétendue vérité n'en est pas une. Il faut seulement observer que la proposition négative qui contredit une affirmative doit toujours être, à moins que celle-ci ne soit singulière, de quantité opposée. La contradictoire de « tous les membres de cette famille sont instruits » n'est pas « aucun des membres de cette famille n'est instruit », mais « quelques membres de cette famille ne sont pas instruits ». La contradictoire de « quelques membres de cette famille sont savants » n'est pas « quelques membres de cette famille ne sont pas savants », mais « aucun des membres de cette famille n'est savant ». Mais il ne faut pas croire qu'une proposition affirmative soit toujours destinée à exprimer une vérité, et une proposition négative à contredire une affirmative. Cela est vrai, lorsqu'il ne s'agit que de vérités de fait : cela ne l'est plus, lorsqu'il s'agit de vérités de principe ou de droit. La proposition « tout homme est mortel », prise dans son sens de droit, exprime assurément une vérité, et la proposition « quelque homme n'est pas mortel », prise dans ce même sens, nie que cette vérité en soit une : mais ce n'est pas parce que l'une est affirmative et que l'autre est négative : c'est parce que la première est universelle et que la seconde est la particulière opposée. La proposition « nul homme n'est impeccable » n'est pas moins, dans son sens de droit, l'expression d'une vérité que la proposition « tout homme est mortel » : car l'action logique, pour ainsi parler, par laquelle la qualité d'homme repousse celle d'impeccable et ne lui permet pas de coïncider avec elle, est quelque chose d'aussi réel et d'aussi positif que l'action par laquelle cette même qualité attire et retient auprès d'elle celle de mortel. La proposition « quelque homme est impeccable » est, au contraire, au point de vue du droit, la négation de la précédente : car elle signifie que l'action énoncée par celle-ci n'a pas lieu, et qu'il n'y a, par suite, rien d'impossible à ce que la qualité d'impeccable coïncide un jour ou l'autre, dans un même être, avec celle d'homme. Ainsi, lorsqu'il s'agit de propositions qui n'ont, ou auxquelles on n'entend donner, qu'un sens de fait, c'est toujours l'affirmative qui se présente comme vraie et la négative qui n'est que la négation de l'affirmative : lorsqu'il s'agit d'universelles et de particulières, prises les unes et les autres dans leur sens de droit, c'est toujours l'universelle qui a ou prétend avoir, même sous une forme négative, une valeur positive, et la particulière qui n'a, même sous une forme affirmative, qu'une valeur négative.

Mais autre chose est une proposition négative ou particulière, énoncée isolément, autre chose est cette même proposition devenue la conclusion d'un syllogisme de la première figure : car elle emprunte alors aux prémisses qui servent à la démontrer, une valeur positive qu'elle ne possédait pas par elle-même. Si j'avance sans preuve que Pierre n'est pas bon, j'énonce simplement qu'il est faux qu'il soit bon. Mais si je prouve qu'il ne l'est pas, par cette double raison qu'il est homme et que la nature humaine exclut la bonté, la même proposition signifie maintenant qu'il est *vrai* qu'il ne l'est pas : car elle résulte de deux données vraies ou censées telles, l'une, de droit, contenue dans la majeure, l'autre, de fait, contenue dans la mineure. La particulière « quelque homme n'est pas mortel » n'est en elle-même que la négation, tant au point de vue du fait qu'au point de vue du droit, de l'universelle « tout homme est mortel ». Mais posons en principe qu'un parfait équilibre entre la dépense et la réparation des forces organiques doive avoir pour effet de retarder indéfiniment la mort, et admettons, comme l'a peut-être cru un instant Descartes, qu'un homme puisse maintenir en lui cet équilibre. Notre majeure énonce, comme une vérité de droit, que l'équilibre dont il s'agit exclut, tant qu'il persiste, l'éventualité de la mort. Notre mineure affirme que le maintien de cet équilibre dans un être humain est, en fait, possible. La conclusion « quelque homme n'est pas mortel » nous apparaît donc comme *vraie*, non seulement au point de vue du fait, mais encore au point de vue du droit, puisque nous avons deux raisons, positives l'une et l'autre, de croire qu'un homme peut ne pas mourir. Sans doute, s'il est vrai que Pierre n'est pas bon, il est faux qu'il soit bon, et s'il est vrai que quelque homme n'est pas mortel, il est faux que tout homme soit mortel. Mais, ni la fausseté de l'universelle, ni celle de l'affirmative, ne résultent directement de nos deux syllogismes : elles ne résultent de l'un ou de l'autre qu'indirectement, et par l'intermédiaire d'une vérité.

Reste à savoir s'il ne serait pas possible de prouver la fausseté d'une universelle ou celle d'une affirmative, directement et comme telle, au lieu de prouver la vérité de la négative ou de la particulière opposée. Or il existe des raisons négatives, qui sont des preuves directes de fausseté, comme les raisons positives sont des preuves directes de vérité : ce sont les *conditions* qui devraient être remplies pour qu'une chose fût vraie et qui ne le sont pas. On peut dire du faux ce qu'on a dit du mal : *causam habet, non efficientem, sed defi-*

cientem. Voici un exemple de ces conditions. Vous dites que Pierre est bon, ou qu'il a en lui la manière d'être appelée bonté. Mais cette manière d'être en implique un grand nombre d'autres, les unes, comme éléments constitutifs, les autres, comme effets et comme signes. Être bon, c'est être juste, bienveillant, sincère : de plus, celui qui est bon est en paix avec tout le monde : il est, pour ceux qui le connaissent, un objet d'estime et d'affection, etc. Si Pierre est tout cela, il n'est pas encore certain qu'il soit bon, parce qu'il est possible qu'il ne veuille pas le bien comme tel et pour lui-même. Mais s'il y a dans tout cela quelque chose qu'il ne soit pas, il est certain qu'il n'est pas bon : car la bonté ne peut pas se trouver là où manque ce qui en est partie intégrante ou suite nécessaire. On voit que cette manière de raisonner est purement négative, puisque je tire argument contre la bonté de Pierre, non de ce qu'il est, mais de ce qu'il n'est pas. Voici, dans un autre exemple, un autre genre de conditions. Tout homme, dites-vous, est mortel : c'est là, dans votre pensée, une loi de la nature humaine. De ce que tous les hommes meurent, il ne résulte pas que cette loi soit vraie : car l'accord d'un grand nombre de faits ne prouve pas que ces faits obéissent à une loi. Mais si je pouvais produire l'exemple d'un seul homme qui eût définitivement échappé à la mort, cette loi serait certainement fausse : car il n'y a pas de nécessité, là où il n'y a pas d'universalité. Nous sommes loin, ici encore, de la première figure. Celle-ci est, comme l'avait vu Aristote, essentiellement *causale*, dans un sens à la fois logique et métaphysique de ce mot : elle va de la loi au fait qu'elle régit, d'une manière d'être voulue pour elle-même, à celles dans lesquelles elle se réalise ou qu'elle entraîne après elle. Nous venons de conclure, au contraire, de la négation de ces dernières à la négation de la première, de la fausseté du fait à la fausseté de la loi. On pourrait dire encore, de la première figure, qu'elle est *formelle*, en ce sens qu'elle va de la forme à la matière, et des deux manières de raisonner que nous venons d'esquisser, qu'elles sont *matérielles*, en ce sens qu'elles concluent *a defectu materiæ ad defectum formæ*.

On a peut-être déjà reconnu, dans ces deux manières de raisonner, les deux dernières figures du syllogisme. Achevons de déterminer la constitution et les lois de chacune d'elles. Il s'agit d'abord de prouver directement et d'une manière purement négative, la fausseté d'une proposition affirmative, ou la non-possession

par un être d'une manière d'être. Nous aurons pour cela recours à une seconde manière d'être, qui, d'une part, n'appartienne pas à l'être donné, et qui, de l'autre, soit impliquée par la première, et soit, par conséquent, pour elle, une condition d'existence. Ou bien, ce qui revient au même, nous prendrons pour moyen terme une manière d'être qui appartienne, au contraire, à l'être donné, mais qui soit exclue par celle que l'on en affirmait, et dont l'absence, par conséquent, soit une condition indispensable de la présence de celle-ci. Il sera prouvé, dans les deux cas, que l'être donné ne possède pas la manière d'être qu'on lui attribuait, puisqu'il ne remplit pas la condition à laquelle cette possession est subordonnée. Mise en forme, cette preuve se composera de deux prémisses : une majeure, établissant, comme dans la première figure, qu'une manière d'être en implique ou en exclut une autre; et une mineure, par laquelle nous constaterons, non, comme dans la première figure, que la première de ces manières d'être réside dans l'être donné, mais que la seconde n'y réside pas, si elle est impliquée par la première, ou y réside, si elle est, au contraire, exclue par elle. La conclusion sera que l'être auquel manque, ou qui au contraire possède, la manière d'être conditionnante, ne possède pas la manière d'être conditionnée. Ce syllogisme, où le moyen terme, c'est-à-dire la manière d'être conditionnante, joue, dans les deux prémisses, le rôle de prédicat, est celui de la seconde figure.

La majeure, dans cette figure, est nécessairement universelle, comme dans la première, et pour la même raison : elle peut aussi, comme dans la première, mais pour une raison différente, être affirmative ou négative. La mineure, qui énonce que l'être donné ne possède pas une manière d'être impliquée par celle qu'il s'agit d'en nier, on en possède au contraire une que celle-ci exclut, sera nécessairement négative si la majeure est affirmative, et affirmative si elle est négative. La quantité de cette mineure sera celle de la conclusion : car toutes deux, ici encore, ont le même sujet : et la conclusion peut être, comme dans la première figure, singulière, collective déterminée ou indéterminée, universelle, ou enfin particulière : car l'affirmation dont on se propose de prouver la fausseté pouvait porter, soit sur un être individuel, soit sur un groupe ou une partie indéterminée d'un groupe, soit sur l'être schématique qui servait à réaliser l'idée d'une liaison nécessaire ou d'une coïncidence possible. Il est entendu que, si l'affirmation contre laquelle nous

raisonnons est collective ou générale, notre conclusion, et par conséquent aussi notre mineure, devront être de quantité opposée : si nous voulons prouver qu'il est faux que tous les membres d'une certaine famille soient instruits, nous énoncerons d'abord que la qualité d'instruit en exclut une autre, celle de superstitieux par exemple, et nous ajouterons : « or quelques membres de cette famille sont superstitieux : donc quelques membres de cette famille ne sont pas instruits » : pour prouver qu'il est faux que quelques membres de cette même famille soient savants, nous dirons : « Nul savant n'est superstitieux : or tous les membres de cette famille sont superstitieux : donc aucun d'eux n'est savant ». Il faut aussi remarquer que, lorsque nous entreprenons de prouver, par un syllogisme de la seconde figure, la fausseté d'une universelle ou celle d'une particulière, ce n'est pas sur le sens de droit, mais sur le sens de fait de l'une ou de l'autre que porte notre argumentation. Ce que nous nions, par exemple, dans l'universelle « tout savant est sage », ce n'est pas le rapport abstrait qu'elle établit entre la qualité de savant et celle de sage : c'est le fait général de la possession de cette seconde qualité par tout être qui possède la première : et nous prouvons la fausseté de ce fait, en supposant que cette seconde qualité en implique une troisième, telle que celle de désintéressé, et qu'il peut tout au moins se trouver un être qui, étant savant, ne soit pas désintéressé. Sans doute, dans une proposition universelle, le sens de fait et le sens de droit sont solidaires, et la fausseté de l'un entraîne celle de l'autre : autre chose est cependant de prouver, dans la seconde figure, la fausseté du fait, autre chose de prouver, dans la troisième, la fausseté du droit.

Il résulte de ce qui précède que les prémisses d'un syllogisme de la seconde figure sont, comme celles d'un syllogisme de la première, susceptibles de deux formes au point de vue de la qualité, de cinq au point de vue de la quantité, et que le nombre des modes possibles est, par suite, de dix, dans l'une comme dans l'autre. La réduction de ce nombre à quatre s'explique encore une fois par l'assimilation des singulières aux universelles, et par la confusion des deux espèces de propositions collectives avec les deux espèces de propositions générales.

Supposons maintenant qu'il s'agisse de prouver, par une raison purement négative, la fausseté d'une universelle prise dans son sens de droit, c'est-à-dire la fausseté de la loi prétendue en vertu de

laquelle une manière d'être en implique ou en exclut une autre. Si cette loi est vraie, elle ne souffre pas d'exception, et il ne peut pas y avoir d'être dans lequel la première de ces manières d'être ne soit pas, ou soit au contraire, accompagnée de la seconde. Si donc il s'en trouve, ne fût-ce qu'un seul, qui unisse en lui ce que la loi sépare ou qui sépare ce qu'elle unit, l'exemple de ce seul être suffit à prouver la fausseté de la loi. La preuve résulte, ici encore, du concours de deux prémisses, une mineure qui énonce que la première manière d'être réside dans l'être pris pour exemple, et une majeure qui constate que ce même être ne possède pas, ou au contraire possède, la seconde. La conclusion est que cette seconde manière d'être n'était pas exclue par la première, puisqu'elle coïncide avec elle dans cet être, ou n'était pas, au contraire, impliquée par elle, puisqu'il se trouve un être qui possède celle-ci sans posséder en même temps celle-là. Ce syllogisme, dans lequel le moyen terme ne représente plus une manière d'être, mais un être, et joue, par suite, dans les deux prémisses, le rôle de sujet, est celui de la troisième figure.

La mineure de ce syllogisme est nécessairement affirmative, puisqu'il faut avant tout que la première des deux manières d'être dont il s'agit réside dans l'être qui doit servir d'exemple. La majeure sera affirmative ou négative, selon que l'on voudra prouver que cette première manière d'être n'exclut pas, ou au contraire, n'implique pas la seconde. La quantité des prémisses est indifférente en elle-même, et n'est soumise qu'à une condition : c'est qu'il n'y ait pas de doute possible sur l'identité de l'être, ou, s'il y en a plusieurs, de l'un au moins des êtres, dont la première manière d'être est affirmée dans la mineure, et dont la seconde est affirmée ou niée dans la majeure. Cette identité n'apparait jamais plus clairement que lorsque le moyen terme représente, dans les deux prémisses, un seul et même être individuel, et qu'elles sont, par suite, toutes deux singulières. Elle n'est pas moins certaine, lorsqu'elles sont toutes deux collectives déterminées, le moyen terme représentant, dans l'une et dans l'autre, un même groupe d'êtres, comme tous les membres d'une famille. Mais elle deviendrait douteuse, si les prémisses étaient toutes deux collectives indéterminées : car de ce que quelques membres d'une famille sont superstitieux et de ce que quelques membres de cette même famille sont savants, il ne résulte pas que la première de ces qualités coïncide, même dans un seul

d'entre eux, avec la seconde[1]. Mais il est parfaitement légitime de dire : « Quelques membres de cette famille sont superstitieux : or tous les membres de cette famille sont instruits : donc on peut être à la fois instruit et superstitieux » ; ou, en prenant au contraire pour majeure une collective déterminée, et pour mineure une collective indéterminée : « Tous les membres de cette famille sont superstitieux : or quelques membres de cette famille sont savants : donc on peut être à la fois savant et superstitieux » : car si quelques uns sont superstitieux et si tous sont instruits, la qualité de superstitieux coïncide, dans les premiers, avec celle d'instruit : si tous au contraire sont superstitieux et si quelques uns sont savants, la qualité de superstitieux coïncide, dans ces derniers, n'y en eût-il qu'un seul, avec celle de savant. Les prémisses peuvent être toutes deux universelles, l'idée générale d'un homme quelconque, par exemple, servant d'intermédiaire entre celles de deux manières d'être, comme celle de raisonnable et celle d'animal. Elles ne peuvent pas être toutes deux particulières, comme si l'on disait : « Quelque homme est malheureux : or quelque homme est sage : donc quelque sage est malheureux » : car de ce que la qualité de sage et celle de malheureux peuvent, chacune de leur côté, coïncider avec celle d'homme, il ne résulte pas que ces deux coïncidences puissent elles-mêmes coïncider, ni par conséquent que la qualité de malheureux puisse coïncider avec celle de sage. Mais l'une des prémisses peut être universelle et l'autre particulière, celle-ci jouant le rôle de majeure et celle-là le rôle de mineure, ou inversement : c'est bien raisonner, par exemple, que de dire : « Quelque homme est malheureux : or tout homme est raisonnable : donc un être raisonnable peut être malheureux », ou de dire : « Tout sage est heureux : or quelque sage est pauvre : donc on peut être à la fois pauvre et heureux » : car l'homme quelconque dont on dit qu'il est raisonnable, enveloppe, en quelque sorte, dans sa généralité l'homme possible dont on dit qu'il est malheureux ; et le sage possible dont on dit qu'il est pauvre, n'est également qu'une spécification du sage quelconque dont on dit

1. La coïncidence serait certaine, si l'on disait : « des cinq membres de cette famille, trois sont superstitieux et trois sont savants », ou même, plus vaguement : « des membres de cette famille, la plupart sont superstitieux et la plupart aussi sont savants ». Cette manière de raisonner a été proposée par quelques logiciens, sous le nom de *quantification ultra-totale* du moyen terme. Mais il semble qu'une détermination numérique, même imparfaite et implicite, ne soit pas à sa place dans un syllogisme d'inhérence.

qu'il est heureux. Tout compte fait, et en tenant compte de l'échange des rôles qui peut avoir lieu dans les prémisses, soit entre une universelle et une particulière, soit entre une collective déterminée et une collective indéterminée, le nombre des cas possibles, au seul point de vue de la quantité, est de sept ; et comme la majeure, dans chacun de ces cas, peut être affirmative ou négative, le nombre total des modes de la troisième figure est de quatorze. L'assimilation des singulières aux universelles en supprime deux : la confusion des collectives déterminées avec les universelles et des collectives indéterminées avec les particulières, en fait disparaître six autres : restent les six de la logique traditionnelle.

Il y a donc bien trois figures du syllogisme, dont l'une, la première, est essentiellement et dans tous ses modes preuve de vérité, et dont les deux autres sont essentiellement et exclusivement preuves de fausseté. La seconde prouve la fausseté d'un prétendu fait, ou ce qui revient au même, d'une proposition affirmative : la troisième prouve la fausseté d'un prétendu droit, ou ce qui revient au même, d'une proposition universelle. Et comme la majeure, dans la première figure, est toujours un énoncé de droit, ou une proposition universelle, et la mineure, un énoncé de fait, ou une proposition affirmative, on peut dire que le syllogisme de la seconde figure et celui de la troisième ont pour fonction spéciale de renverser, celui-ci la majeure, et celui-là la mineure, du syllogisme de la première.

III

Application et confirmation de la théorie précédente.

Aristote[1], et après lui Leibniz[2], ont fait voir qu'un syllogisme de la première figure peut toujours se transformer en deux autres, l'un de la seconde, l'autre de la troisième, concluant à la négation, celui-ci, de sa majeure, et celui-là, de sa mineure. Remplacez, dans un syllogisme de la première figure, la mineure par la contradictoire de la conclusion, et vous démontrerez, dans la seconde figure, la contradictoire de la mineure. Remplacez, dans ce même syllogisme, la

1. *Analyt. prior.*, liv. II, ch. VIII.
2. *Nouveaux essais*, liv. IV, ch. II, § 1; *Opuscules et fragments inédits*, publiés par M. Couturat, p. 413, sq.

majeure par la contradictoire de la conclusion, et vous démontrerez, dans la troisième figure, la contradictoire de la majeure. Or il est facile de voir qu'il n'y a là qu'un cas particulier de la relation générale que j'ai essayé d'établir entre les syllogismes des deux dernières figures et celui de la première.

Soit, dans la première figure, le double syllogisme : « Tout sage est content », ou « nul sage n'est triste : or Pierre est sage : donc Pierre est content », ou « Pierre n'est pas triste ». Supposons qu'il s'agisse de prouver, par un syllogisme de la seconde figure, la fausseté de la mineure « or Pierre est sage ». Nous avons besoin pour cela d'une manière d'être qui soit impliquée par celle de sage, et qui manque à Pierre, ou qui soit au contraire exclue par elle, et qui existe chez Pierre. Mais le syllogisme primitif énonce précisément dans sa majeure que la qualité de sage implique celle de content, et exclut celle de triste. Nous n'avons donc qu'à conserver cette majeure et à prendre pour mineure : « or Pierre n'est pas content », ou « Pierre est triste ». Mais cette nouvelle mineure n'est autre chose que la contradictoire de la conclusion primitive : et la nouvelle conclusion « donc Pierre n'est pas sage » est précisément la contradictoire de la mineure primitive. Le syllogisme de la seconde figure est composé des mêmes termes que celui de la première : le grand est seulement devenu le moyen, et le moyen est devenu le grand.

Soit, sous sa double forme, le même syllogisme de la première figure. Il s'agit maintenant de prouver, par un syllogisme de la troisième, la fausseté, au point de vue du droit, soit de la majeure affirmative « tout sage est content », soit de la majeure négative « nul sage n'est triste ». Il nous faut pour cela l'exemple d'un être qui ne soit pas content, ou qui soit triste, et qui cependant soit sage. Mais la mineure du syllogisme primitif nous apprend précisément que Pierre est sage. Il nous suffira donc d'y joindre une majeure qui constate que ce même Pierre n'est pas content, ou qu'il est triste : et la conclusion sera que la qualité de sage n'implique pas celle de content, ou qu'elle n'exclut pas celle de triste. Mais cette nouvelle majeure est précisément la contradictoire de la conclusion primitive, et cette nouvelle conclusion, la contradictoire de la majeure primitive. Le syllogisme est toujours composé des mêmes termes : mais c'est avec le petit, cette fois, que le moyen a changé de rôle : car « Pierre » est devenu le moyen, et « sage », le petit.

Aristote et Leibniz[1] ont fait voir aussi qu'un syllogisme de la seconde ou de la troisième figure peut se retourner de la même manière, soit contre sa majeure, soit contre sa mineure, en passant, soit de l'une de ces figures à l'autre, soit de l'une ou de l'autre à la première. Il suffit dans tous les cas, pour renverser l'une des prémisses, de combiner l'autre avec la contradictoire de la conclusion. Faut-il en conclure que les deux dernières figures ne sont pas plus essentiellement négatives de la première que celle-ci ne l'est d'elles, ou qu'elles ne le sont l'une de l'autre?

Soit d'abord, dans la seconde figure, le syllogisme que nous venons de construire : « Tout sage est content », ou « nul sage n'est triste : or Pierre n'est pas content », ou « Pierre est triste : donc Pierre n'est pas sage ». On se propose d'en renverser la mineure. Il faut pour cela conserver la majeure, et prendre pour mineure la contradictoire de la conclusion. On dira donc : « Tout sage est content », ou « nul sage n'est triste : or Pierre est sage : donc Pierre est content », ou « Pierre n'est pas triste. » Ce syllogisme est de la première figure. Mais c'est celui même dont nous étions partis, et contre lequel nous avions dirigé celui de la seconde. Nous avions, pour construire celui-ci, pris pour mineure la négation de la conclusion, et conclu à la négation de la mineure. En prenant maintenant pour mineure la négation de cette conclusion, nous ne faisons que rétablir notre mineure primitive; et en concluant à la négation de la mineure du second syllogisme, nous ne faisons qu'énoncer une seconde fois la conclusion du premier. On ne peut donc pas dire que le syllogisme de la première figure joue, à l'égard de celui de la seconde, un rôle négatif : car il ne nie en lui que les négations dont il a été lui-même l'objet.

Soit ensuite, dans la troisième figure, le syllogisme que nous avons aussi construit tout à l'heure : « Pierre n'est pas content », ou « Pierre est triste : or Pierre est sage : donc il est possible qu'un sage ne soit pas content », ou « qu'un sage soit triste ». On nous demande d'en renverser la majeure. Nous devons pour cela conserver la mineure et prendre pour majeure la contradictoire de la conclusion. Nous dirons : « Tout sage est content », ou « nul sage n'est triste : or Pierre est sage : donc Pierre est content », ou « Pierre n'est pas triste ». Nous raisonnons encore une fois dans la première figure.

1. Aristote, *ib.*, ch. IX et X; Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*, p. 414.

Mais nous revenons aussi encore une fois au syllogisme dont nous étions partis, et contre lequel nous avions dirigé celui de la troisième. Nous avons, pour construire celui-ci, conclu, dans celui de la première, de la négation de la conclusion à la négation de la majeure. Nous concluons maintenant, dans celui de la troisième, de la négation d'une conclusion qui est elle-même la négation de notre majeure primitive, à la négation d'une majeure qui n'est autre chose que la négation de notre conclusion primitive. Nous ne faisons donc par là que rétablir notre première majeure et notre première conclusion. Le syllogisme de la première figure joue donc, ici encore, un rôle essentiellement positif, et le rôle négatif appartient exclusivement à celui de la troisième.

Soit de nouveau le syllogisme de la seconde figure : « Tout sage est content, » ou « nul sage n'est triste : or Pierre n'est pas content » ou « Pierre est triste : donc Pierre n'est pas sage ». Supposons maintenant qu'il s'agisse d'en renverser, non plus la mineure, mais la majeure. Nous devons, d'après la règle générale, combiner la mineure avec la contradictoire de la conclusion : mais nous devons en outre, pour suivre Aristote et Leibniz, élever cette mineure au rang de majeure, et nous faire, de la contradictoire de la conclusion, une nouvelle mineure. Nous devons dire : « Pierre n'est pas content », ou « Pierre est triste (c'est la mineure qui devient majeure) : or Pierre est sage (c'est la contradictoire de la conclusion, que nous prenons pour mineure) : donc il est possible qu'un sage ne soit pas content », ou « qu'un sage soit triste ». Ce syllogisme est de la troisième figure. Mais c'est celui même qui nous a déjà servi à renverser la majeure de notre syllogisme de la première. Comment se fait-il que le renversement de la majeure ait lieu, dans un syllogisme de la seconde figure, par la même opération que dans un syllogisme de la première? Parce que cette opération porte, en réalité, sur celui de la première, dont celui de la seconde n'est qu'une transformation. La majeure qu'il s'agit de renverser est la même dans l'un et dans l'autre. La double proposition « Pierre n'est pas content », ou « Pierre est triste », que nous élevons au rang de majeure, ne jouait, dans le syllogisme de la seconde figure, le rôle de mineure, que parce qu'elle niait la conclusion de celui de la première : c'est donc, en réalité, la contradictoire de la conclusion du syllogisme de la première figure, que nous prenons, dans celui de la troisième, comme nous avons déjà fait, pour majeure. La proposition « Pierre

est sage », contradictoire de la conclusion de notre syllogisme de la seconde figure, a commencé par être la mineure de notre syllogisme de la première : et c'est pour cela que nous la prenons maintenant encore, dans celui de la troisième, pour mineure. C'est donc bien dans notre syllogisme de la première figure que nous renversons encore une fois la majeure au moyen de la mineure et de la contradictoire de la conclusion. Le syllogisme de la troisième figure ne s'oppose donc directement et naturellement qu'à celui de la première, et ce n'est qu'indirectement et en quelque sorte à travers celui de la première, que nous avons pu l'opposer à celui de la seconde.

Soit enfin, pour la seconde fois, le syllogisme de la troisième figure « Pierre n'est pas content, » ou « Pierre est triste : or Pierre est sage : donc il est possible qu'un sage ne soit pas content », ou « qu'un sage soit triste ». On nous demande d'en renverser, non plus la majeure, mais la mineure. Nous devons, suivant la règle générale, combiner la majeure avec la contradictoire de la conclusion : mais nous devons en même temps, selon Aristote et Leibniz, faire descendre cette majeure au rang de mineure, et prendre la contradictoire de la conclusion, non pour mineure, mais pour majeure. Nous le ferons en disant : « Tout sage est content », ou « nul sage n'est triste (c'est la contradictoire de la conclusion, dont nous faisons une majeure) : or Pierre n'est pas content », ou « Pierre est triste (c'est la majeure descendue au rang de mineure) : donc Pierre n'est pas sage ». Ce syllogisme est de la seconde figure, et c'est celui même dont nous nous sommes servis pour renverser la mineure de notre syllogisme de la première. Rien d'étonnant à cela, puisque c'est sur le syllogisme de la première figure que porte, en réalité, l'opération qui semble porter sur celui de la troisième. La mineure, qu'il s'agit de renverser dans celui-ci, est celle même que nous avons déjà renversée dans celui-là. La proposition « tout sage est content », ou « nul sage n'est triste », contradictoire de la conclusion du syllogisme de la troisième figure, a commencé par être la majeure du syllogisme de la première, et c'est en cette qualité qu'elle figure de nouveau, comme majeure, dans celui de la seconde. La majeure du syllogisme de la troisième figure, « Pierre n'est pas content », ou « Pierre est triste », n'est autre chose que la contradictoire de la conclusion du syllogisme de la première : et c'est à ce titre que nous la prenons encore une fois, dans celui de la seconde, pour mineure.

C'est donc bien, en réalité, dans le syllogisme de la première figure, que nous renversons, comme nous avions déjà fait, la mineure, au moyen de la majeure et de la contradictoire de la conclusion. La seconde figure n'est donc pas plus négative par elle-même de la troisième que la troisième ne l'est par elle-même de la seconde : elles ne s'opposent directement l'une et l'autre qu'à la première, et ce n'est que par l'intermédiaire de celle-ci, qu'elles deviennent négatives l'une de l'autre.

Ainsi, dans ces oppositions de syllogismes, celui de la première figure conserve toujours son caractère positif, tandis que ceux des deux autres jouent à l'égard de celui-là, et de celui-là seul, un rôle négatif, consistant, pour celui de la seconde, à en renverser la mineure, et pour celui de la troisième, à en renverser la majeure. Il n'y a donc rien là que de conforme au rapport général établi plus haut, entre la première figure, d'une part, et les deux dernières, de l'autre.

Je voudrais, avant de finir, suivre dans toutes ses applications le principe posé par Aristote et Leibniz, c'est-à-dire montrer dans quel syllogisme, soit de la seconde, soit de la troisième figure, se transforme, en se retournant contre l'une ou l'autre de ses prémisses, un syllogisme donné de la première. Et comme les modes des deux dernières figures, issus de chaque mode de la première, se transforment à leur tour, soit l'un dans l'autre, soit dans celui dont ils sont issus, j'aurai fait voir par cela même quels sont, pour un mode donné de chacune des trois figures, les modes correspondants des deux autres. Dans l'intérêt de la brièveté, qui sera peut-être aussi celui de la clarté, je me contenterai d'un tableau, composé lui-même de simples schèmes : je représenterai par les lettres, S, M, et P, respectivement, le petit terme (sujet de la conclusion), le moyen, et le grand (prédicat de la conclusion) d'un syllogisme de la première figure, ces trois lettres devant naturellement changer de place et de rôle, dans le passage de cette figure aux deux autres. Une lettre sans accompagnement, comme « S », représentera le sujet d'une proposition singulière; des expressions comme « tous les S, aucun des S, quelques S », pour les collectives, et « tout S, nul S, quelque S », pour les universelles et les particulières, s'expliqueront assez d'elles-mêmes. Enfin je formerai deux groupes, composés, l'un, des modes qui, dans la première figure, concluent affirmativement, l'autre, de ceux dont la conclusion, dans cette même figure, est négative, et j'irai tou-

jours, dans chacun de ces groupes, d'un mode de la première figure à ceux de la seconde et de la troisième qui en sont la transformation : il suffira d'intervertir cet ordre pour trouver, à partir d'un mode donné de l'une de ces dernières, ceux des deux autres dans lesquels il se transforme à son tour.

Premier groupe.

Premier mode.

I[re] Figure. — Tout M est P : or S est M : donc S est P.
II[e] Figure. — Tout M est P : or S n'est pas P : donc S n'est pas M.
III[e] Figure. — S n'est pas P : or S est M : donc quelque M n'est pas P.

Deuxième mode.

I[re] Figure. — Tout M est P : or tous les S sont M : donc tous les S sont P.
II[e] Figure. — Tout M est P : or quelques S ne sont pas P : donc quelques S ne sont pas M.
III[e] Figure. — Quelques S ne sont pas P : or tous les S sont M : donc quelque M n'est pas P.

Troisième mode.

I[re] Figure. — Tout M est P : or quelques S sont M : donc quelques S sont P.
II[e] Figure. — Tout M est P : or aucun des S n'est P : donc aucun des S n'est M.
III[e] Figure. — Aucun des S n'est P : or quelques S sont M : donc quelque M n'est pas P.

Quatrième mode.

I[re] Figure. — Tout M est P : or tout S est M : donc tout S est P.
II[e] Figure. — Tout M est P : or quelque S n'est pas P : donc quelque S n'est pas M.
III[e] Figure. — Quelque S n'est pas P : or tout S est M : donc quelque M n'est pas P.

Cinquième mode.

I[re] Figure. — Tout M est P : or quelque S est M : donc quelque S est P.
II[e] Figure. — Tout M est P : or nul S n'est P : donc nul S n'est M.

III[e] Figure. — Nul S n'est P : or quelque S est M : donc quelque M n'est pas P.

Deuxième groupe.

Premier mode.

I[re] Figure. — Nul M n'est P : or S est M : donc S n'est pas P.
II[e] Figure. — Nul M n'est P : or S est P : donc S n'est pas M.
III[e] Figure. — S est P : or S est M : donc quelque M est P.

Deuxième mode.

I[re] Figure. — Nul M n'est P : or tous les S sont M : donc aucun des S n'est P.
II[e] Figure. — Nul M n'est P : or quelques S sont P : donc quelques S ne sont pas M.
III[e] Figure. — Quelques S sont P : or tous les S sont M : donc quelque M est P.

Troisième mode.

I[re] Figure. — Nul M n'est P : or quelques S sont M : donc quelques S ne sont pas P.
II[e] Figure. — Nul M n'est P : or tous les S sont P : donc aucun des S n'est M.
III[e] Figure. — Tous les S sont P : or quelques S sont M : donc quelque M est P.

Quatrième mode.

I[re] Figure. — Nul M n'est P : or tout S est M : donc nul S n'est P.
II[e] Figure. — Nul M n'est P : or quelque S est P : donc quelque S n'est pas M.
III[e] Figure. — Quelque S est P : or tout S est M : donc quelque M est P.

Cinquième mode.

I[re] Figure. — Nul M n'est P : or quelque S est M : donc quelque S n'est pas P.
II[e] Figure. — Nul M n'est P : or tout S est P : donc nul S n'est M.
III[e] Figure. — Tout S est P : or quelque S est M : donc quelque M est P.

On voit, qu'entre les deux premières figures, la correspondance est complète, chaque mode de la première donnant naissance à l'un des modes de la seconde, et réciproquement. Il y a aussi correspondance entre ces deux figures et la troisième, mais pour dix seulement des modes de cette dernière : les quatre autres ne figurent pas dans le tableau qui précède, et ne peuvent en effet ni naître d'aucun de ceux qu'il contient, ni donner régulièrement naissance à aucun d'eux : ce sont ceux dans lesquels, la majeure étant, soit affirmative, soit négative, les prémisses sont toutes deux universelles, ou toutes deux collectives déterminées. On peut, dans ces modes comme dans les autres, renverser l'une des prémisses au moyen de l'autre et de la contradictoire de la conclusion : mais il arrive alors de deux choses l'une : ou, avec Aristote, on laisse le syllogisme ainsi construit aboutir à sa conclusion naturelle, et cette conclusion n'est pas la contradictoire, mais la contraire, de la prémisse renversée : ou si l'on tient, avec Leibniz, à ce qu'elle en soit la contradictoire, elle n'est plus la conclusion normale et directe du syllogisme de la première ou de la seconde figure : elle en est la conclusion subalterne, c'est-à-dire qu'elle est particulière, là où elle aurait dû être universelle, et collective indéterminée, là où elle aurait dû être collective déterminée. Il y a en effet, dans ces quatre modes, quelque chose de surabondant, en ce sens que les prémisses y contiennent plus que n'exige la conclusion (puisque cette même conclusion aurait pu résulter d'une universelle et d'une particulière, ou d'une collective déterminée et d'une collective indéterminée) : ils ne peuvent donc avoir pour contre-partie, dans les deux premières figures, que des modes également surabondants, et tels sont précisément les modes subalternes, en ce sens que l'on y conclut moins que les prémisses n'autorisent à conclure. Si l'on croit devoir leur donner cette contrepartie, on enrichira la première figure de quatre modes, et la seconde d'autant, de sorte que chacune d'elles en aura quatorze, comme la troisième. La correspondance des trois figures sera alors complète, les modes subalternes des deux premières donnant naissance aux modes surabondants de la troisième, dont ils naîtront à leur tour, et se transformant eux-mêmes les uns dans les autres, dans le passage de la première figure à la seconde et de la seconde à la première. Voici, dans un nouveau tableau, ou plutôt dans une suite du précédent, ces modes complémentaires, et avec eux, les modes correspondants de la troisième figure.

PREMIER GROUPE.

Sixième mode.

Ire FIGURE. — Tout M est P : or tous les S sont M : donc quelques S sont P.

IIe FIGURE. — Tout M est P : or aucun des S n'est P : donc quelques S ne sont pas M.

IIIe FIGURE. — Aucun des S n'est P : or tous les S sont M : donc quelque M n'est pas P.

Septième mode.

Ire FIGURE. — Tout M est P : or tout S est M : donc quelque S est P.

IIe FIGURE. — Tout M est P : or nul S n'est P : donc quelque S n'est pas M.

IIIe FIGURE. — Nul S n'est P : or tout S est M : donc quelque M n'est pas P.

DEUXIÈME GROUPE.

Sixième mode.

Ire FIGURE. — Nul M n'est P : or tous les S sont M : donc quelques S ne sont pas P.

IIe FIGURE. — Nul M n'est P : or tous les S sont P : donc quelques S ne sont pas M.

IIIe FIGURE. — Tous les S sont P : or tous les S sont M : donc quelque M est P.

Septième mode.

Ire FIGURE. — Nul M n'est P : or tout S est M : donc quelque S n'est pas P.

IIe FIGURE. — Nul M n'est P : or tout S est P : donc quelque S n'est pas M.

IIIe FIGURE. — Tout S est P : or tout S est M : donc quelque M est P.

Je me demande cependant si ce n'est pas là acheter trop cher l'entière correspondance des trois figures, et s'il ne serait pas plus sage, en tout état de cause, d'y renoncer. On ne peut, en effet, l'établir que de deux manières : il faut, ou porter partout le nombre des

modes à quatorze, en subalternant quatre fois, dans chacune des deux premières figures, une conclusion universelle ou collective déterminée : ou le réduire partout à dix, en substituant quatre fois, dans la troisième, à une prémisse de l'une ou de l'autre sorte, sa propre subalterne. Or il semble qu'il y ait toujours, dans cette opération, quelque chose d'arbitraire, de violent, et presque d'illégitime. Sans doute ce qui est vrai de tous est vrai de quelques-uns, et ce qui est nécessaire est, à plus forte raison, possible : pourquoi cependant détacher au hasard quelques êtres du groupe dont ils font partie, et affirmer de ceux-là plutôt que des autres, ce qu'on sait être également vrai de tous? pourquoi surtout feindre d'ignorer le véritable rapport qui unit une manière d'être à un être, et parler de ce qui est essentiel et nécessaire, comme de ce qui serait accidentel et purement possible? De ce que tout animal est mortel et que tout homme est animal, résulte-t-il qu'un homme *doit*, ou qu'il *peut* seulement, être mortel? Si l'on veut prouver, par l'exemple de l'homme, qu'un animal peut être raisonnable, n'y aurait-il pas une sorte d'absurdité à affirmer, dans les prémisses, qu'un homme est quelquefois raisonnable, étant toujours animal, ou qu'étant toujours raisonnable, il est quelquefois animal? Il n'y a pas lieu de donner plus de dix modes à chacune des deux premières figures, parce qu'il est naturel, sinon absolument nécessaire, que la conclusion suive en elles la quantité de la mineure. Il n'y a pas lieu d'en donner, à la troisième, moins de quatorze, parce que le fait qui, dans cette figure, constitue la preuve, peut être celui d'un groupe marqué tout entier de deux caractères, ou celui d'un genre auquel deux propriétés sont également essentielles, et que nous devons prendre ce fait comme il est, sans nous inquiéter de savoir si le syllogisme dont il nous fournit les prémisses a, ou non, sa contre-partie dans les deux autres figures. La symétrie et la correspondance des parties d'un tout logique ne sont pas assurément à dédaigner : mais elles valent surtout comme signes de vérité, et ne doivent, par conséquent, rien coûter à la vérité.

J. Lachelier.

EN QUÊTE D'UNE MORALE POSITIVE

(*Suite et fin*[1].)

3e Partie : La conscience.

Nous avons dans un article précédent montré quelle part il y avait lieu de faire à l'assimilation de la Morale à une Technique sociale et sous quelle forme cette idée était à la fois vérifiée en fait et utile en pratique : dans cette mesure le rapport de la connaissance et de l'action est le même en morale que dans un art quelconque à base scientifique, comme la médecine.

Mais cette analyse critique nous a aussi permis de reconnaître que cette assimilation était resserrée entre d'étroites limites au delà desquelles les conditions respectives et les relations de la science et de la pratique se révélaient profondément originales et hétérogènes à ce que nous rencontrons dans le cas des techniques fondées sur la connaissance de la nature extérieure et de ses lois : c'est qu'ici il n'y a pas une nature indifférente à la connaissance qu'on en a et à l'action qui l'utilise, mais qu'au contraire nous avons affaire à une nature éminemment mobile et qui se modifie en fonction même de l'action qu'on exerce sur elle et, qui plus est, de l'aperception qu'en obtient la réflexion.

A partir du point où cette idée entre en ligne de compte, la question change profondément d'aspect. Une technique scientifique nous assure une première forme de liberté, en nous indiquant le meilleur moyen d'atteindre, dans des conditions qui nous sont imposées par le réel, les fins qu'on suppose acceptées au préalable; et sur une grande partie de son étendue, plus considérable qu'on ne le reconnait d'ordinaire, la morale présente le même caractère, et doit nous assurer le même genre de liberté. Mais un problème final autrement embarrassant se présente à nous : puisque nous modifions, en

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier, juillet et septembre 1905.

agissant, notre nature même, psychologique et sociale, *dans quel sens devons-nous agir*, dans quel sens devons-nous transformer cette nature éminemment plastique que jusqu'ici nous considérions seulement comme une donnée toute faite du problème? Et pourquoi, *en vue de quoi le devrions-nous*? Notre option va porter sur les fins elles-mêmes et nous aurons à découvrir, peut-être en un certain sens à créer les motifs mêmes qui les justifieront. Et qu'est-ce que justifier dans de pareilles conditions? Ne serons-nous pas réduits à proposer un idéal qui ne devra sa valeur réelle qu'à la force même avec laquelle nous saurions le faire accepter et le faire triompher, comme d'autres auraient pu le faire pour un idéal différent? « C'est toujours à contre-cœur que j'ai demandé mon chemin. Cela me fut toujours contraire. J'ai toujours préféré interroger et essayer les chemins eux-mêmes....Cela est maintenant mon chemin — où est le vôtre? Voilà ce que je répondais à ceux qui me demandaient « le chemin ». Car *le* chemin n'existe pas. Ainsi parlait Zarathoustra [1]. » Notre liberté n'est plus alors simplement un pouvoir dont nous usons avec plus ou moins de sûreté. Elle est réellement choix, libre affirmation d'un meilleur; c'est un vouloir dont nous nous décidons à faire l'épreuve; nous créons une valeur; nous ouvrons *notre* chemin, en invitant d'ailleurs les autres à s'y engager. S'ils s'y engagent, ils le frayeront sur nos traces, et pour un temps ce sera désormais *le* chemin.

I

Le problème ainsi posé est évidemment un problème-limite, qui, pris absolument, ne comporterait pas de solution, puisqu'il exprime, en fin de compte, le droit imprescriptible et même l'inévitable disposition de la réflexion à opposer un « non » à ce qui est donné.

Dans le jugement prononcé par l'esprit en tant qu'il pense est forcément impliquée la possibilité, la présence même de ce *non*. Une affirmation qui précède toute négation, qui n'est pas accompagnée de l'idée d'une négation possible, est à peine une affirmation, assurément ce n'est pas un véritable jugement, puisque la faculté critique en est absente. C'est une idée, une représentation; c'est encore si l'on veut une croyance réduite à une non-négation; ce n'est pas encore une véritable affirmation.

1. Trad. française de H. Albert, p. 283.

De la même manière, dans le jugement prononcé par la raison pratique, la faculté de préférer implique toujours la faculté de repousser. Mais, voici la différence : dans le domaine de la connaissance, la faculté de nier n'est qu'une méthode pour mieux définir et mieux contrôler le donné, et le jugement vrai est celui qui se rallie finalement au donné ainsi découvert; dans la sphère du jugement de valeur, le « non » peut avoir autant et plus de droits que le « oui »; il n'est pas destiné seulement à éclairer et à établir le « oui », mais parfois au contraire à le détruire et à le remplacer.

Il y a donc, *à la limite*, une évidente illusion dans l'espoir, affiché ou tacite, de la plupart des systèmes de morale, que l'on puisse, par un procédé quelconque, obtenir qu'un devoir s'impose au jugement pratique comme s'impose à la connaissance un donné; et c'est cette illusion, signalée au début de notre recherche critique, que nous retrouvons au terme. Même si le *donné* se présente sous la forme d'un *vouloir*, dès qu'il se *connaît* lui-même comme donné, il acquiert la faculté de se nier.

Un bouddhiste pourra toujours préférer la non-vie à la vie, un hédoniste, la non-raison à la raison, un stoïcien, le non-plaisir au plaisir, un Nietzschéen, le surhomme à l'humanité.

Mais à ce niveau, où il ne comporte pas de réponse décisive, le problème n'est guère aussi que la forme abstraite ou toute théorique de la difficulté. Il convient donc de montrer que ce même problème surgit sous une forme relative dans le réel, et qu'il n'est par conséquent en aucune façon un pur jeu d'esprit, — qu'en même temps une solution peut alors en être fournie par approximation du moins, et que notre option, pour n'être pas alors dictée par une connaissance certaine à une volonté arrêtée (ainsi qu'il arrive au niveau de la Technique morale) n'est pas pour cela absolument affranchie de toute règle ni privée de toute méthode.

La question ramenée sur le terrain de la réalité et de la pratique revient en somme à celle-ci : N'y a-t-il pas pour tout homme un moment où, quoi qu'il fasse, il en est réduit à consulter sa « conscience »? Dans ce cas que doit être cette conscience qu'il consulte et dans quelles conditions s'assure-t-elle elle-même son maximum d'autorité; comment peut-elle contrôler son droit à prononcer et à mettre en œuvre une affirmation morale qui peut se trouver en opposition avec celle de la société environnante; comment peut-elle, à défaut d'un assentiment quant au fond de cette affirmation,

obtenir des autres au moins, ce qui serait déjà si précieux, le respect dû à la loyauté de son effort?

*
* *

Qu'il y ait d'abord un moment où la conscience ait à prendre par elle-même une décision, c'est ce que personne ne peut, si je ne me trompe, contester, ni ceux qui croient à des règles morales absolues et données toutes faites, qu'elles soient d'ailleurs édictées par un Dieu, par une Raison, ou même par une Tradition ; ni ceux mêmes qui font une place plus ou moins étendue à l'idée d'une science morale.

Dans le premier cas il y a d'abord pour la conscience une option initiale à faire, une décision à prendre consistant dans la reconnaissance même du principe accepté. Sans doute cette option est d'ordinaire instinctive et sans critique. Il est cependant presque impossible de la concevoir absolument aveugle, et elle s'accompagne presque nécessairement d'une plus ou moins vague aperception des autres options possibles, qu'elle rejette. L'idée d'autorité nous dissimule trop qu'une autorité n'existe que par le fait d'une acceptation plus ou moins tacite.

Mais l'appel à la conscience trouve ensuite place nécessairement à la partie inférieure de la pensée morale, lorsqu'il s'agit d'appliquer à des cas particuliers des règles générales acceptées en principe. Cette affirmation, automatique et immédiate dans les cas les plus usuels, rencontre toujours, à un moment donné, quelque difficulté non résolue par l'expérience antérieure et par l'habitude. Ainsi, nous voyons très clairement, aux deux extrémités de l'échelle des décisions morales, l'inévitable rôle de la conscience.

Mais, c'est en vain qu'on espérerait jamais le réduire à néant par la constitution d'une science morale et lire directement dans les choses rien qui ressemble à une « vérité morale ». Nous avons montré par une analyse précise des conditions d'une technique sociale scientifique, l'impossibilité, même théorique, de déterminer sûrement et entièrement notre vouloir d'après la connaissance *de ce que sont* l'homme et les sociétés, puisque l'homme et les sociétés seront en partie *d'après ce que nous aurons voulu*. A plus forte raison dans la pratique, alors que l'action presse, et que, nos facultés de réflexion et d'information restant toujours limitées, nous

sommes pourtant obligés de prendre un parti, l'intervention directe de la conscience est-elle inévitable. Et de même qu'aucune science, aucune méthodologie, ne dispensera jamais l'homme, non seulement dans la vie usuelle, mais même dans le travail scientifique proprement dit, d'avoir du bon sens, du tact et du jugement personnel, de même on ne conçoit pas une théorie ni une science morale qui puissent jamais dispenser l'homme d'avoir une conscience. S'il en est ainsi, peut-il sans absurdité, sans manquer pour ainsi dire à un premier devoir, se contenter de la conscience que lui font le milieu, la tradition, les circonstances, et se dispenser de *se faire consciemment une conscience*[1] ?

Mais alors il y a donc place en morale pour une méthodologie de la conscience, de sa préparation et de son intervention. Il s'agit de définir les conditions d'une « certitude morale » valable, de faire la théorie de cette compétence de l'homme de bien, qu'Aristote[2] considérait déjà comme un complément nécessaire de sa définition de la vertu. Ce travail est si nous ne nous trompons celui dont le livre de M. Rauh sur l'*Expérience morale* fournit l'essai le plus récent et peut-être le plus complet, en tout cas c'est peut-être là que le problème auquel nous sommes parvenus est le plus directement et le plus consciemment abordé.

***

Il est clair tout d'abord que ce n'est pas à la conscience toute spontanée que nous nous adresserons.

Sous sa forme courante et commune, la conscience spontanée ne peut guère être qu'un assez vague reflet de la société existante avec tous ses préjugés, et sans une perception distincte de la véritable nature de cette société, sans intelligence des besoins qui se manifestent ainsi. Le temps n'est plus où nous pouvions considérer cette conscience comme une sorte de révélation fondamentale et divine. Nous savons trop aujourd'hui comment elle se forme et combien elle

1. Opposer Kant, qui considère comme absurde l'idée d'un devoir de se faire une conscience. *Metaph. der Sitten*, Hartenstein, VII, 204.

2. *Eth. Nic.*, III, IV, 4 (Ed. Grant) Ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται. Καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. Cf. sa définition bien connue de la vertu *Eth. Nic.*, II, VI, 15 : Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.

est variable, suivant les temps, suivant les milieux et les classes sociales mêmes. Elle est un produit contingent, un résidu subjectif de la réalité, encore exposé à se corrompre par l'inévitable contact avec les intérêts et les passions de l'individu. C'est précisément à l'interpréter et la rectifier que l'analyse sociologique peut être nécessaire, et utilement mise à contribution. Nous savons à combien de déviations sont exposées les impulsions, à combien de contresens les idées de la conscience spontanée[1]. Les méprises de l'honneur et de la charité sont peut-être les plus connues et les plus souvent dénoncées. Mais on pourrait en signaler de plus graves et de plus générales. Ne peut-on pas voir, par exemple, dans l'importance pharisaïque attachée au *Mérite*, dans ce fait qu'on érige le mérite en critère de la moralité, qu'on l'identifie même à la moralité, l'indice d'une véritable déformation de la conscience, d'une dégénérescence profonde qui en corrompt les racines mêmes? Pour savoir si la moralité est satisfaite, nous sommes, en vertu de cette disposition, habitués à *regarder en dedans* et ce que nous cherchons dans la moralité c'est une sorte de perfection interne, moins que cela, une sorte de satisfaction de nous mêmes, alors qu'une telle satisfaction ne peut attester que l'étroitesse du champ de notre conscience, la brièveté de nos vues, l'absence d'objectivisme de notre volonté et de notre pensée morales.

Tout près de ce contresens on peut en reconnaître un autre qui n'est ni moins général ni moins profond, c'est ce *formalisme*[2] (je ne prends pas ici le mot au sens exactement kantien) qui consiste à condenser le devoir dans les formules très simples et peu nombreuses dans lesquelles on le croit volontier tout entier enfermé. Cela est commode pour l'esprit, mais cela est trop commode aussi pour la conscience. Elle se trouve dispensée par là de chercher la voie du devoir dans le labyrinthe complexe et confus de la réalité. Elle se satisfait à bon compte par l'examen en quelque sorte tout logique de la conformité d'un acte et d'une formule. Elle se garantit aussi (et c'est par là que le formalisme touche au pharisaïsme) contre le reproche des autres et contre ses propres scrupules. Qu'on veuille bien relire l'opuscule de Kant *sur un prétendu droit de mentir par humanité*[3], où Kant applique à un cas particulier la thèse que nous

1. Cf. Rauh, *op. cit.*, p. 32.
2. Cf. notre conférence dans *L'Éducation morale dans l'Université*, p. 224.
3. *Ueber ein vermeintes Recht*, etc., 1797. Harstenstein, t. VII, p. 305.

avons désignée sous le nom de « Morale des principes » et qui interdit de soumettre les règles au contrôle de la prévision des conséquences. Si l'on examine, sans prévention et sans préconception philosophique l'argumentation parfois un peu puérile de Kant, il est impossible de ne pas sentir que la préoccupation essentielle qui détermine ce respect étroit de la règle, c'est celle de se prémunir, quelle que soit l'issue des événements, contre tout blâme; ce n'est pas le souci de notre autonomie, ni le désir de prévenir les sophismes de l'intérêt, c'est celui de nous mettre à couvert et de soulager notre jugement et notre décision du poids des événements plus ou moins fâcheux qui pourtant en dépendent partiellement. En termes vulgaires, cela porte un nom : cela s'appelle la *peur des responsabilités*.

Ainsi faute de vouloir regarder en dehors vers les *réalités* au milieu desquelles se meut la conduite, on est amené à regarder au dehors vers les *jugements* qu'elle peut provoquer. Le blâme et l'approbation des autres (phénomène social d'ailleurs si directement associé à la moralité et à sa formation, et dont les moralistes anciens avaient déjà fait, non sans doute un critère, mais un signe du jugement moral), prend une place excessive dans notre conception de la moralité. Nos consciences, au lieu de juger par elles mêmes, c'est-à-dire de juger par leur contact direct avec la réalité [1], s'observent et se guettent mutuellement pour savoir comment elles jugeront. Au lieu de nous demander où est le bien, où est le mal, nous nous demandons si tel agent est estimable ou blâmable. Nous devrions nous demander par exemple si le suicide est un mal ou l'indice d'un mal social, — question qui se résoudrait évidemment par l'affirmative — et quels sont les moyens d'extirper ce mal, — question complexe, et délicate, mais au moins utile et féconde; mais point : nous nous demandons si le suicide est ou n'est pas coupable, si nous devons blâmer ou punir (?) le suicidé, question aussi subtile et obscure que vaine et stérile.

Notre morale est semblable au vieux pédagogue « orbilien » qui au lieu de se demander quelles sont les facultés de son écolier et par quels moyens les développer, ou comment les fins de l'éducation déterminent la nature de sa tâche, abandonne à l'empirisme le plus grossier ou aux préférences les plus arbitraires la définition de sa

1. Cf. *En quête d'une morale positive*, sept. 1905, p. 732.

fonction, et tourne toute son attention à donner de bonnes ou de mauvaises notes, à distribuer des couronnes ou des pensums[1].

Il y a, il est vrai, une autre conscience spontanée que celle dont nous venons de parler, et d'une nature bien différente. C'est celle de ces rénovateurs de la conscience commune, de ces génies moraux qui semblent apparaître de loin en loin dans l'humanité. Celle-là n'est pas le reflet plus ou moins confus et déformé de la moralité vulgaire; elle est au contraire l'initiatrice d'un idéal nouveau qu'elles paraissent créer selon une inspiration aussi indéfinissable qu'irrésistible. Elle décide non pour un homme ni pour un peuple, mais pour l'humanité, non pour le moment présent, mais pour un avenir indéterminé. Ces grands semeurs ignorent d'où vient le grain qu'ils jettent d'une main aussi confiante que téméraire sur une terre mal préparée et ne verront jamais lever une moisson qui doit mettre des siècles à mûrir. Mais ce n'est pas pour le génie que l'on cherche une méthode, et il n'a pas coutume de se demander quels sont ses droits ni sur quoi se fonde son autorité.

Quant à la conscience commune dont nous avons parlé, nous voyons qu'elle ne nous offre aucune garantie. Nous n'avons pas le *droit* de nous y fier, bien qu'il faille y recourir si toute autre ressource nous est enlevée. Prise en ce sens, l'idée de l'infaillibilité de la conscience serait insoutenable. « Pour professer une pareille opinion, écrit Höffding[2], il faut vouloir de gaîté du cœur fermer les yeux devant un des plus tragiques conflits de la vie. La conviction la plus pure et la plus sérieuse peut reposer sur une complète erreur. Pas plus dans le domaine moral que dans les autres nous ne possédons de signe immédiat et infaillible de la vérité.... Ceux qui crucifièrent le Christ n'ont-ils pas pu agir d'après leur meilleure conviction? Kant a-t-il eu raison de dire qu'un inquisiteur ne *pouvait* pas avoir une bonne conscience? N'est-ce pas de bonne foi qu'Aristote a soutenu la légitimité de l'esclavage, que Calvin avec l'assentiment de Mélanchton livra Servet au bûcher, que Sand tua Kotzebue, le traître à son pays? »

1. Un des nombreux sophismes, que renferme la réfutation kantienne de l'Eudémonisme (c'est une « nichée ») est peut-être apparenté à cette conception. Bien que Kant ne formule pas expressément cette idée, il transparaît dans son argumentation que si l'Eudémonisme est inacceptable, c'est parce qu'il serait absurde de *punir* un homme parce qu'il n'aurait pas réussi à être heureux, et de le *récompenser* parce qu'il y serait parvenu.

2. *Morale*, IV, 3, p. 75 de la traduction française.

Sans doute les théories de Kant et de Fichte sont peut-être plus défendables qu'il ne semble ici à Höffding parce que ce n'est pas à la conscience complexe de l'individu et du moment qu'ils attribuent l'infaillibilité, mais à quelque chose de plus simple et de plus profond. Kant par exemple reconnaît bien que je puis me tromper en croyant entendre « la voix de la conscience » et à plus forte raison lorsque je décide « si ceci ou cela est un devoir ». Mais je ne pourrais pas me tromper sur la question de savoir « si j'ai comparé ma conscience à la raison pratique en vue du jugement[1] », car sans cela « il n'y aurait plus de jugement moral du tout ». Notre certitude morale porterait donc sur ce fait subjectif : avons-nous conféré notre conscience réelle avec notre raison pratique, et il semblerait qu'une erreur soit impossible sur le point de savoir si cette opération mentale a été faite par nous.

Mais qui ne voit combien serait pratiquement insuffisante une pareille certitude, combien illusoire, même en principe, est une pareille infaillibilité, puisque d'une part la raison pratique n'est pas une norme toute faite qu'il n'y ait qu'à confronter avec notre état mental réel et personnel, puisque d'ailleurs nous pouvons aussi bien nous tromper sur l'existence et la nature de nos opérations mentales que sur n'importe quel objet? Est-ce que, sous cette apparence scolastique d'une confrontation de facultés ne se cache pas en réalité toute une méthode infiniment complexe et qui ne peut créer aucune infaillibilité, à l'aide de laquelle nous devrons scruter et critiquer notre conscience?

Plus profonde semble la théorie de Fichte[2] qui ramène en somme l'infaillibilité de la conscience à la confiance dans la raison, à cette certitude, dirions-nous, qu'on a toujours raison d'avoir raison, et à cette conviction intime que notre moi réel et empirique est bien en harmonie avec notre moi véritable. Plus précisément nous avons de la légitimité de notre conscience un double critère :

1° Notre affirmation est-elle vraiment autonome et n'est-elle le produit d'aucune suggestion étrangère?

2° Notre action elle-même tend-elle essentiellement à réaliser la liberté, qui est notre véritable fin?

Doctrine admirable, dont nous aurons à tenir grand compte et

1. Kant, *Tugendlehre*, *Einleitung*, Hartenst., VII, 204.
2. *Sittenlehre*, § 11. Œuvres, t. IV, p. 201 sqq. Cf. X. Léon, *Phil. de Fichte*, p. 277 et 360.

qui nous indique sans doute une direction à suivre, qui nous montre en quel sens chercher la méthode dont nous avons reconnu la nécessité, mais ne saurait y équivaloir. Je dirais volontiers que notre raison est infaillible en proposant de tels critères. Mais quelle infaillibilité peut-il en résulter dans l'application de ces critères?

Ainsi entre la conscience actuellement faite, complexe, variable, éminement faillible, mais qu'il faut bien consulter au moment de l'action, et le principe général, profond, accepté d'avance en notre moi le plus intime, mais qui reste immanent à toute notre activité morale, sans presque jamais apparaître clairement dans une décision particulière, il y un large intervalle où se meut précisément la *réflexion morale pratique* à l'aide de laquelle nous *nous faisons une conscience* à la fois légitime aux yeux de notre raison et utilisable dans la vie réelle. Entre le chant accidenté et parfois improvisé qui se déroule à la surface, dans le rythme mobile de l'action, et la basse fondamentale qui donne à la vie morale sa tonalité, il y a le chœur des idées et des tendances réfléchies, dont l'architecture équilibrée et consistante, mais pourtant riche et diverse peut seule assurer à l'œuvre sa solidité et son harmonie. Ici donc, au point de vue du sujet moral, comme nous l'avons déjà vu en examinant le contenu même des problèmes moraux, c'est dans la région moyenne de la vie morale que nous rencontrons les véritables problèmes. Aux deux extrémités où nous l'avions d'abord soupçonnée l'option morale ne semble pouvoir donner lieu à aucune méthode vraiment précise. C'est par la solide préparation du système de nos idées et de nos habitudes que nous pourrons à la fois prendre une plus nette conscience de notre tonalité morale irréductible et rationaliser nos décisions particulières.

II

Dans la recherche d'une semblable méthode, comme on travaille en vue de la constitution d'une morale *positive*, il est assez naturel qu'on songe à s'inspirer des méthodes qui seules ont réussi à fonder une science positive, aux méthodes expérimentales. Telle est essentiellement la portée de l'idée qu'on a formulée sous le terme d'*Expérience morale*. Il s'agirait de soumettre la conscience morale à une « épreuve » aussi variée, à une « enquête » aussi étendue et aussi approfondie que possible, de lui faire subir la « vérification de

la vie ». Les tendances, les *fins*, l'idéal seraient ainsi, comme les faits, comme le réel, objet d'une expérience et d'une vérification *sui generis*. Elle a essentiellement pour objet de déterminer quelle est ma volonté profonde, celle qui prime pour moi toutes les autres, et de m'apprendre, à l'user, « qu'est ce que je veux en définitive plus que tout au monde quand je me place dans une attitude impersonnelle [1] ».

A cette première conception d'ensemble se joint une double théorie de la certitude morale et de son objet. Tout d'abord la certitude morale, comme une certitude expérimentale, n'a pas besoin d'être une certitude universelle ni de porter sur des principes généraux. « L'affirmation de la présence de ce livre est aussi certaine que celle du principe de causalité [2]. » De la même manière nous pouvons avoir d'un devoir ou plutôt de l'affirmation qu'une chose est à faire, qu'un parti est à prendre, une certitude absolument valable quoiqu'elle soit individuelle à la fois quant à l'objet sur quoi elle porte, et quant au sujet qui la porte. C'est une certitude valable pour nous, sans qu'elle soit nécessairement valable pour d'autres, et valable sur ce point particulier sans qu'il soit nécessaire que nous l'encadrions dans tout un système. Les vérités morales comme les vérités scientifiques sont « sporadiques [3] ».

Prise en elle-même cette certitude n'est rien de plus que « l'irrésistibilité » d'une croyance. « Il suffit, pour qu'un sentiment soit « rationalisé », qu'il occupe tout le champ de la conscience [4] ».

La tentative a certes son intérêt, d'avoir essayé de rapprocher les conditions d'un jugement moral valable de celles de la connaissance expérimentale scientifique, et ce n'est certes pas l'ingéniosité, la pénétration, ni le sentiment de la complexité de la vie qui ont manqué à l'auteur pour mettre cette idée en valeur.

Remarquons tout de suite combien elle se différencie d'un simple intuitionnisme ou d'une morale du sentiment. L'ancien intuitionniste croyait précisément que le sens moral s'observait en quelque sorte comme une chose toute faite. Il correspondait dans le domaine de la conscience, à ce qu'était dans le domaine de la science

1. Rauh, *op. cit.*, p. 14, 15, 32.
2. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, janv. 1904, p. 8. Cf. *L'Expérience morale*, p. 65. « L'honnête homme veut l'évidence actuelle, celle qui jaillit de la chose même : *præsens evidentia*. »
3. *L'Expérience morale*, p. 71.
4. *Ibid.*, p. 24.

objective l'ancien empirisme, qui semblait croire que l'observation brute était ce qui nous rapprochait le plus de la vérité. Au contraire toute la doctrine que nous venons de rappeler en quelques mots n'a de raison d'être que parce que l'on abandonne cette position, parce qu'on sait, par l'exemple du travail scientifique, combien l'expérience brute est peu instructive, combien la vérité la plus positive est complexe et éloignée des apparences immédiates. Elle sait qu'il ne suffit pas de voir, et qu'il faut savoir regarder; à vrai dire même c'est moins d'une observation que d'une sorte d'expérimentation qu'il s'agirait ici sous le nom d'expérience morale[1].

∴

Mais cette justice une fois rendue aux intentions et au véritable esprit de cette méthode, nous doutons que l'idée en soit nette et distincte.

L'expérience, au sens scientifique du mot, nous paraît avoir essentiellement deux fonctions connexes : établir par un contact plus précis avec le réel l'accord des esprits, en substituant à des opinions personnelles et subjectives une donnée irrécusable des *faits*, ou du moins en les subordonnant à cette donnée; — décider ensuite (et n'est ce pas au fond la même chose?), pour un même esprit, entre deux ou plusieurs hypothèses.

Il serait difficile d'attribuer à l'expérience morale la première de ces deux fonctions, car elle a un caractère essentiellement individuel et même intérieur. Le professeur qui fait une expérience devant un auditoire, le savant qui dans un mémoire décrit une expérience et en indique le manuel opératoire, prouvent la *vérité* d'une affirmation. Par « l'expérience morale », qu'est-ce que pourra prouver celui qui l'aura faite? Il se prouve simplement à lui-même qu'il croit solidement à un certain idéal, et c'est seulement la résistance subjective de *sa* croyance qu'il aura établie à *ses* propres yeux. Sans doute on peut dire qu'en prouvant sa bonne foi, en la mettant en évidence aux yeux d'autrui, il donne auprès d'eux un réel crédit à l'idéal qu'il proclame. Il est plus fort pour les convaincre s'il adopte une

1. Rauh, *Bulletin*, etc., p. 11. On peut voir (*ibid.*, p. 15) que nous jugeons moins étroitement que nous ne le faisions alors la théorie de M. Rauh. Mais si notre critique ne portait pas tout à fait juste, c'est que l'idée de l'expérience morale nous était restée obscure. Elle nous paraît encore aujourd'hui présenter quelque confusion.

politique que ses intérêts personnels déconseilleraient, une religion qui l'astreint à d'austères devoirs, etc. Par là il prépare sans doute l'extension de sa croyance. Que dirait-on pourtant de celui qui l'adopterait uniquement au nom de cette *autorité*, sinon qu'il manque précisément à cette même méthode sans laquelle il n'y a pas de jugement moral valable? Voilà donc une expérience qui a ce singulier caractère de ne valoir que pour celui qui la fait; une expérience qui me permet de m'assurer de *ma* volonté la plus essentielle, mais qui ne peut rien pour la faire accepter par les autres!

Sur le second point on serait plus disposé à accorder à l'expérience morale le rôle de l'expérience scientifique. Celui qui s'y livre cherche en effet un moyen d'opter raisonnablement entre plusieurs directions possibles de sa conduite. Mais comment le peut-il? Justement par un procédé plus analogue à celui du savant qui construit une théorie qu'à celui du savant qui constate un fait, ou vérifie la conformité du fait avec son hypothèse. Dans l'expérience scientifique nous comprenons cette évidence particulière propre au fait considéré, la *præsens evidentia*. Le fait décide de mon hypothèse. Mais en quoi peut consister l'évidence morale d'un idéal, si restreint qu'en soit l'objet, sinon dans son aptitude à organiser la vie ou une portion plus ou moins définie de la vie? M. Rauh lui-même exige une « enquête » aussi étendue, aussi variée que possible, il demande ensuite qu'on « situe » la conception morale à laquelle on se rallie dans l'ensemble des autres. Mais alors où est la *præsens evidentia* de cette conception prise en elle-même? Que peut bien être l'évidence *propre* de l'héritage ou de sa suppression, du divorce ou du mariage indissoluble? du conservatisme ou de l'esprit démocratique? Nous admettons volontiers que pour admettre la justesse ou la légitimité d'une solution dans ces problèmes spéciaux, il n'est pas nécessaire d'établir tout un système philosophique ou même social. Nous avons nous-même soutenu dans une large mesure, avec M. Lévy-Brühl, la pluralité et l'indépendance relative des problèmes moraux, et contre lui (ce qui nous paraît impliqué pourtant par cette thèse) l'indépendance relative et plus ou moins provisoire des fonctions sociales. Mais il n'en résulte en aucune manière qu'il y ait là dedans aucune *præsens evidentia* analogue à celle du fait expérimental. Une affirmation morale pour ou contre l'héritage, le divorce, etc., n'est pas un *fait* qui présente par lui-même une clarté décisive qui nous dicte notre jugement en faveur de toute une *théorie* de la

propriété, de la famille. C'est le contraire qui arrive : entre les raisons opposées qui se présentent à nous avec autant de force pour ou contre l'héritage, le divorce, considérés en eux-mêmes, nous serions fort empêchés de décider, tant que nous n'aurons pas aperçu quel système économique, quel système familial ou politique se trouve en connexion avec ces institutions particulières. On ne trouverait donc ici rien d'analogue à une évidence de fait sinon dans ces *intuitions du sentiment* moral dont tant de consciences et même tant de moralistes se contentent, dans les convictions des gens qui trouvent très évident par soi-même qu'un fils doive recueillir une fortune toute faite à la mort de son père, ou qu'un époux ait une mainmise permanente sur la liberté de son conjoint. Mais c'est précisément ce genre d'évidence intuitive, que, à bon droit, on considère comme sans valeur, et qu'on veut soumettre à un contrôle méthodique.

Aussi bien est-il assez singulier de définir la rationalité d'un état mental par le fait qu'il « occupe tout le champ de la conscience[1] ». A notre sens ce serait plutôt l'opposé. Une obsession, une idée fixe, une tendance impulsive sont précisément ce qu'il y a de plus irrationnel parce qu'elles occupent toute la conscience. Un état est rationnel au contraire si tout en occupant peut-être *par lui-même* une assez petite place, il préside à une synthèse étendue de pensées ou de sentiments.

Ainsi, il est bien difficile de ne pas être arrêté dès le début par l'obscurité, disons-le franchement, l'impropriété du terme d'expérience ainsi appliqué. Le centre de cette obscurité est peut-être dans cette formule risquée par M. Rauh : *expérimenter un idéal.* Dans la science je contrôle (on ne pourrait guère dire : j'expérimente) la validité de mon jugement en le confrontant avec les faits. Ce sont les faits qui sont l'objet de mon expérience; et mon jugement est mis à l'épreuve des faits. Ici au contraire, c'est *mon jugement même qui est l'objet mis en expérience.* Alors à quelle épreuve est mis mon jugement? A l'épreuve des faits? Mais il est lui-même le fait expérimenté, le fait qui doit par conséquent décider, et alors où est le contrôle? Ou bien mon jugement moral cesse-t-il d'être l'objet de l'expérience pour être alors soumis, comme ailleurs, au contrôle des *faits extérieurs*? Mais comment l'admettre en toute rigueur, puis-

1. *Bulletin*, etc., p. 24.

qu'il s'agit de juger un idéal et que c'est justement l'idéal qui juge les faits? La vérité, c'est que, en effet, le problème est ici non de soumettre des faits à mon jugement, ni de soumettre mon jugement aux faits. Il s'agit de *juger mon jugement;* et que le véritable nom d'une semblable opération est *Critique* et non *Expérience.*

En employant ici le mot expérience, M. Rauh ne s'expose-t-il pas à commettre, en le transportant sur le terrain de la psychologie, le contresens qu'il condamne si justement quand il le rencontre chez certains sociologues, et qui consiste à conclure du fait au droit? Si un idéal était, rigoureusement parlant, un objet d'expérience, ne se réduirait-il pas à un fait? S'il n'y a rien de plus, dans mon expérience morale, que la constatation de « ce que je veux par-dessus tout », en quoi cette volonté, en somme tout individuelle, serait-elle plus respectable que la volonté essentielle des sociétés, dégagée par le sociologue?

Essayons donc de mettre en lumière et de distinguer les idées valables qui peuvent être confondues dans ce vocable obscur d' « expérience morale ». Nous passerons du sens le plus extérieur et le plus éloigné du problème auquel nous étions arrivé au sens le plus intérieur et qui nous rapprochera de la réponse cherchée.

*
* *

Nous ne nous arrêterons pas sur un premier sens qui pourtant serait peut-être celui que les mots suggéreraient le plus naturellement: mettre un idéal en expérience, c'est le mettre en œuvre, le faire passer dans la réalité, voir comment il s'y comporte et s'il donne ce qu'on en attendait. Il répugne à nos sentiments humanitaires de sacrifier délibérément une existence humaine : supprimons la peine de mort. Il nous paraît odieux de faire porter à une personne la peine d'une faute étrangère : effaçons les règles juridiques qui dépriment la situation de l'enfant naturel; et attendons alors les événements pour voir si en donnant ainsi satisfaction à un sentiment ou à un principe dont la *præsens evidentia* nous a fait agir, nous n'allons pas susciter des contre-coups propres à blesser ces mêmes convictions. A vrai dire il s'agirait alors plutôt d'expériences sociales que d'une expérience morale. C'est là cependant une sorte d'*épreuve*, et la plus grave de toutes, à faire subir à nos idées morales. Dès que nous renonçons à faire résider la moralité dans un simple mérite intérieur, dans la

seule *vertu* subjective, il faut bien que la conscience morale, directement ou indirectement se donne une œuvre à faire et risque quelque *hypothèse pratique* que l'expérience peut, dans une certaine mesure confirmer ou infirmer. Et cette vérification ne reste pas si extérieure à la moralité même : car, d'une part « la foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère? » et d'autre part un commencement de réalisation est parfois nécessaire à la diffusion de certaines convictions morales. Celui qui est persuadé, vérifie, et, en vérifiant, persuade. Seulement, il faut l'avouer, il persuade d'ordinaire plutôt par l'acte même de vérification que par le résultat, même heureux, de cet acte. C'est-à-dire que sa conviction, mise en valeur par cet effort vers la réalisation, se propage et s'impose, alors que l'insuccès même ne pourrait démontrer absolument qu'il ait eu tort. En pareil cas l'échec prouve peut-être seulement l'écart entre l'idéal et le réel. Mais cet écart est bien avoué d'avance, puisque sans cela l'idéal ne serait pas l'idéal ; et dès lors, on peut conclure non à sa condamnation, mais à la nécessité de nouveaux efforts. Ainsi le pacifisme a subi et subira sans doute encore de la part des événements plus d'un refus douloureux. Mais un refus n'est pas un démenti, et les échecs de l'idéal pacifique ne seraient point pour le convaincre de « mensonge ». L'abolition de la peine de mort pourrait aujourd'hui être suivie d'une recrudescence des crimes, sans qu'il cessât d'être vrai qu'un jour ou l'autre, elle devrait disparaître. Dans tous les cas de ce genre l'insuccès n'a d'autre portée que de nous avertir des difficultés extérieures et de nous montrer que les chemins les plus directs en apparence ne sont pas toujours les plus sûrs. Comme on le voit, de telles « expériences » ne jugent pas notre idéal, et le laissent parfois entièrement intact. Ce n'est donc pas encore là ce que nous cherchions et c'est ce qu'on pouvait prévoir dès l'abord : car sans une critique préalable de notre idéal, qui légitime à nos yeux l'autorité de nos convictions morales, comment aurions-nous le droit de les faire passer à l'action?

On se rapproche du but si l'on prend le mot « d'expérience morale » dans un sens déjà plus psychologique auquel conduit l'expression vulgaire : *avoir de l'expérience*. Il faut que la conscience, avant de juger et de choisir, s'instruise et s'enrichisse. Tout jugement, aussi bien les jugements de valeur que les jugements de connaissance, implique un travail de comparaison et d'intégration, et la justesse des vues suppose tout d'abord l'étendue des perspectives.

Nulle part les *idola specus* et les *idola fori* ne sont plus fréquentes, plus décevantes, ni plus redoutables que dans le domaine moral. Nous avons pu constater que sur cinquante jeunes gens de la bourgeoisie auxquels on propose d'examiner la valeur de l'institution de l'héritage, il n'y en a peut-être pas un qui voie autre chose que les avantages et la légitimité de l'héritage, *pour ceux qui en ont un à recevoir* sans se demander s'il n'est pas inexistant pour le plus grand nombre, et si l'institution même ne contribue pas à priver ces *capite censi* des avantages et des droits que l'héritage confère effectivement aux autres. Connaître tous les milieux, connaître toutes les théories, savoir qu'on peut avoir des aspirations ou des croyances autres que celles qui nous sont familières, voilà la première condition d'une conscience saine. Il faut la nourrir, et d'aliments suffisamment variés. Elle n'en assimilera qu'une partie, elle se portera mieux pourtant qu'avec le régime étroit et exténuant auquel notre éducation actuelle nous paraît la soumettre. M. Rauh nous semble avoir excellemment indiqué comment d'une part les théories pouvaient être employées moralement et psychologiquement, en dehors de toute acceptation dogmatique, à cette information de notre conscience et à ce développement de notre vie morale, — comment d'autre part les théories n'y suffisent pas, parce que la vie morale complète suppose des sentiments actifs au delà des idées pures, et comment il faut entrer en contact direct avec l'action et les milieux agissants[1].

Et l'on peut dire que dans cette culture préalable de la conscience il n'est peut-être pas d'éléments absolument inutilisables, il n'en est pas en tout cas, que nous soyons en droit d'écarter *a priori*. Aucun idéal n'est d'avance disqualifié par ses origines. Comment atteindre notre but « sans nous servir de toutes les lumières capitalisées de la tradition aussi bien que du présent? Serons-nous jamais trop pour y voir clair? Nous est-il permis de mépriser aucun concours?[2] » L'absurdité pure ne trouve pas place dans l'esprit humain. L'esprit religieux qui se défie des origines laïques ou révolutionnaires de certaines idées ne doit-il pas cependant concevoir d'abord son Dieu comme un simple « honnête homme »? Mais comment à son tour le libre-penseur pourrait-il sans contradiction récuser une conviction morale ou répudier une vertu sous prétexte qu'elles sont « chrétiennes », comme s'il croyait à leur origine surnaturelle, que pré-

1. *Op. cit.*, ch. II et III.
2. Ch. Wagner, dans la *Revue* (*des Revues*), 15 fév. 1906, p. 466.

cisément il nie, et comme si pour lui elles étaient placées sur un autre plan que les autres? Elles sont chrétiennes, donc elles sont humaines et comme aucun homme n'a le droit de les monopoliser, aucun non plus n'est exhérédé de ce qu'il croit devoir recueillir du patrimoine de l'humanité [1].

Nous arrivons enfin à ce travail critique, à ce moment décisif de la vie de la conscience où nous a conduit toute notre étude antérieure du problème moral. Il s'agit maintenant d'opter, de prendre parti de choisir des fins, à ce niveau de la moralité où elle n'est plus, comme nous l'avons expliqué, comparable à une simple technique; et puisqu'il serait absurde de supposer cette option arbitraire, puisqu'il n'est pas moins contraire au bon sens de compter sur un *critère*, c'est, comme M. Rauh l'a si vivement senti, toute une méthode qui seule peut satisfaire à la question posée. On ne s'étonnera pas, puisque nous avons montré qu'elle doit affecter non la forme d'une expérience, mais la forme d'une critique, de nous voir nous rapprocher de Kant, dont les thèses étaient surtout compromises par ces deux circonstances : qu'elles se présentent sous une forme abrupte au lieu d'être situées dans l'ensemble du problème moral dont la plus grande partie se trouve méconnue; et qu'elles manquent par suite de communication suffisamment précise avec le réel, qu'elles ont commencé par négliger.

III

Peut-on d'une semblable critique proposer un principe général acceptable en lui-même, et qui, par quelque côté nous ramène à l'idée d'une morale positive?

Nous nous demandons, souvenons-nous-en, à quelles conditions une conscience, lorsqu'elle est mise en demeure de contribuer soit par une option soit même par une innovation, à *faire* et non pas seulement à *conserver* la société humaine, doit satisfaire pour acquérir vis-à-vis d'elle-même et des autres le droit de décider, l'autorité morale.

1. Ce monopole comme cette répudiation ne seraient fondés que dans la mesure ou ces affirmations morales seraient directement dérivées des croyances théologiques que l'on accepte ou que l'on rejette. Mais on sait combien en général est illusoire cette dépendance. En fait, les croyances métaphysiques du christianisme, issues pour la plupart d'origines entièrement différentes, se sont greffées après coup sur des idées morales qui ne leur devaient rien, ou bien peu de chose.

Or partant du social, et parvenus au seuil de cette question[1] nous avons déjà nettement aperçu qu'une société pensable, selon les formes de la science, ne se réaliserait que par la rationalité et la contractualité. N'avons-nous pas simplement à reprendre cette conclusion sous une autre forme et à dire, que cette rationalité est précisément le caractère fondamental d'une conscience qui socialement mérite d'être écoutée? Il y a aussi pour le savant une *autorité*, qui ne lui vient pas seulement de son instruction antérieure ni de ses découvertes effectives, ou de son instruction générale, mais qui lui vient de sa méthode, ou mieux de ce qu'on a reconnu en lui l'esprit scientifique, le sens des conditions d'une science véritable. De la même manière la compétence de la conscience morale, au delà des conditions d'information acquise dont nous parlions tout à l'heure, ne résiderait-elle pas essentiellement dans son *attitude*, et cette attiude ne serait-elle pas comparable, sauf à différer par le but, à l'attitude du savant[2]? Nous avons vu dès le début, combien était confuse l'idée d'une morale vraie, ou positive. Mais si l'on peut dire qu'une morale est vraie ou positive parce que son contenu est d'ordre vérifiable, et que sa matière (la vie sociale) lui est imposée par l'observation et l'induction, on peut dire aussi qu'elle est positive par sa forme, si elle est subjectivement dominée par la même raison qui règle l'attitude du savant. On dira même qu'elle est scientifique, non sans doute en ce qu'elle serait elle-même science, mais en ce qu'elle serait issue du même esprit qui fait la science, et qui par là se reconnaîtrait d'une manière peut-être inattendue dans la conscience réfléchie de l'honnête homme. Voilà la Raison dans son usage pratique.

*
* *

Le problème ainsi posé comporterait, si l'on voulait le traiter intégralement, une longue analyse. Il s'agirait de déterminer quels sont les principaux caractères de cette rationalité dont nous venons d'indiquer le rôle. Mais la plupart des éléments en sont tellement connus qu'il nous paraît inutile de reprendre ce travail. Kant, Fichte, Renouvier ont si abondamment et si profondément formulé les principes d'une morale définie par la rationalité qu'il serait

1. Conclusion du précédent article, sept. 1905, p. 760 sqq.
2. Cf. Rauh, *op. cit.*, p. 245.

aussi vain que téméraire de recommencer leur œuvre en se contentant de l'adapter à la position que nous avons prise [1].

L'essentiel était de montrer à quel moment et pour quelle raison et sous quelle forme la rationalité réapparaissait en morale, comme un principe fondamental, tandis que si on la présente directement, *ex abrupto*, et dans sa seule forme, comme l'essence même de la moralité, on l'expose aux objections que nous avons essayé de renouveler.

Le désintéressement, l'adoption des règles à la fois générales comme principes des actes du sujet, et universelles en tant qu'elles peuvent être adoptées par tous, l'impersonnalité et en somme l'*objectivité*, si caractéristiques de l'attitude de l'esprit scientifique, voilà, en deux mots les aspects les plus frappants et les plus banals de cette rationalité.

Mais il nous semble nécessaire d'insister sur un caractère peut-être plus profond encore, parce qu'il va nous mettre en présence d'un grave problème et peut-être d'une véritable antinomie surgissant entre le point de départ et le point d'arrivée de notre recherche. Nous voulons parler de l'autonomie du jugement moral, condition et caractère essentiel de sa rationalité.

Nous avons établi au début de ces études que nous ne saurions définir arbitrairement la moralité, dont le contenu, rigoureusement spécifique et original, n'avait point à être inventé de toutes pièces, comme les morales *a priori* seraient, théoriquement au moins, obligées de le faire. Nous sommes donc obligé de consulter les faits, l'expérience historique et sociologique, pour déterminer inductivement en quoi consiste la moralité. Quel est le résultat auquel aboutit une semblable méthode? On pourra en donner assurément des formules diverses; mais en dépit de ces variantes, on est incontestablement conduit à définir surtout la moralité par une subordination de l'individu à une discipline dont les origines et les fins sont essentiellement sociales. Il semble, et c'est bien ce qui se dégage de l'emploi usuel des termes de *loi*, d'*obligation*, de *sacrifice*, etc., que la moralité consiste essentiellement à s'incliner devant une autorité supérieure — qui, en définitive serait l'autorité de la société.

1. Pour le surplus on trouvera dans le livre de M. Rauh une abondance de fines observations sur le désintéressement, sur la liberté d'esprit, sur les fonctions logiques que comporte la « conscience qui compte », et une continuelle comparaison entre ses méthodes et celles du savant positif.

La soumission aux règles, quelles qu'elles soient, imposées à l'individu par la collectivité, voilà bien ce qui, *en fait*, a toujours été jugé moral par chaque société.

Mais voici qu'au terme de notre travail nous arrivons, par une autre voie, à proclamer que la conscience vraiment morale est celle qui dans son jugement adopte une attitude comparable à celle du savant cherchant la vérité. Or la première démarche de cette recherche n'est elle pas « Doute méthodique »? La première condition d'une Critique n'est-elle pas : rejet de toute autorité? Quelle confiance mériterait le savant qui s'inquiéterait, non de ce qu'est la vérité, mais de ce qu'en pense son voisin? Quelle « compétence » morale serait reconnue à l'homme qui ferait ce qu'on lui commande, uniquement par ce qu'il reconnaît une autorité qui le lui commande? Pourrait-on même dire qu'il a une conscience morale? Juger par soi-même sans prévention, sans préférer que la vérité soit ceci plutôt que cela, parce qu'alors on ne pourrait dire que nous préférons la vérité à l'erreur, voilà le caractère essentiel d'une pensée qui compte. Une conscience ne compte pas si elle ne prend la même attitude.

Et c'est bien ainsi que, pour des motifs dont l'expression a pu varier, mais dont le fond reste identique, toutes les grandes consciences ont compris leur propre vie morale. « Je ne puis autrement », c'est ainsi qu'un Socrate, un Jésus, un Épictète, un Luther, un Fichte ont pensé et senti le devoir. Il serait vraiment prodigieux que sous prétexte de méthode scientifique nous définissions la moralité sans tenir compte de ces consciences-là. Nous ferions masse, contre ces grands témoins, de la foule anonyme des consciences boschimanes ou de mélanésiennes! Nous ferions prévaloir ces ténèbres contre cette lumière! Il y aurait là quelque chose de si étrange et de si choquant qu'avant toute analyse, nous serions immédiatement avertis d'une erreur ou d'une mauvaise position de la question.

Ainsi une morale peut être dite *vraie* en ce sens qu'elle est observée dans la réalité, ou bien en ce qu'elle est définie par les conditions d'une pensée qui cherche le vrai. Et ces deux définitions loin de cadrer ensemble formeraient finalement une antinomie radicale.

C'est cette même difficulté qu'on pourrait formuler d'une autre manière plus précise et plus particulière. Si la moralité est tout entière discipline sociale, toute dissidence est un crime, le crime est défini essentiellement par le non-conformisme, et même au fond par

cela seul. Au point de vue de l'induction, cela peut évidemment se soutenir encore. *En fait*, Socrate, Jésus, Luther, et même Galilée ont été criminels pour leurs contemporains. Et comme les sociétés ne peuvent cependant éviter ces dissidences, qu'elles sont même nécessaires à leur progrès et à leur vie, le crime est nécessaire, il est normal. On connaît cette doctrine. Mais elle plonge notre conscience dans une stupeur qui doit nous avertir. N'y a-t-il donc aucun moyen de discerner les écarts qui sont des crimes et ceux qui n'en seraient pas? C'est bien le problème qui se pose à nous : comment la conscience individuelle jugeant d'une manière antonome, peut-elle légitimement prononcer, sans consulter la conscience collective existante, et même finalement contre elle?

IV

CONCLUSION

Il ne faut pas s'attendre à ce qu'une solution définitive et complète d'un pareil problème qui est un problème-limite puisse être donnée. Un vieux dogmatisme nous incite plus ou moins inconsciemment à demander à une morale un critère absolu, une réponse décisive à toutes les difficultés, une solution quasi mécanique qui détermine une certitude pour notre esprit sans le concours de notre esprit, un devoir pour notre conscience sans le concours de notre conscience. Il faut y renoncer. Le relativisme nous interdit ce chimérique espoir. On a trop cherché en morale, et par les biais les plus médiocres, à supprimer le *risque*, parce que, plus ou moins consciemment, on voyait toujours au bout de l'erreur morale le *châtiment*. Comme on continuait à concevoir la Loi à l'image d'un maître qui commande *sous peine* de sanction, on a cherché à la définir telle qu'elle ne put jamais être ni inconnue, ni irréalisable pour personne. On a voulu se garantir contre la menace de la punition :

Quid sum miser tum dicturus,
Quem patronum rogaturus,
Cum vix justus sit securus?

La peur de l'enfer a beaucoup plus fait que la théorie de la raison pour vider la moralité de son contenu et la réduire à la bonne

volonté. Timidité trop facilement rassurée, et qui nous dispense à la fois de chercher quand nous pouvons savoir, et d'essayer quand il reste un risque à courir. Il faut pourtant savoir accepter courageusement le devoir d'agir selon une probabilité raisonnable.

Mais le relativisme nous permet aussi d'approximer la solution, en nous souvenant que toute vérité offre un double aspect, et que les antinomies ne résultent ordinairement que de ce qu'on sépare et de ce qu'on réalise par abstraction des conditions ou des éléments qui sont unis dans le réel. Si, à la limite, l'autonomie du jugement moral nous plonge dans l'immoralisme nietzschéen, si, à la limite, une sociologie réaliste et mécaniste nous réduit à une négation inverse de toute conscience et de toute morale, n'est-ce pas parce qu'on a indûment séparé la rationalité et la socialité, parce qu'on a conçu une volonté autonome sans finalité [1], et de la même manière une vie sociale automatique, également sans finalité et par conséquent sans raison. Rationalité et socialité doivent donc être rapprochées par la finalité. Peut-être est-ce ici qu'il faudra chercher le contresens commun à certaines morales rationnelles et à certaines morales sociologiques.

*
* *

D'une part nous avons établi [2] quelle erreur il y avait, de la part des sociologues, à essayer de fonder l'autorité de la moralité existante sur une recherche purement historique, et que la fonction de l'histoire explicative était beaucoup plutôt de nous libérer des traditions que de nous les rendre respectables. Qu'est-ce donc qui aux yeux de la réflexion peut subsister de la tradition morale donnée? Deux choses seulement : d'une part la connaissance d'un ensemble de faits qui doivent évidemment entrer en ligne de compte, si nous voulons que notre action présente soit efficace, dans le calcul des moyens que nous appliquerons à nos fins présentes ; et il n'y a encore là proprement aucune prescription, mais simplement une nécessité tout extérieure ; — d'autre part au point de vue prescriptif nous

1. C'est bien la doctrine de Nietzsche. Justifier une cause, c'est du dogmatisme, de « l'esprit de lourdeur ». « C'est la bonne guerre qui a justifié toute cause ». Elle ne se justifie que par la joie absolue qu'elle donne au sage. Il faut « désapprendre le *pour*, le *à cause de* ». *Zarathoustra*, trad. fr., p. 356, 397, 453.
2. 2ᵉ article, juillet 1905, p. 578 et suivantes.

pourrons recueillir de la morale existante tout ce qui paraît adapté aux conditions encore présentes de notre milieu, ou aux conditions permanentes d'une vie sociale. Que demandions-nous donc à la sociologie? D'abord une plus exacte intelligence, une détermination plus objective des problèmes particuliers et concrets qui se posent à nous *dans le présent*, puis une connaissance plus sûre des bases d'opération qui s'imposent à notre activité et des moyens dont elle dispose. Mais nous ne pouvions lui demander de nous révéler « une autorité », une souveraineté qui serait celle de l'Être social. Au contraire, tout ce que, au delà des indications de fait qui peuvent donner à notre action un point d'appui, l'intérêt de la sociologie, considérée dans son ensemble serait de nous révéler quel est le *vouloir essentiel* de l'humanité, la finalité plus ou moins inconsciente qui l'anime. Ce vouloir peut, dans une large mesure, s'ignorer lui-même. L'homme individuel éprouve, sans les comprendre, une foule de besoins, d'impulsions instinctives dont le physiologiste vient utilement lui révéler la véritable nature et les fins réelles. De même il y a sans doute pour les collectivités humaines une finalité immanente, obscurément sentie, mais dont il appartient à la sociologie de nous aider à prendre intellectuellement conscience[1]. Ce vouloir fondamental de l'espèce humaine semble être la constitution même d'une société, la réalisation d'un ordre social harmonique. Dans un remarquable opuscule[2] Kant montrait que cette idée de la constitution d'une cité juridique pourrait être prise comme l'idée directrice d'une histoire universelle de l'humanité. Ce n'est pas dans l'individu, remarquait-il un demi-siècle avant A. Comte, que nous pouvons nous faire une juste idée de la vraie nature et des vraies fins de l'homme, mais dans l'espèce. La

1. C'est ce que nous accorderons volontiers à la méthode sociologique que nous critiquions sous un certain aspect dans l'article précédent (sept. 1905, p. 745). Les fins des collectivités s'étagent à tous les niveaux de généralité et à tous les niveaux de la conscience, et les plus générales ne sont pas les plus conscientes, de sorte qu'une induction méthodique peut être nécessaire pour les dégager. Mais il reste que cette induction ne cherche pas alors à établir simplement des lois causales et mécaniques, mais au contraire les fins cachées sous les causes qui *historiquement*, paraissent déterminantes.

2. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784. Hartenstein, IV, p. 143. « Der Mensch hat eine Neigung sich zu *vergesellschaften*; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch.... fühlt », p. 146, etc. « ... so muss eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen in grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d. i. eine vollkommen *gerechte bürgerliche Verfassung* die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein. »

constitution d'une société civile à la fois forte et libre assurant la liberté par sa force même, voilà l'idéal que la Nature semble avoir assigné à l'espèce humaine. Laissons de côté l'aspect naturaliste que Kant conserve encore à l'idée de la finalité à laquelle il fait appel : il reste que tel est bien le résultat le plus général de l'induction sociologique, de nous montrer dans l'établissement le maintien, le perfectionnement constant de l'organisation sociale, le vœu le plus continu, le plus puissant de l'humanité. C'est pour y satisfaire qu'elle s'est imposé — *qui d'autre* en effet les lui aurait imposées? — les plus dures contraintes et les obligations les plus contraires à ses instincts naturels, au point de paraître manifester en elle-même une inspiration surnaturelle. La sévérité de l'homme pour l'homme dans la vie sociale, dès l'aurore des civilisations, est chose si étrange et si merveilleuse qu'elle a été volontiers prise pour un véritable miracle et qu'on a cru y reconnaître une intervention divine. Mais nous sommes aujourd'hui bien convaincus que l'humanité s'appartient et que ce n'est pas une volonté étrangère qui se révèle ainsi à nous. Dès que nous l'aurions découverte comme étrangère, nous deviendrions par cela même capables de la rejeter[1]. Mais si nous y reconnaissons la volonté humaine elle-même, si nous sommes avertis, que sans le savoir, sans bien s'en rendre compte, c'est là ce qui a semblé à l'humanité le bien le plus précieux, il nous devient impossible de ne pas présumer que là en effet est le terme le plus raisonnable de nos efforts.

Nous comprenons alors comment il est possible, en principe du moins, de distinguer les écarts qui sont des crimes et les écarts qui n'en sont pas. C'est qu'il y a des dissidences qui ont pour motif et pour fin une vie plus parfaitement socialisée, tandis que d'autres ne sont que des facteurs de désagrégation et de dissolution. Les motifs de dissidence d'un Socrate, d'un Galilée sont de ceux qu'aucune société ne peut absolument renier sans se nier elle-même. Sans doute le temps est souvent nécessaire pour que nous comprenions comment certaines formes d'action et de pensée s'intègrent dans une vie sociale qui d'abord semblait les exclure. Mais de tels actes n'ont en réalité aucune analogie avec celui d'un assassin ou celui d'un escroc. Aussi comprenons-nous la radicale différence de valeur entre les mobiles moraux et les mobiles égoïstes de dissidence; et

1. Cf. ci-dessus, § I.

une morale sociale ainsi entendue est celle qui explique et limite le mieux cette valeur de l'intention dont la reconnaissance inévitable est si souvent, mais bien à tort, revendiquée comme le privilège des « morales de principes ».

Ainsi la société n'est pas seulement une condition qui s'impose, elle se réduit encore moins à une autorité qui commande; elle n'est pas seulement un passé qui nous opprime ou une réalité présente qui nous emprisonne. Elle est une idée directrice de notre activité, qui permet en chaque instant de corriger la réalité. Et cette idée, suggérée par l'induction sociologique[1], se fait accepter par notre raison autonome, non pas seulement comme une vérité pour l'esprit, mais comme un idéal pour la volonté, quand nous avons compris qu'elle conditionne toutes nos fins[2]. Ainsi la *socialité* permet de juger la société, et nous faisons ainsi un usage rationnel du critère social.

*
* *

Mais inversement la Rationalité est essentiellement sociale, non parce que la Raison *émane* de la société, mais beaucoup plutôt parce qu'elle y *tend*.

Demandons-nous en effet où réside l'autorité de la raison comme nous nous sommes demandé en quoi consiste l'autorité de la société.

Cette autorité est-elle à ce point innée à la raison qu'on ne puisse en « rendre raison »? La reconnaissons-nous à je ne sais quelle auréole mystérieuse qui nous la révélerait sans nous l'expliquer, comme la gloire qui nimbe le front des saints les désigne à notre vénération sans nous faire connaître leurs vertus? Cette rationalité est-elle reduite à se poser comme un principe au lieu de se légitimer par ses fins[3]? Kant semble ici reproduire la marche des vielles morales théologiques qui croient justifier une prescription en remontant à sa *source* divine. Le processus compliqué et indécis par lequel il prétend justifier les règles particulières[4], consiste à le faire *remonter* à la raison. Il faut, pour établir que l'ordre est l'ordre du Roi que je montre le sceau royal, qui en atteste l'origine.

1. *En quête d'une morale positive*, janvier, p. 47, et juillet, p. 574 et suivantes.
2. *Ibid.*, septembre 1905, p. 758.
3. *Ibid.*, juillet, p. 564, et sept., p. 732 et 733.
4. *Ibid.*, janvier, p. 68 et suivantes.

L'universalité, voilà le sceau de la raison, et il suffit pour m'incliner, que je le voie apposé sur une formule de conduite. C'est peut-être une bien curieuse preuve de la difficulté qu'éprouve l'esprit le plus indépendant à se soustraire aux vieilles formes de la mentalité, que Kant, voulant poser un principe d'autonomie, l'ait cherché dans la même *direction* qui caractérise toutes les formes de l'hétéronomie. Il y a dans la marche qu'il suit quelque chose de l'esprit du monarchiste qui respecte son roi parce qu'il appartient à une certaine lignée et du fidèle qui obéit à son Dieu parce qu'il est maître des choses par droit de premier occupant. C'est le caractère du vieux droit de reposer sur le *status*, sur la Naissance. Le Verbe est le « premier né », la Raison est consacrée par sa « priorité ».

Mais la véritable autonomie est celle qui repose sur la finalité. Il ne s'agit pas de savoir d'où *émanent* les règles, mais à quoi elles *tendent*. En Chine un homme est ennobli au nom des mérites de ses enfants et non pas comme chez nous, de ceux de ses ancêtres. Ce sont les Chinois qui ont *raison*. De même la valeur d'une règle lui vient non de ses sources, mais de ses effets possibles. Dans une technique l'ouvrier intelligent n'est pas celui qui s'efforce de reconnaître dans un cas particulier, l'occasion d'appliquer une routine traditionnelle du métier, mais celui qui voit directement dans la fin à atteindre la raison des actes à accomplir. Et l'artiste vraiment inspiré n'est pas celui qui part des règles ou s'y attache, mais celui qui se détermine par l'effet qu'il veut produire, et l'idéal qu'il veut atteindre. La liberté regarde vers l'avenir. Il est vraiment singulier que Kant ait cru atteindre l'autonomie de la volonté morale en y condamnant la forme de la *finalité* qui seule pouvait la constituer. Si quelque chose distingue toute œuvre de la raison, c'est que l'avenir y détermine le présent, alors que dans le mécanisne, c'est le passé qui s'impose.

C'est par là que la critique dont nous venons de reconnaître la nécessité diffère profondément, croyons-nous, de celle que nous avons écartée comme stérile et peu intelligible[1]. C'est que d'abord elle est plutôt finale qu'initiale : la morale peut se constituer presque tout entière, avant que son rôle apparaisse. C'est qu'ensuite il deviendrait impossible de justifier raisonnablement la raison si au lieu de lui reconnaître une sorte d'autorité *a priori*, résultant pour

1. *En quête d'une morale positive*, janvier, p. 60 et suivantes.

ainsi dire de son droit de naissance, on ne pouvait fonder sa valeur sur sa finalité [1].

Cette justification est possible et nous l'avons déjà reconnue lorsque nous avons pris la question par l'autre bout. C'est que seul, le point de vue de la raison prépare une solide et définitive socialité.

En fait d'abord, il est certain qu'aucune forme générale de pensée, aucune attitude de l'esprit ne peut obtenir aussi sûrement, et pour ainsi dire par définition, l'assentiment général. C'est par la socialité, nous l'avons montré [2], que la Véracité et devenue *vertu*. Mais si elle nous paraît aujourd'hui une vertu si fondamentale, si irréductible, c'est précisément qu'en dernière analyse, l'esprit de véracité, de sincérité absolue apparaît comme le principe le plus profond de toute socialité possible.

On a longtemps compté pour établir l'accord entre les esprits sur la Tradition, sur la Religion. Mais les traditions se multiplient, se superposent et se contrarient. Il y a une tradition monarchiste et une tradition révolutionnaire, une tradition ultramontaine et une tradition gallicane ; il y a même une tradition concordataire, et l'on voit par ce dernier exemple que les traditions les plus récentes ne sont pas toujours les moins tenaces. Quant aux religions, on l'a remarqué, elles ont pu être un principe d'union quand les individus ne réfléchissaient pas et que les peuples ne communiquaient pas ; elles sont au contraire aujourd'hui une cause de division, et c'est pourquoi elles sont de plus en plus refoulées dans le domaine de l'individualité. Mais la vérité est à la fois sociale par son contenu et individuelle par l'indépendance du jugement qui la reconnaît, et c'est en ce sens que l'esprit scientifique et l'esprit de sociabilité coïncident essentiellement dans leur forme. Nous voulons une morale qui soit vraie, cela veut dire surtout : nous voulons une morale qui soit acceptable pour tous les esprits. Mais alors la solution peut se retourner : une morale est vraie si elle implique avant tout l'attitude que définit le respect de la vérité, parce que cela seul est, par nature, acceptable d'avance à tous les esprits.

1. Même dans l'usage théorique de la Raison, la même idée serait déjà applicable. Il y a une raison comme le dit Fichte, « ob es eine Wissenschaft geben soll ». Un principe est reconnu rationnel, s'il peut *servir* à faire la science. Il n'a pas d'*existence* en dehors de cet usage. L'ancien dogmatisme pensait *constater* ces principes et tirer leur validité de leur existence. C'est au contraire leur existence qui consiste exclusivement dans leur *fonction*. Dans l'ordre spéculatif, la Raison est donc simplement la finalité de l'esprit.

2. *Congrès de Philosophie*, t. II.

On peut donc sans grand risque affirmer deux choses : tout d'abord qu'en fait la discipline que la science positive a imposée aux esprits, du moins aux plus cultivés, le prestige même que ses succès lui ont acquis auprès des autres, diminuent de jour en jour l'autorité et les chances de succès de toute morale qui ne commencerait pas par reconnaître les droits de la raison et de la forme de pensée caractéristique de la science; — ensuite, que d'une manière générale et en droit, cette attitude est la seule qui, par sa nature même, soit propre à fournir à la vie sociale une base psychologique solide en conciliant ces deux caractères inverses dès longtemps dégagés par Socrate, de la *personnalité* et de l'*impersonnalité* du jugement. Car un jugement valable aux yeux de la raison scientifique est précisément celui qui n'est pas un simple écho du jugement d'autrui, et qu'on a prononcé par soi-même; mais c'est en même temps à cette condition qu'il a le plus de chance d'être valable pour tous, *si du moins les autres procèdent de même*. Ainsi nous devons vouloir la rationalité d'autrui pour obtenir la satisfaction la plus complète de la nôtre et inversement.

Kant n'avait donc pas tort de voir dans la raison la forme fondamentale de la moralité. Mais il reste que la raison n'apparaît douée d'un caractère moral que du moment où on la considère dans ses rapports avec ce qui détermine la spécificité de la moralité. Elle ne l'est ni en soi ni même dans son usage pratique en général, elle l'est en tant qu'on la considère comme la condition essentielle dans toute socialité véritable. Ainsi nous n'avons point à renier ce que nous avons dit[1] de la spécificité du jugement moral, et de l'impossibilité d'accorder au philosophe le droit de définir arbitrairement la moralité. Et tout en laissant sa spécificité au jugement moral nous expliquons en même temps la souveraineté que tous les penseurs lui ont instinctivement reconnue, mais qu'ils ont affirmée *a priori* et d'une manière plus ou moins arbitraire. C'est que la Raison est beaucoup moins « fille de la cité » que la cité n'est fille de la Raison. Nous comprenons maintenant pourquoi, au moment où nous abandonnent les critères réels que peut nous fournir la société réelle où nous vivons, c'est-à-dire les fins acceptées et les moyens disponibles, nous avons recours au critère formel de la Raison, règle générale moralement sûre, quoique pratiquement incertaine, de toute société possible.

1. *En quête*, etc., janvier, p. 49 et suivantes.

Quelle est en effet l'essence de cette socialité que nous avons vu être non une autorité donnée, mais une idée directrice, l'âme de toute notre méthode pratique?

Le fait social ne consiste évidemment pas à être simplement entassés les uns à côté des autres; il ne consiste même pas encore dans des réactions extérieures des individus les uns sur les autres, semblables à des entrechocs d'atomes. Il n'est réalisé que par des consciences qui se pensent les unes les autres, qui communiquent et se reflètent les unes dans les autres. Or nous sommes, à l'origine, fermés les uns aux autres et nous ne pouvons nous deviner mutuellement que par des signes dans lesquels chacun voit, non la conscience d'autrui, mais seulement ce qu'il tire de sa propre conscience. Nous ne savons donc ce que sont les autres qu'en nous *faisant* nous même à l'image d'autrui, ou en *faisant* autrui à notre image. Les deux courants inverses, de l'imitation et de la soumission, de la contrainte et du prosélytisme s'expliquent tous deux par cette nécessité fondamentale de communiquer, qui est l'essence même de la socialité. Et c'est pourquoi deux sociologies inverses se sont constituées autour de ces deux idées; c'est pourquoi aussi elles sont simplement complémentaires et non point exclusives l'une de l'autre.

Mais tant qu'ils restent instinctifs et automatiques ces deux processus d'imitation et de contrainte préparent sans doute l'assimilation des esprits et des volontés; ils ne peuvent l'achever ni la consolider, s'il ne s'y joint la réflexion, l'entente délibérée, le consentement explicite. L'imitation instinctive et la contrainte extérieure nous laissent encore en partie étrangers et obscurs les uns aux autres. Je ne connais à fond ni celui que j'imite ni celui qui me contraint; ils restent encore pour moi comme des *choses*. Une personne est un être que je *comprends* parce que, en un sens, je le vois en moi-même, je *suis lui*.

C'est pourquoi la socialité ne s'achève que par la rationalité et la contractualité dont on voit ainsi l'homogénéité de nature[1] : c'est qu'elles assurent la communication des consciences et par suite la sûreté des relations, la prévisibilité des réactions. Notre liberté consiste essentiellement à savoir sur quoi compter. Quand il s'agit de la

1. *En quête*... etc., septembre, p. 761.

nature extérieure, c'est la fatalité indifférente de ses lois qui nous procure cette liberté, quand nous les connaissons. Quand il s'agit de nos semblables, c'est seulement le libre consentement, les règles explicitement acceptées qui nous permettent d'arriver à la prévision, et de savoir sur quoi compter. Notre liberté repose donc sur leur liberté. Nous devons les vouloir libres si nous voulons êtres libres nous-mêmes, et, réciproquement nous n'avons pas le droit de renoncer à notre liberté, parce que nous porterions ainsi atteinte à celle des autres.

« J'accepte l'univers », disait Margaret Fuller. « Tudieu, répondait Carlyle, la belle complaisance [1]! » L'univers, comment ne pas l'accepter? Il s'impose à nous, et tout ce que nous pouvons faire ici, puisqu'il nous est donné, c'est de le prendre, et pour cela de le comprendre : c'est l'œuvre de la science.

Mais aussi comment l'accepter? Il est plein de mal, de brutalité, d'injustice. Comme hommes, comme consciences, il nous révolte. L'accepter tel quel, c'est nous renier nous-mêmes et notre idéal d'hommes; et cette acceptation ne saurait être méritoire, étant immorale. Nous revendiquons l'autonomie de l'humanité : l'établir et la réaliser, c'est l'œuvre de la morale.

Mais à notre tour nous pouvons dire avec beaucoup plus de sens : « J'accepte l'humanité, j'accepte la société humaine ».

Nous pouvons et devons naturellement l'accepter, car elle est nous-mêmes; nous sommes ses héritiers. Elle vit en nous, comme nous vivons en elle. Nous ne pouvons la renier sans nous nier et nous détruire.

Mais aussi nous pouvons l'accepter parce que, en un sens, nous pouvons la refuser; nous pouvons refuser ce qu'elle est sur un point, en un moment, parce que nous acceptons ce qu'elle veut être absolument. Nous sommes son œuvre, mais elle doit devenir la nôtre. C'est alors seulement que nous participerons à sa vie, comme elle le demande pour atteindre la plénitude de son existence, comme notre propre bien l'exige. Et notre acceptation est ainsi à la fois naturelle et libre, spontanée et méritoire.

GUSTAVE BELOT.

1. Cité par W. James, *L'Expérience religieuse*, trad. Abauzit, p. 35.

SUR LA COMPATIBILITÉ DES AXIOMES

DE L'ARITHMÉTIQUE

Dire que plusieurs propositions A, B, C,... sont *contradictoires*, c'est dire que l'une d'elles au moins est exclue par l'ensemble de ces propositions (par exemple, que le contraire de A se déduit de A, B, C,...) de sorte qu'il n'existe aucun sujet qui les vérifie toutes à la fois. Il s'ensuit que « des propositions *compatibles* ou *non contradictoires* entre elles » signifie la même chose que « des propositions qui admettent un *quid* qui les vérifie toutes à la fois ». Des propositions tirées par déduction d'un ensemble de principes non contradictoires sont toujours compatibles; tandis qu'un système de prémisses contradictoires peut donner lieu à des conséquences contradictoires. Pour être assuré de la compatibilité de plusieurs propositions données, il suffit donc de *connaître un exemple* pour lequel elles soient toutes vraies. Et, en vertu de la définition précédente, on pourra même dire que A est contradictoire *en soi*, toutes les fois que de A on peut déduire non-A, c'est-à-dire si la proposition A n'est jamais vraie. Le produit logique de plusieurs propositions compatibles sera donc une proposition non contradictoire en soi; et ainsi de suite.

Dans tout cela, il ne semble pas qu'il y ait de différend ni d'incertitude possible [1]. Mais des difficultés se présentent lorsqu'on

1. Il ne sera peut-être pas inutile d'avertir que je me place ici au point de vue de M. G. Peano, en ce qui concerne les idées fondamentales d'*implication* (ɔ), de *classe* (Cls), de *contradiction* (Λ), etc. (Voir son *Formulaire de mathématiques*, Turin, 1895-1905). C'est, je crois, par des assomptions quelque peu différentes touchant l'*implication* et l'*absurde* que M. Frege aboutit à la conclusion que « de cela seul qu'un concept ne contient pas de contradiction, on ne peut pas déduire que quelque chose tombe dans son extension... » D'ailleurs, M. Frege lui-même reconnait que la non-contradiction d'un concept ne peut être rigoureusement établie que si l'on prouve que « quelque chose tombe dans son extension » (*Grundlagen der Arithmetik*, §§ 94, 95). [Je tiens ces indications de M. Couturat.]

demande de *démontrer* la *compatibilité* (ou, comme on dit aussi, la *consistance*) de quelques propositions données. D'après les observations précédentes, il me semble qu'on doit répondre ainsi : Si A, B, C,... sont des propositions appartenant à un même système déductif Γ (n'importe lequel), on pourra dire qu'on a démontré (établi apodictiquement) leur compatibilité, si dans quelque domaine Δ de connaissances rationnelles (comprenant les concepts et les axiomes fondamentaux de la Logique, sur lesquels repose toute déduction) on peut trouver une *interprétation* des idées primitives de Γ, qui manifeste *toutes* les propriétés énoncées par les propositions A, B, C,... ; pourvu qu'un tel domaine Δ ne comprenne aucune de ces propositions parmi ses prémisses ou fondements déductifs, et que la consistance de ses principes soit *déjà établie* ou *accordée à priori*. Si, en raisonnant dans l'enceinte d'un tel système déductif, on prouve l'existence rationnelle d'un *quid* qui vérifie à la fois A, B, C,... on aura la démonstration demandée.

La nécessité des restrictions imposées au domaine Δ ne me parait pas douteuse. En effet, la *constatation d'existence* dont nous parlons s'appuiera (déductivement) sur les définitions et postulats de Δ (en y comprenant les principes logiques nécessaires au raisonnement, ou présupposés par le système Δ, ou par la forme même des propositions A, B, C...); et par là la conclusion qui affirme la compatibilité de A, B, C,... se présentera comme une *conséquence nécessaire des principes de* Δ; ce sera en somme un fait rationnel dépendant de ces principes. Or la conclusion, considérée en soi, n'aurait aucune valeur apodictique, si les principes dont elle se déduit pouvaient être supposés contradictoires (l'existence fondée sur eux pourrait n'être qu'apparente, et cacher quelque contradiction). Pour la même raison, il ne sera pas permis de tirer des déductions des propositions A, B, C,... dont la consistance, encore ignorée, est à démontrer.

Il ne faut pas se dissimuler la gravité de la seconde condition, car elle entraîne l'impossibilité d'établir déductivement (au moyen du critère indiqué) la consistance des prémisses logiques nécessaires au discours. On remarquera encore que la consistance des propositions A, B, C,... (une fois établie dans un domaine Δ, comme ci-dessus) implique immédiatement qu'elles sont compatibles avec les principes qui régissent le système Δ.

*
* *

On pourrait dire à peu près la même chose de l'*indépendance* relative. On dit que plusieurs propositions sont *indépendantes* les unes des autres, ou chacune par rapport aux autres, si aucune d'elles n'est conséquence des autres; c'est-à-dire, si le contraire (ou la négation) d'une quelconque d'entre elles est toujours compatible avec les autres. Pour démontrer cette indépendance relative des propositions A, B, C,... il conviendra donc de chercher *pour chacune d'elles* une interprétation des entités primitives qui la rende fausse, en rendant toutes les autres vraies, de sorte qu'en somme toutes soient vérifiées, excepté la proposition considérée.

Il faudra pour cela raisonner, comme ci-devant, dans l'enceinte de quelque système déductif Δ; seulement il ne sera plus nécessaire que les propositions A, B, C,... ne figurent pas parmi les prémisses de Δ. Mais si elles y figurent, leur consistance devra être déjà connue, ou accordée a priori (avec celle de tous les principes fondamentaux de Δ).

Il faut remarquer que la compatibilité de A, B, C,... entraîne que *la négation d'une quelconque d'entre elles est toujours indépendante des autres*; tandis que (en supposant que A, B, C,... ne figurent pas parmi les prémisses de Δ) il suffira que le contraire d'une d'entre elles (n'importe laquelle) soit indépendante des autres, pour qu'on puisse conclure leur consistance à toutes.

*
* *

Je tiens pour assuré que tout raisonnement apte à prouver la compatibilité ou l'indépendance mutuelle de plusieurs propositions sera nécessairement du type susdit : c'est-à-dire qu'on chercherait en vain à donner des critères de consistance ou d'indépendance autres que ceux dont nous venons de parler[1]. Du moment que, par exemple, le jugement « de B et C se déduit non-A », (c'est-à-dire « B et C prises ensemble excluent ou contredisent A ») veut dire que toute entité qui vérifie B et C à la fois vérifie aussi non-A; le juge-

1. On pourra établir, par exemple, la compatibilité de A, B, C,... en recourant à d'autres propositions A', B', C',... dont celles-là dérivent par déduction : par où la question se trouve transportée de A, B, C,... à A', B', C'.... Mais la même interprétation des entités primitives qui satisfait les dernières propositions pourra également être invoquée au sujet de A, B, C....

ment contraire « A est compatible avec B et C » ne peut pas avoir d'autre sens que le suivant : « Il existe *quelque chose* qui vérifie à la fois les propositions B et C et qui rend fausse la proposition non-A », donc, qui vérifie à la fois les propositions A, B, C. (Par suite, la compatibilité de plusieurs propositions implique immédiatement que deux quelconques d'entre elles ne sont pas contradictoires.) De même, que pourra signifier le jugement « B et C n'impliquent pas A », sinon : « il y a des entités qui vérifient B et C sans vérifier A »? De sorte que l'existence de telles entités (si individuelles ou spéciales qu'elles soient) est une condition non seulement suffisante, mais encore nécessaire, pour affirmer l'indépendance de A par rapport à B et C.

Le procédé qui consisterait à prouver *par voie directe* que les prémisses n'impliquent pas contradiction (c'est-à-dire que, si loin qu'on poursuive la série des déductions, on ne sera jamais exposé à se contredire) se heurte à des difficultés très graves, parce que les conséquences possibles des axiomes (du moins dans les cas qui nous intéressent) sont *en nombre infini*. Pour constater que parmi ces conséquences il n'y en a jamais deux dont l'une soit la *négative* de l'autre, il faudrait donc raisonner *par récurrence* sur la suite infinie des propositions dérivées de A, B, C... Mais, lors même que le principe d'induction serait accepté parmi les axiomes logiques, nous ne saurions pas décider s'il s'agit d'une série *dénombrable*, c'est-à-dire susceptible de l'application du principe.

D'ailleurs (comme on le voit aisément), parmi les conséquences possibles des prémisses il y a toujours des propositions A′, B′, C′,..., d'où l'on peut déduire logiquement A, B, C...; de telle sorte que A′, B′, C′,... soient des conditions non seulement nécessaires, mais encore suffisantes, des propositions A, B, C,... Il n'y aura donc pas lieu d'envisager *toutes* les propositions que l'on peut déduire des postulats considérés comme prémisses, ni de vérifier que parmi ces propositions il n'y en a pas deux dont l'une soit la négative de l'autre, dès qu'on sera parvenu à des conséquences *impliquant* A, B, C,... et dont la compatibilité pourra être établie par l'exemple.

De là il résulte *qu'il ne sera jamais possible de prouver déductivement la vérité ou la consistance de tout le système des prémisses logiques* : on le pourra, tout au plus, pour quelques principes de Logique par rapport à d'autres, dont on accordera a priori la consis-

tance[1]. De toute façon il y aura toujours un fonds de principes dont on ne pourra exclure par voie déductive la présence latente de contradictions : on ne pourra avoir de leur compatibilité qu'une certitude *inductive* ou *historique*[2].

Du reste, il me parait évident a priori qu'aucun critère de compatibilité, aucune argumentation destinée à établir apodictiquement la consistance de plusieurs propositions, ne pourra jamais conduire à des résultats concluants, quand il s'agit *des prémisses nécessaires au discours*. Et en effet, pour pouvoir appliquer le critère, quel qu'il soit, on aura besoin de toute façon des *raisonnements*, donc d'axiomes logiques (et de plus d'un!); et pour ceux-là il faudrait être déjà sûr (par une application antérieure du même critère) qu'ils ne sont pas capables d'engendrer des contradictions, et ainsi de suite (comme le chien qui poursuit sa queue).

A première vue il semble qu'on puisse éviter la difficulté en question en introduisant *l'un après l'autre* les principes fondamentaux, de manière à assurer *pas à pas* la compatibilité du nouveau principe introduit avec chacun des précédents (et avec lui-même). C'est là, au fond, la méthode essayée par D. Hilbert dans son mémoire *Sur les fondements de la Logique et de l'Arithmetique*[3]. Mais le critère de consistance qui devra être invoqué dès les premières propositions ne parait pas susceptible d'être fondé *sur elles seules*, ni pouvoir s'appliquer sans quelque auxiliaire : vu que toute démonstration, si simple qu'elle semble, repose généralement sur *beaucoup* de principes.

***

Néanmoins il est clair que la liberté accordée touchant le choix du domaine Δ pourra engendrer une certaine variété dans la forme et dans la substance de l'argumentation; bien que la conclusion soit dans tous les cas : « des principes de Δ on déduit qu'aucune des propositions A, B, C,... n'est exclue par les autres (ou : impliquée par les autres) ».

1. Ces réflexions ont été déjà exposées sous une forme un peu plus concise, dans une note de mon mémoire *Circa il teorema fondamentale di Staudt* (*Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino*, vol. XXXIX, 1904, p. 20-21).

2. Cf. M. Bôcher, *The fundamental conceptions and methods of Mathematics* (*Bulletin of the American Mathematical Society*, vol. XI_2, 1904, p. 119).

3. *Verhandlungen des III. Mathematiker-Kongresses* (1904); trad. franç. dans l'*Enseignement mathématique*, 15 mars 1905; trad. anglaise dans le *Monist*, juillet 1905.

Il pourra se faire, par exemple, que Δ soit un domaine de *pure logique déductive*; en quoi consistera sans doute la perfection idéale, puisque alors la consistance ou l'indépendance sera établie *par la logique pure*. Ou bien le domaine Δ pourra embrasser aussi l'Arithmétique, ou la Géométrie rationnelle, etc. (sans préjudice de l'opinion fort plausible qui considère ces deux sciences comme de simples branches ou prolongements de la Logique). Il pourra encore arriver que Δ contienne le système Γ dont il s'agit (c'est-à-dire le système auquel appartiennent les propositions A, B, C,...) ou une partie de ce système; ou que Δ soit contenu dans Γ, etc. Mais il faut se souvenir (comme nous l'avons déjà remarqué) que, dans ces dernières hypothèses (c'est-à-dire toutes les fois que les propositions données A, B, C,... appartiennent à Δ, de sorte que leur consistance doit être connue ou accordée a priori), on pourra bien établir leur indépendance relative au moyen de Δ, mais non leur compatibilité, sous peine de commettre une pétition de principe.

Par conséquent, dans les questions d'indépendance, il sera toujours permis de recourir (sans sortir de Γ) à toutes les interprétations possibles des concepts primitifs, qui rendent fausse quelque proposition tout en vérifiant les autres : et de cette manière l'indépendance à établir se présentera comme *une conséquence nécessaire des principes mêmes de* Γ (dont la consistance est connue ou admise a priori). A cette espèce appartient précisément la forme de raisonnement la plus familière aux géomètres, comme on peut le voir par maints exemples de G. Peano, de G. Fano, de D. Hilbert, d'A. Padoa, et d'autres.

∴

Mais s'il est vain de chercher dans le domaine de l'Arithmétique une preuve directe et absolue de la compatibilité des axiomes arithmétiques, il n'est pas dit qu'une telle preuve ne puisse se trouver dans le domaine de la Logique pure, abstraction faite, bien entendu, des graves difficultés qu'on rencontre à exclure de ce domaine la notion générique de *nombre entier* et les principes de l'Arithmétique[1].

Et, à ce propos, il faut se garder de croire que les concepts désignés par les expressions *est un*, *chaque*, *tous*, *quelque*, *aucun*, et autres

1. Difficultés qui ne sont nullement insurmontables (comme le croient et l'affirment certains) : car elles ont déjà été surmontées en divers cas.

semblables (ainsi que l'idée générale d'*ensemble* ou *classe*, la distinction du singulier et du pluriel, etc) *enveloppent, chacun en soi, la notion de nombre entier*. La forme verbale *est un,... sont des...*, dans les jugements du type : « Titius est un homme », exprime seulement la relation d'*appartenance* de l'individu à la classe (du sujet à l'attribut d'une proposition singulière), que Peano représente par ε (Titius ε homme). Le mot *un* n'a pas ici le sens d'*unité*, et d'ailleurs on pourrait le supprimer, en disant par exemple : « Titius est homme » (Titius appartient à la classe *homme*). Et personne ne voudra soutenir que le jugement : « Titius et Caius sont (des) hommes » (équivalant à : « Titius est un homme et Caius est un homme ») présuppose le nombre *deux*. Ni la relation de contenu à contenant, qui se présente par exemple dans le jugement : « Tout a est b » ($a \supset b$); ni les jugements : « Quelque a est b » ($a \frown b -= \Lambda$), « Nul a n'est b » ($a \frown b = \Lambda$), « il existe quelque b » ($b -= \Lambda$) ne présupposent déjà formée ou acquise la notion de *nombre entier*.

Sans ces expressions *le discours ne serait guère possible*; elles appartiennent donc de plein droit à la Logique, bien avant d'appartenir à l'Arithmétique. Leur office est d'exprimer certains idées primitives par excellence, comme celles que représentent les signes Cls, ε, ɔ, Λ, qui sont à la base de tout raisonnement. Et par suite il n'y a pas à craindre de pétition de principe, chaque fois qu'on rencontre ces termes dans quelque argumentation destinée, par exemple, à établir déductivement la compatibilité des axiomes arithmétiques.

Assurément, on ne pourrait jamais construire un concept nouveau au moyen d'autres concepts, si ceux-ci ne contenaient pas déjà, dispersés, certains éléments qui doivent concourir à la formation de celui-là : *ex nihilo nihil*. Il n'est donc pas étonnant que dans les notions logiques de *quelque*, *aucun*, *tout*, etc., on découvre des fragments de l'idée générale de *nombre* (qu'on définit au moyen de celles-là). Mais *cela ne constitue pas une pétition de principe* : de même qu'on n'en commet aucune en définissant par exemple les nombres réels au moyen des nombres rationnels, bien que dans le nombre rationnel il y ait déjà *quelque chose* du nombre réel[1]. Ce n'est

1. On ne peut donc pas s'expliquer le jugement de Hilbert, à savoir que « dans l'exposition ordinaire des principes de la Logique on emploie déjà certains concepts fondamentaux de l'Arithmétique, par exemple le concept d'*ensemble*, et par suite, dans quelque mesure, le concept de *nombre* : on commet donc un cercle vicieux... quand on veut fonder l'Arithmétique sur les principes traditionnels de la Logique » (*loc. cit.*).

qu'à la condition de reconnaître dans les principes fondamentaux de la Logique tous les éléments constitutifs du nombre entier, que l'on pourra tirer de ces principes un *théorème d'existence* pour les nombres.

Il arrive aussi bien souvent que de telles expressions ne jouent, vis-à-vis du contenu essentiel des raisonnements, que le rôle de *pléonasmes logiques*, comme dans ces phrases : « Titius et Caius sont *tous deux* des hommes » ; « Si les *trois* points p, q et r sont en ligne droite » ; etc., etc.

D'ailleurs, nous savons *définir* un nombre *fini* quelconque (par exemple 3 ou 4) en termes de la Logique des classes, sans le moindre appel aux axiomes A, B, C, D qu'il s'agit de vérifier. Il suffit de rappeler à ce propos l'observation suivante, qu'on trouve déjà dans Leibniz : « Si a est m, b est m, c est m, et a, b, c sunt disparata » (c'est-à-dire : si $a \neq b$, $b \neq c$, $c \neq a$), « a, b, c erunt *tria* m » ; il n'y a plus là qu'un seul mot au pluriel (*erunt*), qu'on pourra même faire disparaître en disant : « l'ensemble formé par a, b, c *appartient* au nombre *trois* ».

∴

Dans ce qui suit je me propose précisément d'établir *la compatibilité des axiomes arithmétiques* de R. Dedekind et G. Peano *dans un domaine Δ de Logique pure* (le domaine le plus restreint que nous puissions assumer, comme nous avons vu), en raisonnant dans les limites de la Logique des classes, conformément à ce qui précède. Ou plutôt il ressortira de mes observations que la consistance des principes qui constituent *la définition réelle* ou *par postulats du nombre entier* est un fait déjà prouvé en substance dans les travaux de G. Cantor, G. Frege, C. Burali-Forti, B. Russell sur le concept du nombre.

Les principes en question (avec la modification suggérée par A. Padoa)[1] portent sur les idées primitives de *nombre entier* (N) et de *suivant* d'un nombre ($n+$) ; et ils fournissent justement, par leur réunion, une définition *implicite* (réelle, ou par postulats) de ces idées, qui suffit à constituer l'Arithmétique. Les voici :

A. Le suivant d'un nombre est un nombre.

B. Des nombres dont les suivants sont égaux, sont égaux.

1. *Théorie des nombres entiers absolus*, dans *Revue de Mathématiques*, t. VIII, p. 45-54 (1902).

C. Il y a au moins un nombre qui n'est le suivant d'aucun nombre.

D. Si dans une classe s il y a un nombre qui n'est le suivant d'aucun nombre, et si le suivant de chaque s est un s, alors tout nombre est un s (*Principe d'induction*).

Ces postulats une fois admis, on peut démontrer aisément[1] qu'*il n'y a qu'un seul nombre* qui ne soit le suivant d'aucun : c'est-à-dire que, si chacun des nombres a et b possède cette propriété, a et b seront identiques ($a = b$). On peut alors appeler *zéro* (0) ce nombre unique[2].

Les raisonnements que nous allons développer reposent principalement sur les notions de « classes *équivalentes* » (CANTOR) et de « classe *finie* » (DEDEKIND). Sont *équivalentes* entre elles les classes qui peuvent se représenter l'une par l'autre au moyen d'une correspondance univoque et réciproque entre leurs éléments. Est *finie* toute classe qui n'est équivalente à aucune de ses parties intégrantes : le prédicat « fini » signifie, en somme, qu'il ne peut exister une correspondance univoque et réciproque entre la classe considérée et quelque autre classe qui y est contenue sans la contenir[3]. « Classe *infinie* » sera synonyme de « classe non finie ».

Dans tout cela il n'y a rien qui sorte des frontières de la Logique ordinaire, où les concepts de *classe* (ou *ensemble*) et de *fonction* (ou *représentation*) jouent un rôle essentiel. On peut démontrer par exemple, en termes de Logique pure, que « toute classe qui contient une classe infinie est infinie[4] »; que « toute classe de classes conte-

1. PADOA, *loc. cit.*
2. Cf. COUTURAT, *Les principes des mathématiques*, p. 56 sq.
3. R. DEDEKIND, *Was sind und was sollen die Zahlen?* Braunschweig, 1887, 1893.
4. BURALI-FORTI, *Le classi finite*, dans *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, t. XXXII (1896) : § 2, P. 5. L'ingénieuse démonstration que l'auteur donne du principe d'induction généralisé repose en apparence sur le postulat suivant :

$$u \,\varepsilon\, \mathrm{Cls}\,(\mathrm{Cls} - \iota\Lambda) \,.\, \supset .\, u < \cup{}^{\backprime}u \qquad \mathrm{Pp}$$

Or, tout récemment, M. Whitehead nous a appris (par l'intermédiaire de M. Couturat) que cette proposition n'est pas vraie sous cette forme générale. (En effet, prenons : $u = \iota\iota x \cup \iota\iota y \cup \iota(\iota x \cup \iota y)$, en supposant $x -= y$. La somme logique des u ($\cup{}^{\backprime}u$) sera $\iota x \cup \iota y$, et par suite ne contiendra que *deux* éléments, tandis que les éléments distincts de la classe de classes u seront ιx, ιy et ($\iota x \cup \iota y$), au nombre de *trois*). On pourrait craindre que la plupart des résultats de M. Burali-Forti ne fussent infirmés par là ; mais heureusement il n'en est pas ainsi. Un examen attentif de son mémoire m'a convaincu que ses démonstrations ne relèvent point du postulat précédent, qui n'est jamais rappelé dans le texte, et que l'on pourrait supprimer sans dommage. Ce n'est pas de ce postulat (qui est la P. 17 § 2 du mémoire cité, où elle a été insérée par une simple méprise) mais de la P. 18 § 2 (qui la suit immédiatement), que dépendent les faits très

nues dans une même classe finie est finie[1] »; que « la classe *nulle* (c'est-à-dire la classe vide) est finie[2] »; que « toute classe *subséquente* à une classe finie est finie[3] »; on appelle *subséquente* d'une classe u (« seq u ») toute classe qui peut dériver de u par l'adjonction d'un élément exclu de u; c'est-à-dire :

$$u \varepsilon \text{Cls}. \supset . \text{seq}\, u = \text{Cls} \frown x \ni \exists [-u \frown y \ni (x = u \smile \iota y)] \qquad \text{Df}$$

La classe « Tout » (V) n'a pas de subséquente; toute autre classe a au moins une subséquente. La classe « nulle » (Λ) n'est la subséquente d'aucune autre. Si u est une classe nulle ($u \varepsilon \iota \Lambda$), seq u sera la classe de toutes les classes *singulières*; c'est-à-dire chaque subséquente de u sera une classe non nulle, dont *tous les éléments sont égaux entre eux*. Il est d'ailleurs manifeste que, si u et v sont des classes telles que chaque subséquente de u est une subséquente de v, et vice versa (seq u = seq v), on en déduit que $u = v$; et que les classes qui sont subséquentes d'une même classe ou de classes équivalentes sont toujours équivalentes entre elles. Dans tout cela l'existence de classes infinies n'est pas encore présupposée.

En outre, M. Burali-Forti démontre[4] (*et cela est très important pour nous*) que « si une propriété appartient à la classe nulle, et si, de ce qu'elle appartient à une classe (non égale au Tout), il résulte (quel que soit u) qu'elle appartient à toute classe subséquente de u, alors *elle appartient à toute classe finie* ». Je n'ai pas besoin de reproduire ici les démonstrations que l'auteur développe symboliquement, en vertu des principes logiques formulés par G. Peano, sans jamais présupposer aucune des propositions A — D.

*
* *

Or chacun aperçoit la possibilité de tirer, des notions susdites de « classe finie » et de « subséquente d'une classe finie », *une interprétation logique* des entités primitives « nombre » et « suivant d'un nombre ». Il suffit pour cela d'attribuer à la proposition : « n est un

importants démontrés par l'auteur. Il suffirait donc de prendre pour axiome cette P. 18 § 2, c.-à-d. :

$$u \varepsilon \text{Cls}\,(\text{Cls} - \iota \Lambda). \, u \varepsilon \text{Cls inf}. \supset . \smile ' u \, \varepsilon \, \text{Cls inf} \qquad \text{Pp}$$

pour que les théorèmes et démonstrations de M. Burali-Forti restent vrais, au point de vue logique, lors même qu'on nierait la P. 17 § 2.

1. *Ibid.*, § 2, P. 19.
2. *Ibid.*, § 2, P. 3.
3. *Ibid.*, § 2, P. 9.
4. *Ibid.*, § 3, P. 14.

nombre » le sens de : « n est la classe de toutes les classes équivalentes à une même classe finie u » (il existe une classe finie u telle que n est la classe de toutes les classes équivalentes à u); ou, dans l'idéographie de Peano :

$$(1) \qquad n \, \varepsilon \, \mathrm{N} \, . = . \, \exists \, \mathrm{Cls \; fin} \frown u \ni [n = \mathrm{Cls} \frown x \ni (x \backsim u)] \qquad \mathrm{Df}$$

ce qui équivaut à :

$$(1') \qquad \mathrm{N} = y \ni \{ \exists \, \mathrm{Cls \; fin} \frown u \ni [y = \mathrm{Cls} \frown x \ni (x \backsim u)] \} \qquad \mathrm{Df}$$

et à l'expression « suivant de n » (n étant un nombre, c'est-à-dire une classe de classes équivalentes comme ci-dessus), le sens de « classe de toutes les classes z pour chacune desquelles il existe dans la classe n un élément x tel que z soit équivalente à toute classe subséquente de x »; en symboles :

$$(2) \qquad n \, \varepsilon \, \mathrm{N} \, . \supset . \, n+ = z \ni [\exists \, n \frown x \ni (y \, \varepsilon \, \mathrm{seq} \, x \, . \supset_y . \, z \backsim y)] \qquad \mathrm{Df}$$

D'après cette interprétation des entités N et +, le suivant de n (n étant un nombre) sera donc à son tour une classe de classes équivalentes à une même classe finie y; pourvu qu'on démontre avec R. Dedekind (*loc. cit.*) ou qu'on accorde *a priori* qu' « il existe au moins une classe infinie » (d'où il résulte que chaque classe a au moins une subséquente). Par suite la condition A sera vérifiée. Et de ce qui précède on conclura facilement que les conditions B et C le sont aussi.

A la place de *zéro* et de *un*, on devra lire respectivement « classe des classes *nulles* » et « classe des classes *singulières* ». Enfin on remarquera que la classe s dont il est question dans D devra être conçue à présent comme l'ensemble de toutes les classes équivalentes à certaines classes finies Λ, u, v, w,... données à volonté, pourvu que deux d'entre elles ne soient pas équivalentes, et que l'une d'elles soit la classe nulle. Il y aura donc une certaine classe (que j'appellerai Σ) de classes finies non équivalentes entre elles (Λ, u, v, w,...) telles que s est l'ensemble de toutes les classes équivalentes à une classe *variable dans* Σ. Or le suivant d'un nombre pris à volonté dans s sera la classe de toutes les classes équivalentes à une même classe subséquente de Λ, ou de u, ou de v, ou de w,... (c'est-à-dire subséquente à quelque élément de Σ). Mais ce suivant sera par hypothèse un élément de s, c'est-à-dire la classe de toutes les classes équivalentes à un certain élément de Σ. Donc les classes subséquentes à un même élément quelconque de Σ sont toujours équiva-

lentes à un autre élément de Σ. Par suite la qualité d' « équivalente à un élément de Σ » appartient à la classe nulle ; et, si elle appartient à une classe finie x, elle appartient aussi à toute classe subséquente de x. Donc toute classe finie possède la qualité susdite ; et par conséquent tout nombre entier appartient à la classe s.

*
* *

Les formules (1) et (2) pourraient être prises pour *définition nominale* du « nombre entier » et de la « somme », et posées ensemble comme fondement de l'Arithmétique ordinaire. Je n'ai pas l'intention de préconiser cette réforme, bien qu'une définition semblable ait déjà été proposée et recommandée par B. RUSSELL[1]. Mais, si l'on voulait suivre cet ordre d'idées, on pourrait demander si la définition (1)-(2) n'est pas préférable à celle de Russell, où la notion de *classe finie* n'est pas présupposée, mais à sa place on invoque explicitement la condition D, à savoir : « Les nombres finis sont ceux qui appartiennent à toute classe s, à laquelle appartient 0, et à laquelle appartient $n+1$, si n lui appartient[2]. »

Il ne faut pas oublier que nos conclusions relèvent des axiomes logiques du *Formulaire* de M. PEANO, et des principes suivants : I. *Il y a au moins une classe infinie* (Le Tout est une classe infinie) ; II. *Étant donnée une classe infinie, dont les éléments sont à leur tour des classes, la classe formée par tous les éléments de celles-ci est elle-même infinie.* Je rangerais sans scrupule ces deux principes parmi les axiomes logiques : car je n'y vois qu'une *détermination* convenable des concepts de *classe* et de *représentation*. Mais, quoi qu'on pense à ce sujet, je crois avoir établi que le concept de nombre entier, avec ses propriétés fondamentales (y compris le *principe d'induction*) peut être construit sur la Logique des classes de M. Peano, au moyen des propositions I et II.

On voit que le principe d'induction se décompose en quelque sorte dans les deux principes I et II. M. RUSSELL a pu se passer de la proposition II, en introduisant le principe d'induction dans la définition même du nombre. On obtient par là quelque avantage au point de vue de la simplicité déductive : mais ce n'est qu'à la condition de renoncer à toute *analyse* de ce principe.

MARIO PIERI.

1. *The Principles of Mathematics*, chap. XI et XIV (Cambridge, 1903).
2. *Op. cit.*, p. 128. Cf. COUTURAT, *Les principes des mathématiques*, p. 58-60 (Paris, 1905).

DISCUSSIONS

POUR LA LOGISTIQUE

(*RÉPONSE A M. POINCARÉ*)

Je remercie M. Poincaré de l'honneur qu'il m'a fait en me prenant à partie dans ses articles sur *Les Mathématiques et la Logique*; mais je dois déclarer que je ne mérite pas cet honneur, car les idées que j'ai exposées ici ne sont pas de moi, et je crains bien que M. Poincaré ne leur ait fait grand tort en les discutant d'après un travail de seconde main. En effet, comme j'ai eu soin d'en prévenir les lecteurs de la *Revue*, mes articles [1] n'étaient, en principe, qu'un compte rendu du livre de M. Russell; et si j'ai été amené par la suite à y joindre l'analyse des travaux d'autres logisticiens, je n'ai pas manqué de les citer et de m'y référer. Or il n'est pas d'usage de critiquer des ouvrages de ce genre d'après une simple analyse; surtout alors que la valeur de ces ouvrages réside dans la rigueur des démonstrations, et que ces démonstrations sont forcément absentes de mon exposition sommaire. Par exemple, j'ai analysé de longs mémoires de MM. Peano, Pieri, Whitehead, en me bornant à énoncer les théorèmes essentiels sans citer une seule démonstration; il est constamment sous-entendu que le lecteur qui désire la démonstration de tel ou tel théorème n'a qu'à se reporter aux mémoires originaux, et il serait évidemment mal venu à me reprocher de ne pas l'avoir donnée. De même, j'ai cru devoir exposer dans mon livre (pour compléter un de mes articles) la *courbe* de M. Peano *qui remplit un espace*, et cela, sous une forme élémentaire et intuitive accessible au premier venu,

1. Publiés en volume, avec quelques corrections et additions, sous le titre : *Les Principes des Mathématiques* (Paris, Alcan, 1905). Partout où il y aura lieu, je renverrai à la fois à la page de la *Revue* et à la page du volume. Quant aux articles de M. Poincaré, je me bornerai à citer la page (les p. 815-835 appartiennent au t. XIII, et les p. 17-34 au t. XIV de la *Revue*).

et sans parler de la démonstration analytique rigoureuse. Que penserait-on d'un mathématicien qui, ne connaissant cette courbe que par mon exposé, se permettrait d'en critiquer la construction, de douter de la justesse de la démonstration, ou même de déclarer que cette démonstration n'existe pas et que la proposition en question repose sur l'intuition?

J'avais également prévenu les lecteurs que, dans mon exposé, je sacrifierais la rigueur à la clarté, non pas à cette clarté *logique*, inséparable de la rigueur, et qu'on ne peut obtenir que par le symbolisme logistique, mais à cette clarté vulgaire qu'on nomme l'*intuition*, et que M. Poincaré prise si fort. Il faut avouer que je suis assez mal récompensé des concessions que j'ai faites à l'intuition, puisque M. Poincaré en profite pour me reprocher un manque de rigueur. En tout cas, j'ai voulu faire œuvre de commentateur et de vulgarisateur, et composer, à l'usage des profanes, une sorte d'introduction aux œuvres que je résumais. C'est dire que ce n'est pas pour M. Poincaré que j'écrivais, et que je ne prétendais pas lui apprendre quoi que ce soit. Dans tous les cas, un travail de ce genre peut bien servir (je l'espère du moins) pour *apprendre* les éléments des doctrines en question, mais il ne peut servir de base suffisante pour *critiquer* celles-ci. Pour être juste et efficace, la critique doit s'adresser aux ouvrages originaux dont je me suis inspiré. Que dirait M. Poincaré, si quelqu'un s'avisait de discuter les *Principes de la Géométrie* de M. Hilbert d'après l'analyse, si exacte et si complète qu'elle soit, qu'il en a donnée au public français?

Je pourrais m'en tenir à ces remarques préjudicielles, et peut-être le devrais-je; car, si j'ai déjà compromis les doctrines en question par mon essai de vulgarisation, je risque de les compromettre encore davantage en entreprenant de les défendre contre un adversaire tel que M. Poincaré. Si je m'enhardis à le faire, c'est, d'une part, parce qu'il a plu à M. Poincaré de me substituer aux maîtres de la Logistique, et, d'autre part, parce que ceux-ci ont cru que je suffirais à la tâche et m'ont laissé le soin de les justifier. Je les remercie de leur confiance; mais il faut que le lecteur sache bien que, s'il y a quelque chose de bon et de solide dans mon travail, c'est à eux que je le dois; et que tout ce qu'il y aura de faible et de défectueux vient de moi. Si donc je réussis à justifier la Logistique contre les critiques de M. Poincaré, cela sera tant mieux; si non, cela sera de ma faute, et ne prouvera rien contre elle.

I

Avant tout, il convient de ne pas confondre la Logistique avec ce que M. Poincaré appelle « la Logique de M. Hilbert ». Cette confusion, M. Poincaré ne l'a pas faite, mais beaucoup de ses lecteurs pourraient la faire, en le voyant associer ces deux doctrines dans une même discussion et dans une commune condamnation. Or il faut bien savoir que M. Hilbert est complètement étranger à la Logistique, et n'a jamais employé pour ses recherches un calcul logique quelconque. Si donc les critiques que M. Poincaré lui adresse sont justes, elles ne portent aucunement contre la Logistique; elles tendraient même plutôt à prouver la supériorité de celle-ci sur le raisonnement verbal et de simple bon sens.

Il importe aussi de prévenir une erreur historique que pourrait engendrer la phrase suivante de M. Poincaré : « Ce que Hilbert avait fait pour la Géométrie, d'autres ont voulu le faire pour l'Arithmétique et pour l'Analyse » (p. 816-7). On pourrait croire, en lisant cette phrase, que les logisticiens se sont attaqués à l'Arithmétique et à l'Analyse *après* les travaux de M. Hilbert sur la Géométrie, et à son imitation. Les *Grundlagen der Geometrie* de M. Hilbert sont de 1899. Or *dix ans auparavant* (1889) M. Peano avait publié, non seulement ses *Arithmetices principia nova methodo exposita*, mais aussi *I Principi di Geometria logicamente esposti*, rédigés tous deux dans le symbolisme qu'il avait inventé l'année précédente. En 1891, il publiait dans la *Rivista di matematica* (t. I) deux articles *Sul concetto di numero*, contenant déjà les 5 axiomes fondamentaux de l'Arithmétique; en 1894, il publiait dans la même *Revue* (t. IV) le mémoire *Sui fondamenti della Geometria* que j'ai analysé dans *Les Principes des Mathématiques*, chap. VI, § C (Géométrie descriptive). Enfin, c'est en 1898 et 1899 que M. Pieri a publié sa reconstruction logique de la Géométrie projective et de la Géométrie métrique dans les *Mémoires de l'Académie des Sciences de Turin*. Ces dates suffisent à prouver que, si M. Hilbert n'a pas *voulu* profiter des travaux des logisticiens, ceux-ci n'ont pas *pu* profiter des siens, et n'ont pas eu besoin de son exemple, non seulement en Arithmétique et en Analyse, mais même en Géométrie. M. Poincaré commet donc une inexactitude historique en attribuant aux « travaux de M. Hil-

bert » le « triomphe » de la Logistique en Géométrie (p. 30). Je tiens, à ce propos, à constater un fait : en 1900, M. Hilbert a élaboré pour l'Arithmétique un système compliqué de *dix-huit* axiomes (axiomes de liaison, axiomes de computation, axiomes d'ordination, axiome de continuité, axiome d'intégrité)[1], alors que *depuis onze ans* l'Arithmétique avait été édifiée sur *cinq* axiomes seulement (que M. Padoa a réduits à quatre en 1902). Enfin, pour rendre à chacun la justice « chronologique » qui lui est due, je dois rappeler que dès 1884 M. FREGE exposait, dans ses *Grundlagen der Arithmetik*, la théorie du nombre entier que M. Russell a adoptée en principe, et entreprenait de prouver que les principes de l'Arithmétique sont purement logiques (analytiques, au sens de Kant).

M. Poincaré écrit : « Cette invention de M. Peano s'est appelée d'abord la *pasigraphie* », et il ajoute : « Ce nom en définissait très exactement la portée » (p. 822). La première phrase contient une erreur de fait : *jamais* M. Peano n'a appelé *pasigraphie* son symbolisme logique; il l'a toujours appelé *logique mathématique*[2]. Si nous l'appelons *Logistique*, c'est d'abord à cause de l'équivoque de l'expression « Logique mathématique »; c'est ensuite, non pas parce que « ce nom nouveau implique le dessein de révolutionner la logique », mais parce que ce bon vieux mot, par lequel Viète désignait l'Algèbre, indique, par son étymologie même, l'art général de raisonner et de calculer; et c'est en ce sens qu'il était employé dès le XVIIIe siècle par LAMBERT pour désigner son propre calcul logique[3]. C'est Schröder qui l'a appelée *pasigraphie* dans une communication au 1er Congrès des mathématiciens (Zurich, 1898), et cela probablement dans une intention péjorative[4]. Or ce mot est tout à fait inexact, quoi qu'en dise M. Poincaré. On appelle *pasigraphie* toute langue universelle écrite, symbolique ou chiffrée, comme est par exemple le *Code international des signaux maritimes*[5]. J'ai moi-même employé autrefois ce mot en parlant du symbolisme de

1. *Ueber den Zahlbegriff*, ap. *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung*, t. VIII (1900).
2. Voir toutes les éditions du *Formulaire de Mathématiques*, et les *Notations de Logique mathématique* (1894) qui forment l'introduction à la 1re édition.
3. *Versuche einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre*, ap. *Logische und philosophische Abhandlungen*, éditées par Joh. Bernoulli (Berlin, 1782).
4. *Ueber Pasigraphie, ihren gegenwärtigen Stand und die pasigraphische Bewegung in Italien* (1898), traduit en anglais dans le *Monist* d'octobre 1898.
5. Cf. COUTURAT et LEAU, *Histoire de la langue universelle*, Chap. préliminaire : Les pasigraphies (Paris, Hachette, 1903).

M. Peano, mais en le corrigeant aussitôt : « un système de *pasigraphie*, ou mieux d'*idéographie*[1] » : cela veut dire que les symboles traduisent, non pas des mots ni des phrases, mais directement des idées. Je concluais le même article en disant : « l'on restreindrait injustement la valeur du symbolisme de M. Peano, si l'on n'y voyait qu'une sorte de sténographie. C'est aussi et surtout un instrument d'analyse logique, de déduction et de vérification »; et je rappelais à ce propos la *Caractéristique universelle* de Leibniz. C'est donc méconnaître entièrement la nature et la portée de la Logistique que de n'y voir qu'une pasigraphie.

En général, du reste, M. Poincaré parle de la Logistique sur le ton dont un bel esprit pourrait parler de l'Algèbre ou des mathématiques en général. Il dit par exemple : « L'élément essentiel de ce langage, ce sont certains signes algébriques qui représentent les différentes conjonctions : *si*, *et*, *ou*, *donc*. Que ces signes soient commodes, c'est possible; mais qu'ils soient destinés à renouveler toute la philosophie, c'est une autre affaire. Il est difficile d'admettre que le mot *si* acquiert, quand on l'écrit ɔ, une vertu qu'il n'avait pas quand on l'écrivait *si* » (p. 822). D'abord, il ne faut pas croire que les symboles logistiques se bornent à traduire littéralement quelques mots[2] : le signe ɔ ne traduit pas plus *si* que *donc*, il exprime l'idée d'implication; le même signe, $\cup$, peut traduire *et* dans certains cas, et *ou* dans d'autres cas. Inversement, le mot *et* n'a pas le même sens dans les trois phrases suivantes : « Pierre est riche et heureux », « Pierre et Paul sont riches », « Pierre et Paul sont frères », et par suite il ne se traduira pas par le même symbole logistique. Il est donc tout à fait injuste de considérer « le nouveau langage » comme un simple décalque du langage vulgaire, et par suite comme n'ayant aucune valeur propre et aucune utilité[3].

1. *Bulletin des Sciences mathématiques*, t. XXV (1901).

2. Comme les notations enfantines d'Hérigone, qui écrivait par exemple 5 < pour *pentagone*; ou comme n'importe quel système d'abréviations analogues qu'un étudiant en mathématiques peut inventer pour prendre des notes.

3. Dès 1895 M. Peano écrivait ceci : « La Logique mathématique... ne se réduit pas simplement à une écriture symbolique abrégée, à une espèce de tachygraphie; elle permet d'étudier les lois de ces signes et les transformations des propositions.... Les deux objets de la Logique mathématique, la formation d'une écriture symbolique, et l'étude des formes de transformations ou de raisonnement, sont étroitement liés » (*Sur la définition de la limite d'une fonction*, dans *American Journal of Mathematics*, t. XVII). Ce mémoire était destiné (comme le prouve son sous-titre : *Exercice de logique mathématique*) à faire connaître la nouvelle Logique aux mathématiciens. Ceux-ci seraient donc inexcusables de l'ignorer encore, et doublement inexcusables de la critiquer sans la connaître.

M. Poincaré croit que j'attache à l'emploi des symboles « une importance exagérée, et qui a dû étonner M. Peano lui-même » (p. 822). Je puis le rassurer sur ce point : M. Peano m'écrit à ce propos : « J'ai toujours affirmé l'importance de la notation symbolique dans toute proposition de mathématique, sa grande utilité dans les questions difficiles et délicates, et qu'elle est indispensable dans l'étude des principes. Cela est écrit dans tous les tomes du *Formulaire....* » Partout et toujours, il insiste sur la nécessité d'exprimer *entièrement en symboles* toute proposition mathématique et toute définition[1].

Quoi qu'il en soit, il y a quelqu'un qui avait de l'importance du symbolisme une opinion aussi « exagérée » que M. Peano et que moi : c'est Leibniz; il allait jusqu'à dire que les découvertes qu'il avait faites en mathématiques venaient uniquement de ce qu'il avait perfectionné l'emploi des symboles, et son invention du Calcul infinitésimal n'était pour lui qu'un échantillon de sa Caractéristique[2]. Et en effet, on sait qu'il n'a pas inventé les *idées* infinitésimales; il a seulement inventé un symbolisme pour les représenter et un algorithme pour les manipuler. On pourrait dire de lui : « Il n'a fait qu'introduire deux signes nouveaux, *d* et $\int$. Que ces signes soient commodes, c'est possible; mais qu'ils aient pu renouveler toute la mathématique, c'est incroyable. » On pourrait dire aussi de l'Algèbre : « Elle consiste simplement à représenter par des signes les mots *plus*, *moins*, *multiplié par*, *divisé par*. Mais on ne voit pas en quoi elle constitue un progrès sur l'Arithmétique; il est difficile d'admettre que le mot *plus* acquière, quand on l'écrit +, une vertu qu'il n'avait pas quand on l'écrivait *plus*. » Et pourtant, est-ce avec des *mots* qu'on aurait pu élaborer la théorie des équations et celle des formes algébriques?

M. Poincaré allègue encore que « la pasigraphie ne nous préserve pas de l'erreur » (p. 825). Sans doute, pas plus que les règles du calcul algébrique ou arithmétique ne nous en préservent. S'ensuit-il qu'elles soient fausses, ou qu'on doive s'en défier? De ce que l'on commet des erreurs d'addition, faut-il condamner les « quatre règles » et même les chiffres, et ne plus compter que sur ses doigts ou avec des boules? Les erreurs de raisonnement qu'un logisticien

1. Cf. son mémoire au *1er Congrès international de Philosophie* (Paris, 1900).
2. V. *La Logique de Leibniz*, p. 84-85, avec les textes cités en note; et l'Appendice III.

pourrait commettre n'infirment pas plus la valeur de la Logistique, que les erreurs de calcul n'ébranlent la certitude de l'Arithmétique. Il suffit que la Logistique permette de raisonner plus facilement et plus sûrement, et de découvrir plus aisément les fautes de raisonnement; et c'est ce qu'elle fait. En ce sens, elle est, comme disait Leibniz, un art d'infaillibilité : non que les logisticiens soient infaillibles, mais ils sont moins exposés à l'erreur que ceux qui se fient au simple bon sens, c'est-à-dire à l'intuition.

D'ailleurs, M. Poincaré se fait de la Logistique une idée tout à fait fausse en la considérant comme un mécanisme d'où l'intelligence est à peu près exclue; et il abuse contre elle d'une comparaison inexacte, en l'assimilant au *piano logique* de Stanley Jevons (p. 816). Il faut d'abord savoir que ce piano logique concerne uniquement la Logique des classes, et qu'il n'effectue que la partie la moins importante, et en effet la plus mécanique, des raisonnements : son office consiste à supprimer les classes élémentaires qui se trouvent annulées en vertu des prémisses données. Mais il laisse à faire presque tout le reste, à savoir, d'une part, la « mise en équations » du problème logique, d'autre part, la combinaison des classes subsistantes de manière à obtenir les conséquences sous la forme qu'on désire. Ainsi l'Algèbre de la Logique elle-même ne se réduit pas à un mécanisme aveugle. Cela est encore bien plus vrai de la Logistique, qui dépasse l'Algèbre de la Logique et qui est bien moins « mécanique » qu'elle.

Une autre comparaison n'est pas plus heureuse : « Les règles de la parfaite logique sont-elles toute la mathématique? Autant dire que tout l'art du joueur d'échecs se réduit aux règles de la marche des pièces » (p. 817). Mais personne n'a jamais prétendu que toute la mathématique se réduit matériellement à la logique, c'est-à-dire qu'il n'y a *rien de plus* dans un traité de mathématique que dans un traité de logique. Nous soutenons seulement que tous les raisonnements mathématiques s'effectuent en vertu des *seules* règles de la logique, de même que toutes les parties d'échecs qu'on a pu et qu'on pourra jamais jouer s'effectuent suivant les règles du jeu,... sans quoi elles ne vaudraient rien. La comparaison se retourne donc contre les adversaires de la Logistique, car elle montre comment un petit nombre d'éléments, combinés suivant quelques lois fixes, peuvent engendrer une variété illimitée de conséquences. On a prétendu que la Logistique mettait des lisières à l'invention, et l'on a

revendiqué contre elle les droits imprescriptibles du génie: comment la mathématique pourrait-elle évoluer et progresser sans cesse, si elle est à jamais condamnée à reposer sur un petit nombre de principes et de « constantes logiques »? M. Poincaré n'emploie pas cet argument, et laisse de côté la question de l'invention; mais on voit bien que la théorie des « constantes logiques » lui inspire une répugnance instinctive, et que toute tentative pour cataloguer les notions premières et les principes des mathématiques lui parait une prétention insupportable, un attentat à la « liberté » du savant. C'est pour cela qu'il oppose à la raison logique et démonstrative le « sûr instinct » de l'inventeur et la « géométrie plus profonde » qui le guide (p. 817); et ce genre de considérations est fort à la mode : il est de bon ton, aujourd'hui, d'opposer à la logique formelle, qu'on qualifie dédaigneusement de « dialectique », « abstraite » et « verbale », la « logique de la nature et de la vie ».

Il y a là une confusion qu'il importe de dissiper. Opposer à la logique le fait psychologique de l'invention, c'est commettre la plus grossière *ignoratio elenchi*. La logique n'a ni à inspirer l'invention, ni à l'expliquer : elle se contente de la contrôler et de la *vérifier*, au sens propre du mot (rendre vrai). Reproche-t-on à la métrique de ne pas donner le génie poétique, ou à la science de l'harmonie de ne pas conférer le génie musical? Et conclut-on de là que les règles de l'une et de l'autre n'ont aucune valeur et aucune utilité? Quant à la théorie des « constantes logiques », on ne restreint pas plus la liberté du mathématicien inventeur, en formulant les principes et les notions premières sur lesquels repose toute sa science, qu'on ne restreint la liberté du musicien, du peintre et du poète en leur disant : « Vous ne ferez jamais que combiner, toi, les sept notes de la gamme avec leurs accidents; toi, les sept couleurs du spectre; et toi, les 25 lettres de l'alphabet. » Voilà exactement dans quelle mesure la Logistique entrave l'invention et coupe les ailes au génie. Qu'on cesse donc de jeter l'invention à la tête des logiciens, comme si l'invention pouvait être contraire à la logique. D'ailleurs, ce « sûr instinct » et cette « géométrie plus profonde » qui guident l'inventeur ne sont qu'une forme inconsciente de la raison logique, et procèdent suivant les mêmes lois. La raison qui invente est conforme, et au fond identique, à la raison qui démontre, sans quoi celle-ci ne pourrait pas *vérifier* les trouvailles de celle-là; et ces trouvailles ne sont des inventions, c'est-à-dire ne sont *vraies*, qu'à cette condition. C'est

donc en définitive la conformité aux lois de la logique « qui seule fait le prix de l'édifice construit » (p. 817).

M. Poincaré parle de « la logique de Russell » et l'oppose à la logique d'Aristote, comme si M. Russell était le premier qui ait osé dépasser le champ de la logique aristotélicienne. Il paraît d'ailleurs avoir une notion inexacte de ce dernier, quand il dit : « la logique des propositions de M. Russell est l'étude des lois suivant lesquelles se combinent les conjonctions *si*, *et*, *ou* et la négation *ne pas*. C'est une extension considérable de l'ancienne logique » (p. 826). Je puis assurer à M. Poincaré qu'Aristote connaissait déjà les conjonctions *si*, *et*, *ou*, et la négation, et qu'il en a tenu compte dans sa Logique. Tous les logiciens classiques ont connu et étudié les jugements hypothétiques (où figure *si*), copulatifs (où figure *et*), disjonctifs (où figure *ou*); et la Logique classique a toujours admis des jugements *négatifs*. Que si M. Poincaré veut dire que M. Russell est le premier qui ait traduit ces jugements en symboles et les ait soumis à un algorithme, il se trompe encore d'un demi-siècle au moins : car c'est à Boole (sans parler des précurseurs) que revient cet honneur. Ce n'est donc pas M. Russell qui a « adjoint » à la syllogistique « les conjonctions *et* et *ou* », et qui a ainsi « ouvert à la logique un domaine nouveau » (p. 826).

M. Poincaré croit établir une différence capitale entre les deux logiques en remarquant que « les symboles se sont multipliés et permettent des combinaisons variées *qui ne sont plus en nombre limité* », et il ajoute : « A-t-on le droit de donner cette extension au sens du mot *logique*? » (p. 828). Il semble donc que pour lui la Logique soit caractérisée par le *nombre limité* des combinaisons qu'elle admet. Mais nous ne voyons pas qu'il y ait là une différence radicale. Dans quel sens, au surplus, l'ancienne Logique n'admettait-elle qu'un nombre limité de combinaisons? S'agit-il du nombre des modes valables du syllogisme? Mais la Logique moderne, elle aussi, n'admet qu'un nombre limité de types simples de raisonnement. S'agit-il, au contraire, de la diversité infinie des raisonnements complexes que l'on peut obtenir en combinant ces types? Mais la Logique classique pouvait, elle aussi, former une infinité de raisonnements en combinant les syllogismes. Dans tous les cas, les deux Logiques ont le même caractère, et ne diffèrent que du plus au moins. Au surplus, en quoi le nombre importe-t-il en cette matière? Si un principe logique est vrai, que ce soit le principe du syllogisme ou tout autre,

n'est-il pas capable de justifier un nombre infini de raisonnements tout aussi bien qu'un nombre fini? Est-ce que par hasard sa vertu probante s'épuiserait au bout de *n* applications? Enfin, que signifie ce reproche adressé à la Logistique, d'admettre un nombre infini de combinaisons, alors qu'on lui reproche d'autre part de n'avoir qu'un nombre très limité de principes? N'est-ce pas plutôt pour elle, comme pour la Géométrie (suivant une phrase célèbre), un titre de gloire, de tirer d'un si petit nombre de principes un si grand nombre de conséquences? En quoi ce fait peut-il scandaliser un mathématicien familiarisé avec la fécondité incroyable de la Combinatoire?

Quand M. Poincaré oppose entre elles l'ancienne et la nouvelle Logique, et considère celle-ci comme une « extension » énorme et peut-être illégitime de celle-là, il paraît oublier ce fait, que le *domaine* d'une science peut recevoir une extension, même considérable, sans que la *notion* et la définition de cette science changent. Autrement, on ne pourrait jamais parler du progrès des sciences : car cela suppose qu'une science reste identique à elle-même en essence à travers son développement historique. Le raisonnement de M. Poincaré pourrait servir à prouver que le calcul infinitésimal ne fait pas partie des mathématiques ; que l'électricité ne relève pas de la physique, et que la théorie des composés organiques n'est pas de la chimie. Or c'est grâce à ce raisonnement que l'extension du « champ » de la logique classique (p. 826) devient une extension du « sens du mot *logique* » (p. 828). M. Poincaré dit encore : « Il semble qu'il n'y ait rien à écrire de nouveau sur la logique formelle et qu'Aristote en ait vu le fond » (p. 826). S'il veut dire par là (comme Kant) que la Logique n'a pas fait de progrès depuis Aristote, c'est une simple erreur de fait ; mais s'il entend que la Logique devrait (ou aurait dû) rester confinée dans le domaine défriché par Aristote, il soutient implicitement que la Logique était parfaite et complète en naissant, contrairement à l'analogie de toutes les autres sciences et à la vraisemblance. On n'aurait que des risées pour celui qui prétendrait réduire les mathématiques à ce qu'elles étaient du temps d'Euclide, et la physique à la physique d'Aristote. Comment donc ose-t-on soutenir, ou insinuer, qu'Aristote a dit le dernier mot de la Logique, et qu'il soit interdit de développer cette science au delà des bornes étroites que son fondateur lui assignait?

D'ailleurs, si « la nouvelle logique est plus riche que la logique classique » (p. 828), ce n'est pas tant par l'extension de son domaine

que par l'approfondissement des principes qui ont dirigé *de tout temps* les raisonnements reconnus justes par cet instinct rationnel auquel M. Poincaré attache un si grand prix. Il semble reprocher aux logisticiens d' « introduire » dans la Logique des notions indéfinissables et des principes indémontrables. Il serait plus juste de dire qu'ils les ont découverts ou reconnus; tout comme Aristote n'a pas inventé, mais découvert et reconnu le principe du syllogisme. M. Poincaré se hâte trop d'affirmer que ces principes indémontrables « sont des appels à l'intuition, des jugements synthétiques *a priori* » (p. 829). Peut-être aurait-il été d'un autre avis, s'il avait pris la peine de parcourir l'énumération de ces principes. Pourquoi le principe de composition : « Si *a* est *b*, et *a* est *c*, *a* est *bc* » constituerait-il un appel à l'intuition plutôt que le principe du syllogisme : « Si *a* est *b*, et *b* est *c*, *a* est *c* » ? En quoi le principe de simplification : « *ab* est *a* » est-il plus synthétique que le principe d'identité, avec lequel on l'a si souvent confondu? En tout cas, il a été considéré par Kant comme le type des jugements analytiques. Est-ce de ces principes que M. Poincaré a pu dire : « Nous les regardions comme intuitifs quand nous les rencontrions, plus ou moins explicitement énoncés, dans les traités de mathématiques; ont-ils changé de caractère parce que le sens du mot logique s'est élargi et que nous les trouvons maintenant dans un livre intitulé *Traité de logique* » (p. 829)? Dans quel traité de mathématiques M. Poincaré les a-t-il vus formulés? Et, pour retourner son argument, lors même qu'ils seraient consignés dans un traité de mathématiques, cela changerait-il leur caractère de principes logiques? « *Ils n'ont pas changé de nature, ils ont seulement changé de place* », écrit M. Poincaré en soulignant; mais c'est lui qui les change de place. Il ne suffit pas qu'ils soient employés dans les raisonnements mathématiques pour qu'on les qualifie de mathématiques, et il ne suffit pas qu'ils ne se trouvent pas dans les traités de Logique classique pour qu'on leur refuse le titre de principes logiques. Autrement, il faudrait dire que les principes *logiques* sont, par définition, ceux qu'ont découverts et formulés Aristote et les scolastiques; et que sont *intuitifs* tous les principes logiques découverts par les logiciens modernes. La distinction du logique et de l'intuitif se réduirait alors à une question de chronologie.

D'ailleurs, on abuse contre les logiciens de ce concept vague d'*intuition*, surtout quand on ne spécifie pas de quelle intuition l'on

parle. Est-ce de l'intuition intellectuelle, qui porte sur les relations des idées, ou de l'intuition sensible, qui revêt nécessairement la forme spatiale? Ces deux intuitions diffèrent du tout au tout. Tous les logiciens sont prêts à reconnaître que leurs principes procèdent de l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire sont objets d'une connaissance immédiate par la raison; mais bien peu accorderont qu'ils procèdent de l'intuition sensible, et reposent par exemple, comme l'a soutenu LANGE, sur des schèmes spatiaux. Du reste, quelle que soit la solution de cette question « métalogique », tous les principes logiques devront avoir le même sort; et les principes traditionnels d'identité, de contradiction, etc., seront des « appels à l'intuition » dans le même sens et dans la même mesure que les autres. Il ne faut donc pas accuser les logisticiens d'altérer la Logique en y introduisant l'intuition; car, si cette accusation a quelque valeur, c'est Aristote qui a commencé.

En tout cas, il est inexact de dire que les raisonnements « vivants », les seuls « où notre esprit reste actif », soient « ceux où l'intuition joue encore un rôle » (p. 816). Les raisonnements purement logiques exigent plus d'effort d'esprit et d'ingéniosité que ne le croit M. Poincaré, et, même avec le secours (médiocre) du piano logique de Jevons, il faut une certaine habileté pour combiner les résultats bruts du mécanisme et en tirer la conclusion que l'on désire. Au surplus, pourquoi reprocher à la Logistique de rendre les raisonnements plus faciles et plus sûrs[1]? Si, comme l'Algèbre, elle condense en de brèves formules le résultat de raisonnements longs et compliqués, c'est pour décupler les forces et la portée de l'esprit, lui permettre d'embrasser un plus grand nombre de données, et d'en tirer des conclusions plus vastes et plus lointaines. Loin donc de paralyser l'invention ou de la rendre inutile, la Logistique lui prête des échasses ou des ailes. L'esprit inventif trouvera toujours à s'exercer, mais sur des données de plus en plus complexes. C'est ce qui se passe en Analyse, où chaque théorie nouvelle combine des formules qui résument les résultats des théories plus simples et plus élémentaires. Que M. Poincaré se rassure donc : la Logistique n'exclut pas le génie.

1. « Plus sûrs », car M. Poincaré avoue que dans les raisonnements vivants « il est difficile de ne pas introduire un axiome ou postulat qui passe inaperçu » (p. 816). Faut-il en conclure que la « vie » est incompatible avec la Logique?

M. Poincaré adresse un singulier reproche à la Logistique : « le rôle de l'intelligence se borne à choisir dans un arsenal limité de règles posées d'avance, sans avoir le droit d'en inventer de nouvelles » (p. 825). Si l'on remarque que ces « règles » ne sont pas autre chose que les principes logiques, cette phrase paraît signifier que l'intelligence « a le droit » d'inventer de nouveaux principes logiques. C'est une étrange conception de la Logique, qui la considère comme toujours évoluant et comme jamais achevée[1]. Elle procède évidemment de la confusion (psychologistique) entre la science et ce que nous en connaissons à un moment donné. On n' « inventera » jamais de « nouvelles » règles logiques; on en « découvrira » seulement, qui n'avaient pas été remarquées, mais qui étaient tout aussi « anciennes » que les autres, et également « posées d'avance », c'est-à-dire *a priori*. Et les logisticiens ne font pas autre chose. Mais alors, pourquoi M. Poincaré leur reproche-t-il d'innover? A propos des neuf notions indéfinissables et des vingt propositions indémontrables de M. Russell, il dit : « je crois bien que... j'en aurais trouvé quelques-unes de plus » (p. 829). Libre à lui : les logisticiens ne demandent pas mieux, et enregistreront avec reconnaissance ses découvertes, ou, s'il préfère, ses inventions. Mais que signifient ces reproches contradictoires, sinon que M. Poincaré revendique pour lui « le droit » d' « inventer » des principes logiques, au moment même où il refuse ce droit aux logisticiens?

Au surplus, à quoi bon discuter *in abstracto* les qualités de la Logistique? De l'aveu même de M. Poincaré, « la pasigraphie peut nous fournir un critérium pour décider la question qui nous occupe. Si tout traité de mathématiques peut être traduit dans le langage péanien, ce sont les logisticiens qui ont raison » (p. 825). Or les logisticiens ont répondu par avance, et depuis longtemps, à cette ironique invitation. *Il y a dix ans* que M. Peano a publié la première édition de son *Formulaire de Mathématiques*, qui est précisément un traité ou manuel entièrement écrit en Logistique; la quatrième édition (1903-1904) comprend la Logique, l'Arithmétique, la Théorie des nombres, l'Algèbre, la théorie des nombres réels, celle des fonctions définies, le Calcul infinitésimal, la théorie des nombres complexes,

1. Pour employer la comparaison favorite de M. Poincaré, que dirait-on d'un joueur d'échecs qui voudrait inventer une règle nouvelle au cours d'une partie, par exemple, faire faire plusieurs pas à son roi en echec? Une telle « invention » s'appellerait tricherie, tout simplement.

celle des fonctions circulaires, le Calcul géométrique (comprenant la théorie des vecteurs et celle des quaternions), enfin la Géométrie différentielle; les Additions contiennent même des éléments de Cinématique. La cinquième édition du *Formulaire* est en cours de publication[1]. Les principaux théorèmes sont accompagnés de leur démonstration logistique. J'ajoute que ce manuel de mathématiques est une œuvre collective, que M. Peano et ses collaborateurs revoient et perfectionnent sans cesse. Par conséquent, la preuve que M. Poincaré exige des logisticiens est faite depuis longtemps, et elle se complète de jour en jour.

Il est vrai que M. Poincaré semble revenir aussitôt sur son imprudente concession en ajoutant : « Encore convient-il d'examiner de près la traduction. Il ne suffit pas qu'on nous présente une page où il n'y a que des formules et pas un seul mot de la langue vulgaire pour que nous devions nous incliner.... Aussi sera-t-il nécessaire, quand on sera en présence d'un raisonnement pasigraphié, même quand ce raisonnement sera correct, d'examiner si un « appel à l'intuition n'est pas caché dans quelque coin » (p. 825). Ces réserves sont évidemment fort justes, en tant que conseils de méthode critique. Mais pourquoi M. Poincaré ne s'y conforme-t-il pas? Il ne suffit pas d'exprimer ces réserves générales, applicables à toute œuvre démonstrative, pour infirmer la valeur de la Logistique, et jeter la défaveur et la suspicion sur l'œuvre des logisticiens. Ceux-ci ont donné au public, non pas « une page », mais plus de 300 pages de formules et de démonstrations logistiques. Que ceux qui ont des doutes sur la valeur de ces démonstrations les « examinent » d'aussi près qu'ils voudront, qu'ils en signalent les lacunes et les erreurs, c'est leur droit et même leur devoir. Mais l'*onus probandi* leur incombe, et il ne suffit pas, pour s'en décharger, de hocher la tête avec un sourire d'incrédulité.

II

Je passe aux objections qui visent la Logistique en tant qu'appliquée aux Mathématiques. Ici encore, je dois dire que M. Poincaré lui fait tort en la jugeant uniquement d'après l'exposé « populaire »

1. M. PEANO a publié en outre un manuel classique : *Aritmetica generale e algebra elementare*, rédigé en logistique (Turin, Paravia, 1902).

que j'en ai fait. En effet, les formules logistiques, qui constituent, comme dit M. Poincaré, un « nouveau langage », se suffisent à elles-mêmes et sont intelligibles entièrement par elles-mêmes; s'il fallait y ajouter un seul mot de la langue vulgaire, c'est qu'elles seraient incomplètes ou défectueuses. De plus, si l'on a inventé ce « nouveau langage », c'est expressément pour éviter les équivoques ou les pétitions de principe impliquées plus ou moins confusément dans la langue vulgaire. Par conséquent, *seules* les formules logistiques peuvent être exactes, rigoureuses et exemptes des susdits vices logiques. Dès lors, quand un auteur croit devoir les traduire en langue vulgaire, c'est simplement pour les rendre plus accessibles aux « profanes »; mais il doit être bien entendu que cette traduction verbale est toujours imparfaite, approximative, et ne permet aucunement d'apprécier la valeur logique des formules. Justement parce que le langage ne peut égaler la précision et la rigueur des formules, nous ne nous sommes pas fait scrupule d'introduire dans nos traductions verbales des pétitions de principe apparentes, pour les rendre plus claires et plus « françaises ». Qu'importe une inexactitude de plus ou de moins, du moment que seule la formule logistique compte et fait foi au point de vue logique? Nous ne pouvions pas nous attendre à ce qu'on jugeât et condamnât ces formules sur la simple inspection de la traduction verbale que nous en donnions à l'usage des novices. Toute traduction est une trahison; mais cela est encore plus vrai quand la traduction fait précisément évanouir les qualités de l'original sur lesquelles porte l'étude et la discussion. C'est exactement comme si l'on voulait étudier la métrique de Virgile dans une traduction française de l'*Enéide*.

Or c'est des traductions verbales, *et uniquement des traductions verbales*, que M. Poincaré a tenu compte dans ses critiques; les formules logistiques paraissent être nulles et non avenues à ses yeux : « *Græcum est, non legitur.* » Il peut donc « s'amuser à compter combien mon exposé contient d'adjectifs numéraux » (p. 830) ou indéfinis; cela ne prouvera absolument rien contre la « pasigraphie ». Néanmoins, nous voulons examiner ses arguments un à un, pour mieux montrer qu'ils portent tous à faux. Au sujet de la définition logique du zéro, il dit : « Définir *zéro* par *nul*, et *nul* par *aucun*, c'est vraiment abuser de la richesse de la langue française » (p. 823). Puis il reconnait que j'ai « introduit un perfectionnement dans *ma* définition » (double inexactitude, car cette définition n'est pas de

moi, et le « perfectionnement » en question est dû à M. Russell) en écrivant :

$$0 = : \Lambda : \varphi x = \Lambda . \supset . \Lambda = x \ni \varphi x$$

« ce qui veut dire en français », suivant M. Poincaré : « zéro est le nombre des objets qui satisfont à une condition qui n'est jamais remplie. Mais comme *jamais* signifie *en aucun cas*, je ne vois pas que le progrès soit considérable » (p. 824). Je me bornerai à rappeler ici la traduction verbale que j'ai donnée de cette formule : « Si φx est toujours fausse, Λ est la classe des x qui vérifient φx ». Cela veut dire, « en français » : Λ est la classe des objets qui satisfont à une condition qui est *toujours fausse*, c'est-à-dire fausse pour *toutes* les valeurs attribuées à x. Où voit-on dans cette formule l'idée du nombre zéro, ou même d'un nombre quelconque? Et nous reprochera-t-on d'introduire en Logique des notions mathématiques, alors que la Logique classique connaissait les jugements universels et employait le mot *tout*? Pour pouvoir nous imputer une pétition de principe (même simplement verbale), M. Poincaré a dû transformer notre traduction en y remplaçant « toujours fausse » par « jamais vraie ». Si donc quelqu'un abuse ici de la langue française, ce n'est pas nous.

Mais ce reproche est encore plus immérité s'il s'adresse aux logisticiens, qui n'écrivent ni en français, ni en italien, ni en anglais, mais dans un symbolisme constitué tout exprès pour affranchir les notions des implications latentes que le langage y introduit par l'usage. M. Poincaré dit lui-même : « Il est impossible de donner une définition sans énoncer une phrase, et difficile d'énoncer une phrase sans y mettre un nom de nombre, ou au moins le mot *plusieurs*, ou au moins un mot au pluriel [1]. Et alors la pente est glissante, et à chaque instant on risque de tomber dans la pétition de principe » (p. 821). Ces réflexions fort justes portent uniquement sur les défauts logiques du langage, et sur les fautes qu'il peut faire commettre. C'est précisément pour éviter ces fautes et remédier à ces défauts que les logisticiens ont inventé leurs signes rigoureusement définis, qui n'ont de sens que celui qu'ils tiennent de leur défi-

1. A propos du pluriel, il convient de remarquer que M. Peano l'a exclu de son *Latino sine flexione*, suivant la sentence de Leibniz : « Videtur pluralis inutilis in Lingua rationali ». Le pluriel peut être remplacé, soit par des adjectifs numéraux, soit par *omnis* (tout); partout ailleurs, il peut être supprimé sans inconvénient. C'est dire que nos langues en font un grand abus (comme de toutes les autres flexions).

nition[1]. En résumé, l'argument de M. Poincaré revient à ceci : « Tous ceux qui raisonnent avec les mots du langage vulgaire sont *exposés* à commettre des pétitions de principe; or les logisticiens emploient, non des mots, mais des symboles rigoureusement définis; donc ils *doivent* commettre, eux aussi, des pétitions de principe. » Le syllogisme n'est pas concluant, car il a quatre termes. Et lors même qu'il n'en aurait que trois (c'est-à-dire lors même qu'on pourrait légitimement conclure des mots aux symboles), les deux mots que j'ai soulignés le rendraient encore invalide : la majeure dit qu'on *peut* commettre des erreurs; la conclusion affirme que certains auteurs en ont *nécessairement* commis.

La critique de la définition du nombre 1 n'est pas plus solide. « Un est le nombre des éléments d'une classe dont deux éléments quelconques sont identiques », telle est la traduction verbale que M. Poincaré donne de cette définition. « Elle est plus satisfaisante... en ce sens que pour définir 1, on ne se sert pas du mot *un*; en revanche, on se sert du mot *deux* » (p. 825); et M. Poincaré soupçonne (avec raison) qu'on ne peut définir *deux* qu'au moyen de *un*[2]. Mais il abuse de ce que j'ai employé le mot *deux* pour faire une phrase « française ». La formule logistique est :

$$1 = \mathrm{Cls} \frown u \ni (u - = \Lambda : x \,\varepsilon\, u \,.\, y \,\varepsilon\, u \,.\, \supset_{x,\,y} .\, x \equiv y)$$

ce qui signifie, plus exactement : « 1 est la classe des classes *u* non nulles telles que, si *x* est *u*, et *y* est *u*, *x* est identique à *y*, quels que soient *x* et *y* ». Où y a-t-il, je ne dis pas le mot, mais l'idée de *deux* dans cette formule? M. Poincaré dira peut-être qu'on y fait figurer *deux* éléments (problématiques) *x* et *y* de la classe *u*; mais le fait qu'ils sont *deux* n'intervient en aucune manière; et la preuve en est qu'en réalité ils ne font qu'*un* : *x* et *y* ne sont que deux noms (pardon! *des* noms) pour un seul individu. On pourrait en mettre davantage dans la formule sans en changer la signification. Quoi qu'il en soit, cette critique ne porte manifestement pas contre une autre formule équivalente que j'ai donnée[3] :

1. M. Peano disait textuellement au début de la *Préface* de ses *Arithmetices principia* (1889); « Quæstiones quæ ad mathematicæ fundamenta pertinent... satisfacienti solutione et adhuc carent. Hic difficultas maxime ex sermonis ambiguitate oritur. Quare summi interest verba ipsa, quibus utimur, attente perpendere... » et l'auteur en conclut la nécessité d'employer des symboles logiques.

2. Au moyen de la formule générale par laquelle on définit $n+1$ au moyen de n. V. *Les Principes des Mathématiques*, ch. II, § B, p. 59; *Revue*, XII, 222.

3. *Ibid.*, et dont j'ai déduit logistiquement la précédente (p. 60).

$$1 = \mathrm{Cls} \frown u \ni (u - = \Lambda : x \varepsilon u . \supset . u - \iota x \varepsilon 0)$$

« *Un* est la classe des classes u non nulles telles que, si x est un u, la classe des u non identiques à x est nulle ». Cela suppose, naturellement, la définition de la classe nulle; mais, comme on voit, il n'y a plus, même problématiquement, *deux* éléments de la classe u; il n'y en a qu'un seul, et l'on se borne à exprimer qu'il n'y en a pas d'autre [1].

Dira-t-on que, par le seul fait qu'on parle d'*un* élément, on implique le nombre *un*? Mais c'est là une objection que M. Poincaré ne formule pas, et à laquelle j'ai répondu d'avance par le passage suivant : « Il ne faut pas croire que la définition du *nombre un* constitue un cercle vicieux, car la définition de la classe singulière repose uniquement sur la relation d'identité. S'il est vrai qu'elle implique en un sens l'*unité* ou plutôt l'*individualité* de l'élément considéré, cette unité ne peut être identique au *nombre un* qu'il s'agit de définir : car cette unité est une propriété de chaque élément, tandis que le *nombre un* est la propriété d'une classe.... Donc, dans tous les cas, les *unités* qui constituent un nombre cardinal sont différentes du *nombre un* [2]. »

La confusion qui existe dans beaucoup d'esprits entre ces deux idées vient, croyons-nous, du double sens du mot *un*, qui est tantôt nom de nombre, et tantôt simple article indéfini. Dans ce dernier sens, il vaut mieux employer *quelque*, comme le font les logiciens [3]. Cette équivoque existe en français et en allemand; elle n'existe pas en anglais (*a* article indéfini; *one* nom de nombre). Si donc quelqu'un est disposé à l'invoquer, qu'il prenne garde d'abuser, non de « la richesse », mais de la pauvreté de la langue française. En résumé, il ne suffit pas de concevoir *un* objet *quelconque* pour

1. Voici une définition plus fondamentale que nous communique M. Russell : « *Un* est la classe des classes u telles que la proposition : « « x est un u » équivaut, pour toutes les valeurs de x, à « x est identique à c » » n'est pas fausse pour toutes les valeurs de c ». On voit que cette définition ne suppose plus la notion de classe nulle. Quant à la formule « x est un u », voir plus bas sa définition.

2. *Les Principes des Mathématiques*, ch. II, § A (p. 47-48; *Revue*, t. XII, p. 214). M. Poincaré semble proposer ou accepter une telle justification, quand, après avoir cité cette phrase de M. Hilbert : « Prenons en considération l'objet 1 », il ajoute : « Remarquons qu'en agissant ainsi nous n'impliquons nullement la notion de nombre, car il est bien entendu que 1 n'est ici qu'un symbole... » (p. 18). Sans doute, mais c'est *un* symbole, c'est-à-dire *un* objet. M. Poincaré dira-t-il que cela implique le *nombre un*? Ou accordera-t-il aux logisticiens la même liberté qu'à M. Hilbert?

3. Et aussi M. Méray, donnant ainsi un exemple de logique aux autres mathématiciens.

concevoir le *nombre un*, ni de penser deux objets ensemble pour avoir *ipso facto* l'idée du *nombre deux*. De ce qu'une formule logique contient en fait deux ou plusieurs symboles, il ne faut pas conclure qu'elle implique par là même l'idée de deux ou de quelque autre nombre. Quand on dit : « Pierre et Paul sont sages », on veut dire : « Pierre est sage, et Paul est sage »; on ne pense pas le nombre *deux*, et l'on n'a pas besoin de le penser, ni de remarquer que cela fait « deux sages ». De même, quand on dit : « x et y sont éléments de la classe u (ou : appartiennent à la classe u [1])», on ne pense pas le nombre deux, et aucune idée de nombre n'est impliquée dans cette proposition [2].

Ces considérations répondent à cette objection de M. Poincaré : « une relation est incompréhensible sans deux termes; il est impossible d'avoir l'intuition de la relation sans avoir en même temps celle de ses deux termes » (cela ne prouve rien; aussi M. Poincaré ajoute-t-il :) « et sans remarquer qu'ils sont deux, car pour que la relation soit concevable, il faut qu'ils soient deux, et deux seulement » (p. 830). Il ne s'agit pas de savoir (question psychologique) si l'on « remarque » ou non qu'ils sont deux, mais si la notion de la relation implique celle du nombre *deux*. Or pour cela il faudrait qu'elle impliquât la notion de la classe formée par ses « deux » termes; ce qui n'a évidemment pas lieu. La proposition : « x est le père de y » n'implique nullement l'idée de la classe formée par x et y. D'ailleurs, il arrive souvent qu'une relation (dite alors réflexive) existe entre un terme et lui-même, ce qu'on écrit : xRx. Soutiendra-t-on alors qu'elle a encore deux termes? Ce serait dire que x est à la fois *un* et *deux*.

La seule formule logistique que M. Poincaré ait critiquée en elle-même (et non dans sa traduction verbale) est la suivante, de M. Burali-Forti (et encore dois-je avertir le lecteur qu'elle ne fait nullement partie du corps de doctrine « péanien », et que les symboles qui y figurent sont propres à l'auteur et à la théorie en question) :

$$1 = \iota T ' \{ \mathrm{Ko} \frown (u, h) \ni (u \, \varepsilon \, \mathrm{Un}) \}.$$

1. Remarquer que c'est la grammaire seule qui nous impose le signe du pluriel dans ***sont éléments*** ou *appartiennent*.

2. Voici la définition rigoureuse de la proposition « x est un u », que nous communique M. Russell : « x est un u » signifie : « La proposition : « $\varphi(x)$ est vraie, et u a à φ la relation d'une classe à la propriété qui la définit » n'est pas fausse pour toutes les valeurs de φ. » Il n'y a pas là l'ombre de l'idée du nom-

M. Poincaré dit à ce propos : « J'entends trop mal le Péanien pour oser risquer une critique. » Cet aveu nous désarmerait, si aussitôt après il ne « risquait » cette critique : « je crains bien que cette définition ne contienne une pétition de principe, attendu que j'aperçois 1 en chiffre dans le premier membre et Un en toutes lettres dans le second » (p. 823). M. Poincaré s'en est trop rapporté à son « intuition », et c'est ce qui l'a trompé. Au lieu de « risquer » cette critique sur le simple témoignage de ses yeux, il aurait dû, conformément à la règle fondamentale de la méthode mathématique, substituer le définissant au défini; et pour s'assurer si vraiment cette définition contient une pétition de principe, il n'avait qu'à se reporter à la définition du symbole « Un ». Cette définition se trouve dans le mémoire *Le classi finite*, auquel M. Burali-Forti se réfère expressément au début du mémoire cité par M. Poincaré. La voici :

$$\text{Un} = \text{K} - \iota\Lambda \frown x \ni (y \,\varepsilon\, x \,.\, \supset_y .\, x = \iota y) \qquad \text{Df}$$

« Un est la classe des classes x non nulles telles que, si y appartient à x, x est la classe « égal à y » ». En d'autres termes, Un est la classe des classes singulières, ou, selon la conception de M. Russell, le nombre *cardinal* Un. Cette définition est équivalente à celle que nous avons donnée plus haut, et elle n'implique pas plus qu'elle l'idée à définir. Quant à la formule que M. Poincaré a critiquée, elle signifie : « 1 est le type d'ordre des classes ordonnées dont le nombre cardinal est Un ». Ainsi elle consiste à définir le nombre *ordinal* 1 au moyen du nombre *cardinal* Un, et cette explication suffit à dissiper toute apparence de cercle vicieux. On voit par là combien la critique de M. Poincaré est « risquée ».

De même, il semble considérer comme insignifiante la formule que M. Burali-Forti déduit de sa définition :

$$1 \,\varepsilon\, \text{No}$$

Il la traduit en effet inexactement : « Un est un nombre »; et il s'égaie ensuite aux dépens de la pasigraphie, qui « suffit » à « démontrer que un est un nombre » (p. 824). S'il avait lu plus attentivement le mémoire de M. Burali-Forti (même dans la « traduction interlinéaire italienne »), il aurait su que No signifie

bre 1, mais bien (comme dans notre énoncé) les notions *purement logiques* de *faux*, de *négation* et de *tout*. Cette définition se trouvait déjà dans G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, t. I, p. 53 (1893).

« nombre ordinal », et peut-être eût-il trouvé moins ridicule une formule qui nous apprend que 1 est un nombre ordinal. Lors même que cette formule n'eût rien « appris » à M. Poincaré, il n'était pas encore fondé à la juger insignifiante, et cela pour deux raisons. D'une part, il suffit de cette formule pour prouver que la classe No existe, et ce résultat n'est pas à dédaigner, puisque M. Poincaré attache tant d'importance aux théorèmes d'existence, et reproche à tort aux logisticiens de les négliger. D'autre part, pour prouver que 2, 3,... tous les nombres entiers finis sont des nombres ordinaux, on est obligé d'employer le principe d'induction, et pour cela de partir du fait que 1 est un tel nombre. Si évident ou si trivial que ce fait puisse paraître à M. Poincaré, il importait de le démontrer, et la formule dont il se moque prouve précisément la conscience et la rigueur des logisticiens. Toutes les fois, du reste, qu'on a à appliquer le principe d'induction, on est obligé de partir du fait que la proposition à démontrer est vraie pour 0 ou pour 1; ce fait est en général évident, mais il n'en est pas moins indispensable de le constater ou de le démontrer, car il est le point de départ nécessaire du raisonnement par récurrence. Les plaisanteries de M. Poincaré sont donc tout à fait mal venues en cette circonstance.

Quant à la contradiction ou au paradoxe découvert par M. Burali-Forti dans la théorie des nombres ordinaux transfinis, et dont M. Poincaré tire argument contre la Logistique, je n'en dirai qu'un mot, à savoir, que cette contradiction n'est nullement imputable à la « pasigraphie », c'est-à-dire à l'emploi des symboles logiques; et la preuve en est que des mathématiciens totalement étrangers à la Logistique la reconnaissent, la discutent, et se dépensent depuis plusieurs années en vains efforts pour la résoudre [1]. C'est une difficulté de pure logique, qui réside dans les principes de la Logique des classes (c'est-à-dire de la partie ancienne et traditionnelle de la Logique). Voici du reste comment M. Burali-Forti l'expose dans une lettre qu'il a bien voulu m'écrire à ce sujet : « La réponse à la critique que M. Poincaré vient de m'adresser, est déjà contenue dans mon mémoire *Una questione sui numeri transfiniti* [2]. Je rap-

1. Bernstein, *Math. Ann.*, t. 60; Jourdain, *Philosophical Magazine*, 1904, 1905; Russell, *Mind*, 1905; Hadamard, Borel, Lebesgue, Baire, *Bulletin de la Société Math. de France*, 1905; Zermelo, Borel, König, Schönflies, *Math. Ann.*, t. 59, 60.

2. *Rend. Circ. Mat. di Palermo*, 1897, pp. 154-164, 260. (Dans l'avant-dernière ligne de la p. 260 les deux mots *ben*, *perfettamente*, ont été échangés entre eux par une erreur typographique.)

pelle en peu de mots tout ce qui, je crois, suffit à poser clairement la question.

« Du groupe des *classes bien ordonnées* de M. G. Cantor je tire un groupe spécial, celui des *classes parfaitement ordonnées* (p. 157, prop. 4). Une classe parfaitement ordonnée est aussi une classe bien ordonnée (p. 260); il m'est donc permis de considérer, avec M. Cantor, le type d'ordre d'une classe parfaitement ordonnée. J'appelle No l'ensemble des types d'ordre des classes parfaitement ordonnées (p. 161, prop. 23). Chaque No est un nombre ordinal de M. Cantor[1]. *Admettant* le théorème de M. Cantor, « si a, b sont des nombres ordinaux, on doit toujours avoir $a < b$, ou $a = b$, ou $a > b$ », je démontre que : « *Les* No[2], *ordonnés en sens croissant, forment une classe parfaitement ordonnée.* »

« Cela posé, si M. Poincaré veut encore affirmer que Ω existe uniquement parce qu'il m'a plu de poser :

$$\Omega = \mathrm{T}'(\mathrm{No}, \bar{\varepsilon} >)$$

« Ω est le nombre ordinal des No ordonnés en sens croissant », il faut : ou qu'il démontre que le théorème que je viens de citer est faux ; ou qu'il dénie aussi à M. Cantor le droit de considérer le nombre ordinal des éléments d'une classe bien ordonnée, c'est-à-dire qu'il *nie l'existence des nombres transfinis.* »

En somme, M. Burali-Forti croit que la contradiction vient des sens différents qu'on donne au mot « nombre ordinal », et qu'elle dépend, au fond, de l'extension et des propriétés qu'on attribue au concept de *classe*. M. Russell croit qu'on ne peut la résoudre qu'en restreignant ou même en sacrifiant la notion de *classe*; en gros, il faut renoncer à ce principe, en apparence évident et clair pour l'intuition, que chaque concept détermine une classe qui en est l'extension[3]. Que si la Logistique a servi à découvrir cette contradiction, on

1. Mais quelques-uns de ces derniers peuvent n'être pas contenus dans ma classe No.

2. Il faut bien remarquer : les No, et *non* « les nombres ordinaux de M. Cantor ».

3. Voir Russell, *On some difficulties in the theory of transfinite numbers and order types*, dans les *Proceedings of the London Math. Society*, 14 déc. 1905 (series 2, vol. 4, part I. p. 29-53). M. Poincaré conclut hâtivement : « Burali-Forti et Cantor sont arrivés à des conclusions contradictoires; donc l'un ou l'autre se trompe » (p. 825). On ne peut pas dire que l'un de ces auteurs se soit trompé, s'il s'agit, comme le montre M. Russell, d'une contradiction de principe, d'une sorte d'antinomie. On voit dès lors ce que vaut la conclusion : « Donc la pasigraphie ne nous préserve pas de l'erreur. » Du reste, la Logistique n'est une « méthode d'infaillibilité » (comme disait Leibniz) qu'une fois certaines prémisses posées

ne peut que lui en faire un mérite, et non pas un reproche, car cela prouve qu'elle est un instrument de précision pour la pensée. Mais M. Poincaré est plus exigeant : il somme la Logistique de résoudre *hic et nunc* la contradiction qui est devenue la *crux mathematicorum*. Il dit de MM. Russell et Whitehead : « S'ils avaient pu... la purger (la théorie des nombres infinis) de toute contradiction, ils nous auraient rendu un service signalé » (p. 29). Les logisticiens ne sont pas obligés de résoudre des difficultés qui arrêtent tous les mathématiciens, y compris M. Poincaré, et, modernes Œdipes, de répondre aux énigmes de tous les sphinx qu'on rencontre aux carrefours de la science; mais s'ils réussissent là où les autres ont échoué, M. Poincaré voudra bien se rappeler cette phrase, et faire honneur de la solution à la Logistique.

III

J'arrive aux critiques spéciales que M. Poincaré adresse aux logisticiens au sujet de leur philosophie des mathématiques, en particulier, de leur théorie du nombre entier. Et d'abord, il y a certains arguments qu'on s'étonne de trouver sous sa plume, mais qui sont heureusement peu propres à impressionner des philosophes. Tel est par exemple celui-ci : « Les définitions du nombre sont très nombreuses et très diverses.... Si l'une d'elles était satisfaisante, on n'en donnerait plus de nouvelles » (p. 821). On pourrait opposer la même objection, non seulement à toute spéculation philosophique (c'est l'argument vulgaire des sceptiques et des positivistes), mais à toute *théorie* scientifique : M. Poincaré le sait bien. Si cet argument avait quelque valeur, ce serait la négation de tout progrès, même scientifique. En mathématiques, en particulier, il existe de nombreuses définitions du nombre irrationnel, de la limite, de l'intégrale définie, etc. En a-t-on jamais conclu que *toutes* ces définitions sont mauvaises? Non pas, mais simplement que certaines sont meilleures que les autres, sans que celles-ci soient à proprement parler défectueuses ou vicieuses. Du reste, si l'on prenait cet argument au pied de la lettre, il prouverait tout au plus que toutes les définitions proposées sont mauvaises, *sauf une*, la

et accordées; elle ne peut être rendue responsable d'une contradiction inhérente aux principes mêmes.

dernière : par conséquent il ne porte pas contre la définition de M. Russell... tant qu'elle sera la dernière proposée.

M. Poincaré s'étonne que les logisticiens définissent l'addition arithmétique au moyen de l'addition logique, qui lui paraît reposer sur un acte d'intuition analogue, mais « plus complexe » (p. 832). Mais d'abord, s'il faut vraiment un acte d'intuition pour l'une ou l'autre de ces opérations, n'est-il pas avantageux et méritoire de définir l'une par l'autre, de manière à réduire au minimum les actes d'intuition? L'addition logique n'est pas une invention des logisticiens; elle a existé de tout temps dans tous les esprits; c'est la combinaison qu'exprime la conjonction *et* dans les expressions suivantes : « Les Français et les Anglais », « les philosophes et les mathématiciens ». La Logique, même classique, ne peut pas s'en passer. Ce n'est donc pas arbitrairement, comme semble le croire M. Poincaré, qu'on introduit cette notion « dans le chapitre intitulé Logique » (p. 831). Étant donné qu'elle est indispensable à la Logique, toute la question est de savoir si l'on peut l'employer à définir l'addition arithmétique. Cette idée est trop naturelle pour que MM. Peano et Russell en aient eu l'initiative; elle se trouve déja nettement exprimée chez Lambert. Pour la réfuter, M. Poincaré aurait dû montrer comment et pourquoi l'addition arithmétique ne peut pas se définir au moyen de l'addition logique, et par suite critiquer la définition formelle qu'en donne M. Whitehead dans le mémoire que j'ai cité à plusieurs reprises. Ou, s'il croit que la notion d'addition logique est « plus complexe » que celle d'addition arithmétique, qu'il essaie, au rebours des logisticiens, de définir la première au moyen de la seconde. C'est le meilleur moyen qu'il ait de prouver que la Mathématique est indépendante de la Logique. En attendant, qu'il permette aux logisticiens d'observer le précepte classique : Les principes ne doivent pas être multipliés sans nécessité.

M. Poincaré accuse solennellement les logisticiens d'avoir violé deux règles de méthode. La première consiste en ceci : toute définition mathématique suppose l'existence de l'objet défini et n'est valable qu'à cette condition (p. 819; cf. p. 833, p. 31). Eh bien! cette condition n'est nullement une règle nécessaire, et les logisticiens n'avaient pas à la remplir. Il est inutile d'invoquer à ce sujet, en la corrigeant, l'opinion de Stuart Mill, dont l'autorité est plutôt médiocre en logique des mathématiques. La condition que M. Poincaré prétend imposer aux logiciens est une exigence absolument gratuite, qui est

désavouée par l'exemple des mathématiciens les plus rigoureux. Une définition n'est rien de plus qu'une imposition de nom : elle ne suppose nullement l'existence de son objet, et elle n'a pas besoin que cet objet existe pour être légitime et valable. On peut fort bien définir un objet problématique, et démontrer ensuite, en vertu de sa définition même, qu'il n'existe pas[1]. On définit la dérivée ou l'intégrale d'une fonction en général; cela ne suppose pas que toute fonction ait une dérivée ou une intégrale. Ce que M. Poincaré a voulu (ou dû) dire, c'est, tout au contraire : Une définition n'*implique* pas (n'entraîne pas) l'existence de l'objet défini, et celle-ci doit être démontrée ou postulée, si l'on veut pouvoir l'invoquer dans des raisonnements ultérieurs. C'est ce que nous avons dit nous-même[2]; c'est une règle bien connue de la méthode mathématique, et que les logisticiens observent plus rigoureusement que qui que ce soit. Il suffit de parcourir le *Formulaire* de M. Peano pour constater que chaque définition est accompagnée, quand il y a lieu, d'un théorème d'existence, qui détermine le plus souvent *dans quelles conditions* l'objet défini existe[3].

Maintenant, en quoi consiste l'*existence* logique en question? Selon M. Poincaré, « en mathématiques le mot *exister* ne peut avoir qu'un sens, il signifie exempt de contradiction » (p. 819). Nous regrettons de le contredire sur un point aussi élémentaire et aussi essentiel : mais l'existence logique (ou mathématique, c'est tout un) est tout autre chose que l'absence de contradiction[4]. Elle consiste dans le fait qu'une classe n'est pas vide; dire : « Il existe des a (au moins un a) » c'est, par définition, affirmer que la classe a n'est pas nulle. C'est

1. Euclide dit par exemple (IX, 20) : « Soit $\delta\,\varepsilon$ le plus grand des nombres premiers », puis il démontre que $\delta\,\varepsilon$ n'existe pas, c'est-à-dire, qu'il existe un nombre premier plus grand que $\delta\,\varepsilon$.

2. *Les Principes des Mathématiques*, p. 39.

3. Par exemple, dans le *Formulaire* (t. V, p. 53) on définit le plus petit commun multiple de 2 nombres entiers (P. 1. 0) puis on démontre que ce p. p. c. m. existe, c'est-à-dire est un nombre entier (P. 1. 1). Ensuite (p. 57) on définit le plus petit commun multiple d'une classe de nombres (P. 12. 0), puis on démontre que ce p. p. c. m. existe si la classe en question a un nombre cardinal fini P. 12. 3). De même (p. 46, P. 1. 0) on définit le maximum d'une classe de nombres, puis (p. 47) on démontre que la condition nécessaire et suffisante pour qu'une classe de nombres entiers ait un maximum est que cette classe ait un nombre cardinal fini (P. 2. 6).

4. Chose curieuse, cette conception de l'existence logique ne paraît admissible que dans un *panlogisme* analogue à celui de Leibniz, et où l'extension des concepts serait absolument déterminée par leur compréhension. Par exemple, Leibniz et ses disciples croyaient que si « nul homme n'est pierre », c'est-à-dire, s'il n'existe pas d' « hommes-pierres », c'est parce que les concepts *homme* et *pierre* contiennent respectivement des éléments contradictoires (tels que *vivant* et *non vivant*).

justement pour cela que les mathématiciens ont coutume, pour prouver l'existence d'une classe, d'en donner un *exemple*, c'est-à-dire de montrer un individu qui appartient à cette classe; et ils n'ont pas d'autre procédé pour démontrer un théorème d'existence (à moins de le ramener à un théorème ou postulat d'existence antérieur)[1].

Mais, dira-t-on, comment démontre-t-on l'existence de l'individu qu'on emploie comme exemple? Ne faut-il pas que cette existence soit établie, pour qu'on puisse en déduire l'existence de la classe dont il fait partie? — Eh bien! non, si paradoxale que paraisse cette assertion, on ne démontre pas l'existence d'un individu comme tel. Les individus, par cela même qu'ils sont des individus, sont toujours considérés comme existants; ou plutôt, la question ne se pose pas pour eux, puisque l'existence logique est une propriété des classes, et non des individus[2]. On n'a jamais à exprimer qu'un individu existe, absolument parlant, mais seulement qu'il existe dans une classe, c'est-à-dire en fait partie comme élément[3]. Lorsqu'un individu est défini au moyen de termes généraux, son existence se démontre en deux étapes : cet individu étant défini comme LE u (u étant une certaine classe), on démontre que la classe u existe (c'est-à-dire n'est pas nulle), puis qu'elle est singulière (ne contient qu'un seul élément; voir plus haut la définition de la classe singulière). La définition de l'individu est alors justifiée[4]. Mais ce qu'on démontre en réalité, ce

1. Aussi, en Logistique, suffit-il qu'on ait une proposition de la forme : $x \varepsilon u$ (x est un u) pour qu'on puisse en déduire aussitôt : $\exists\, u$ (la classe u existe, il y a des u).

2. Bien entendu, les classes elles-mêmes peuvent être considérées comme des individus (par rapport à des classes de classes); mais alors elles « existent », quand même elles seraient nulles.

3. Par exemple, quand nous parlions plus haut de l'existence du plus petit commun multiple ou du maximum d'une classe de nombres, cette existence signifie ceci : « mlt $u \varepsilon$ N », « max $u \varepsilon u$ », c'est-à-dire : le p. p. c. m. de la classe u est un nombre entier; le maximum des u est un u.

M. Poincaré croit nécessaire d'ajouter aux postulats de M. Peano le suivant: « Tout entier a un suivant. » Il n'a pas vu que ce postulat, qu'il croit nouveau, est contenu dans le postulat 3 auquel il veut l'ajouter : « Le suivant d'un entier est un entier », en symboles :

$$n \varepsilon \mathrm{N} \,.\, \supset_n .\, \mathrm{seq}\, n \varepsilon \mathrm{N}$$

En effet, cette formule implique que seq n existe (comme individu de la classe N), et même qu'il est unique (car autrement le signe ε serait remplacé par ɔ).

4. Il faut bien remarquer que, si la définition d'une classe n'a pas besoin de justification (cette classe pouvant être nulle), la définition d'un individu doit être justifiée par la double démonstration de l'*existence* et de l'*unicité*. Il n'y a donc là aucune contradiction.

n'est pas l'existence de l'individu comme tel, c'est l'existence de la classe dont il fait partie [1].

On le voit, il n'est pas question dans tout cela de contradiction. Quelle est donc la relation entre l'existence d'une classe et l'absence de contradiction dans sa définition? Elle consiste en ceci, que, si une définition est contradictoire, *aucun* individu n'en remplit les conditions, et *par conséquent* la classe correspondante n'existe pas. La contradiction est donc un critérium d'existence purement négatif, elle est le critérium de *non-existence*. Et réciproquement, si une classe existe, c'est-à-dire contient quelque élément, on pourra en conclure, comme dit M. Poincaré (p. 819), que sa définition n'est pas contradictoire. L'existence apparaît ainsi comme le critérium de la non-contradiction. Mais, remarquons-le bien, la relation entre l'existence et la contradiction est juste l'inverse de celle qu'affirme M. Poincaré : ce n'est pas la non-contradiction qui prouve l'existence, c'est l'existence qui prouve la non-contradiction [2].

C'est donc émettre une exigence arbitraire et abusive que de prétendre qu'une définition n'est valable que si l'on prouve d'abord qu'elle n'est pas contradictoire. Au surplus, nous voudrions bien savoir comment on pourrait prouver *directement* qu'une définition (ou un système de postulats) n'est pas contradictoire. La *présence* d'une contradiction peut bien se prouver; mais l'*absence* de *toute* contradiction est, comme l'innocence d'un accusé, un fait négatif qui ne peut pas se prouver directement. M. Hilbert a, lui aussi, affirmé (en 1900) qu'on *peut* trouver une démonstration *directe* de la compatibilité des axiomes de l'Arithmétique [3]; et c'est en 1904 seulement qu'il a cru trouver une telle démonstration [4]. Mais cette démonstration n'est pas satisfaisante, de l'avis de M. Poincaré lui-

1. Cf. Russell, *The existential import of propositions*, ap. *Mind*, juillet 1905.

2. Après avoir écrit ces lignes, nous retrouvons la même doctrine chez M. Frege, *Grundlagen der Arithmetik*, §§ 94, 95 (1884). Citons-en seulement quelques phrases : « Un concept est admissible, même quand ses marques contiennent une contradiction; seulement on ne doit pas supposer que quelque chose tombe dans son extension. Mais de cela seul qu'un concept ne contient pas de contradiction, on ne peut pas conclure que quelque chose tombe dans son extension... » (§ 94). « La non-contradiction d'un concept ne peut être rigoureusement établie que si l'on prouve que quelque chose tombe dans son extension. L'inverse serait une faute » (§ 95).

3. Communication au 2ᵉ *Congrès int. des mathématiciens* (Paris, 1900); v. *Compte rendu* de ce Congrès; *Göttinger Nachrichten*, 1900; *Archiv für Mathematik und Physik*, 1901, et *Bulletin of the American Mathematical Society*, 1902.

4. Communication au 3ᵉ *Congrès int. des mathématiciens* (Heidelberg, 1904); v. *L'Enseignement mathématique*, 15 mars 1905, et le *Monist*, juillet 1905.

même. Si « M. Hilbert se dérobe » ou a échoué, ce n'est pas « parce que la difficulté est trop grande », mais parce que le problème qu'il s'est proposé paraît insoluble. M. Padoa avait déjà répondu à M. Hilbert[1], en rappelant que, dans sa propre théorie des nombres algébriques[2], il a démontré, par la méthode exemplaire qui est la seule possible, l'irréductibilité de ses postulats et leur indépendance réciproque. Et il concluait par cette phrase : « Les *contradictions* ou les *dépendances* des propositions ne peuvent être démontrées que par des raisonnements déductifs, tandis que les *non-contradictions* ou les *indépendances* des propositions ne peuvent être démontrées que par des *constatations* (on constate que des interprétations convenablement choisies des symboles vérifient ou ne vérifient pas les propositions en question). » En effet, une contradiction ou une dépendance se traduit par une proposition de non-existence ou par une implication ; tandis qu'une non-contradiction ou une indépendance se traduit par une proposition d'existence ou par une non-implication. Et cette différence équivaut à celle des propositions universelles et particulières de la Logique classique. On sait que l'on ne peut établir des propositions vraiment universelles que par démonstration ; au contraire, pour établir une proposition particulière, il suffit de citer un seul cas où elle est vraie ; et généralement on n'a pas d'autre moyen, car on ne peut pas la déduire de prémisses universelles sans l'adjonction de quelque proposition particulière. Or, de même qu'il est impossible de déduire une particulière de prémisses universelles, c'est-à-dire en définitive une négation de plusieurs affirmations, il est impossible de prouver déductivement une existence ou une non-implication en partant de non-existences ou d'implications. Ainsi la méthode *directe* que MM. Hilbert et Poincaré préconisent est impraticable ; ce dernier n'a donc pas le droit de l'imposer aux logisticiens, et d'exiger d'eux une démonstration que M. Hilbert n'a pas pu fournir. Il pourrait tout aussi bien les convaincre d'impuissance en les sommant de prendre la lune avec les dents.

A défaut d'une démonstration directe, M. Poincaré suggère une méthode de vérification bien singulière : pour prouver qu'un système

1. *Le problème n° 2 de M. D. Hilbert*, dans *L'Enseignement mathématique*, t. V, p. 85-91 (1903).

2. *Essai d'une théorie algébrique des nombres entiers*, dans *Bibliothèque du (1er) Congrès int. de Philosophie*, t. III, p. 309-365 ; *Numeri interi relativi*, dans *Revue de Mathématiques*, t. VII, p. 73-84 (1901).

de postulats n'est pas contradictoire, il faudrait, selon lui, confronter deux à deux toutes leurs conséquences pour constater qu'« il n'y en a pas deux dont l'une soit la contradictoire de l'autre » (p. 820). Mais, comme il le reconnaît lui-même aussitôt, cette méthode est inapplicable, si les conséquences à examiner sont en nombre infini (comme c'est le cas en Arithmétique). J'ajoute que, en fait, elle n'a jamais été appliquée. On n'a jamais vu un mathématicien perdre son temps à comparer entre elles toutes les propositions d'une théorie pour s'assurer que les définitions dont il est parti ne contiennent pas quelque contradiction, et que *par suite* les entités définies existent réellement. Où en serait-on, si à chaque définition nouvelle il fallait s'occuper d'une pareille vérification? — Mais, dira-t-on, c'est tout l'ensemble des mathématiques qui constitue cette vérification : c'est le fait qu'on n'a jamais rencontré de contradiction entre deux propositions quelconques, sans qu'on ait eu besoin pour cela de les confronter deux à deux. — Fort bien : mais cette vérification *a posteriori* vaut pour la Logistique comme pour les Mathématiques, puisque la Logistique prétend simplement formuler les principes et les définitions premières des Mathématiques. On lui demande, par exemple, si les postulats par lesquels on définit le nombre entier ne sont pas contradictoires. Elle n'a qu'à répondre : J'en déduis tous les théorèmes de l'Arithmétique classique; vous n'y avez jamais trouvé la moindre contradiction, lorsque vous les faisiez reposer sur de vagues et confuses intuitions; pourquoi voulez-vous qu'il y en ait davantage aujourd'hui? Ce sont les mêmes propositions, seulement ramenées déductivement à quelques principes. En tout cas, l'*onus probandi* incombe à ceux qui croient que ces principes sont contradictoires : car, encore une fois, on prouve bien la contradiction, mais non la non-contradiction.

La méthode en question n'est pas seulement pratiquement inapplicable, et inappliquée en fait : elle est logiquement illégitime. En effet, il ne suffit pas de rapprocher deux propositions pour découvrir qu'elles sont contradictoires, à moins que la contradiction ne soit formelle et explicite. Par exemple, il n'y a pas de contradiction *formelle* entre ces deux propositions : « ABCD est un parallélogramme non rectangle » et « ABCD est un quadrilatère inscriptible dans un cercle »; la contradiction n'apparaît que lorsque l'on connaît les propriétés du quadrilatère inscriptible, c'est-à-dire lorsqu'on déduit les conséquences de la seconde proposition. Pour rendre mani-

feste la contradiction implicite et latente de deux postulats, il faudrait donc en déduire toutes les conséquences possibles (en nombre infini). Or cela suppose la définition suivante : « Deux propositions sont contradictoires entre elles, quand elles ont des conséquences contradictoires entre elles. » Mais une telle définition est illogique, car elle constitue un *circulus in definiendo*. Ainsi le critérium de non-contradiction que M. Poincaré propose implique, non seulement un progrès à l'infini, mais encore un cercle vicieux.

M. Poincaré sait bien que la méthode qu'il propose est impraticable; aussi essaie-t-il de la corriger au moyen du principe d'induction : « Peut-être à la rigueur pourrait-on trouver un moyen de montrer qu'un raisonnement nouveau ne pourra pas introduire de contradiction, pourvu que l'on suppose que, dans la suite des raisonnements antérieurs, nous n'en ayons pas rencontré jusqu'ici » (p. 833). On remarquera la forme très dubitative sous laquelle cette hypothèse est émise : c'est qu'en effet c'est une hypothèse en l'air, qui ne s'appuie sur aucun exemple ni aucun précédent, et qui paraît inventée à plaisir, uniquement pour pouvoir imputer aux logisticiens un cercle vicieux. Or non seulement elle n'est pas vraie, c'est-à-dire qu'on n'a jamais employé un mode de raisonnement aussi bizarre, mais elle est invraisemblable. Pour le montrer, précisons-la au moyen des indications de M. Poincaré lui-même. Elle suppose, d'abord, qu'on peut former « une série de syllogismes » en partant des axiomes comme prémisses (p. 32); puis que, « quand on a fini le n^e syllogisme, on voit qu'on peut en faire encore un autre, et c'est le $n+1^e$ »; enfin, qu'on peut montrer que, « s'il n'y a pas eu de contradiction au n^e syllogisme, il n'y en aura pas davantage au $(n+1)^e$ ». Toutes ces hypothèses sont absolument gratuites, et contraires à toute vraisemblance. D'abord, les raisonnements mathématiques ne consistent pas, en général, en une suite *linéaire* de syllogismes; autrement, le type du raisonnement mathématique serait le *sorite*. Faut-il répéter que le syllogisme n'est nullement le type unique de toute déduction, et qu'il y a bien d'autres principes ou règles logiques qui interviennent dans les raisonnements? Ensuite, les déductions simples qui composent un raisonnement ne se rangent pas en une suite linéaire et monotone, comme l'imagine M. Poincaré; elles s'enchaînent, s'unissent, se séparent et s'entre-croisent, de sorte que l'image exacte du raisonnement mathématique n'est pas une chaîne, mais un filet à mailles juxtaposées ou encore

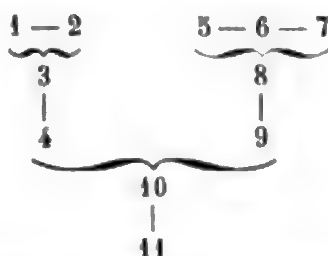
un arbre généalogique[1]. Dès lors, que signifie le *nombre* des raisonnements qu'on aura faits à un moment donné, si leur ordre linéaire

1. Nous avons déjà donné dans notre article sur *La Philosophie des mathématiques de Kant* (*Revue*, XII, 365; *Les Principes des Mathématiques*, p. 286) un exemple de démonstration mathématique, en analysant sa structure. Nous allons citer un autre exemple à l'appui des considérations exposées dans le texte. C'est la démonstration de ce théorème élémentaire de Logique :

$$a \supset b \,.=.\, a = ab$$

(1)	(Ident)	$a \supset a \,.\, a \supset b \,.\supset.\, a \supset ab$	(Comp)
(2)	(Simpl)	$a \supset ab \,.\, ab \supset a \,.\supset.\, a = ab$	(Df =)
(3)		$(1)\,(2) \,.\supset:\, a \supset b \,.\supset.\, a = ab$	(Syll)
(4)		$a \supset b \,.\supset.\, a = ab$	(Ded)
(5)		$a = ab \,.\supset.\, a \supset ab$	(Df =, Simpl)
(6)		$a \supset ab \,.\supset.\, a \supset a \,.\, a \supset b$	(Comp)
(7)		$a \supset a \,.\, a \supset b \,.\supset.\, a \supset b$	(Simpl)
(8)		$(5)\,(6)\,(7) \,.\supset:\, a = ab \,.\supset.\, a \supset b$	(Syll)
(9)		$a = ab \,.\supset.\, a \supset b$	(Ded)
(10)		$(4)\,(9) \,.\supset:\, a \supset b \,.=.\, a = ab$	(Df =)
(11)		$a \supset b \,.=.\, a = ab$	(Ded)

Nous avons numéroté à gauche (de 1 à 11) les déductions élémentaires. Nous inscrivons *à droite* le principe qui sert de règle ou type de déduction, et *à gauche*, s'il y a lieu, le principe qui entre comme prémisse dans la déduction (le principe d'identité dans 1, et le principe de simplification dans 2); on voit ainsi qu'une seule déduction simple peut reposer sur plusieurs principes logiques. Le nombre 11 n'est pas un maximum, car on pourrait détailler encore quelques déductions; ainsi dans 1 et 2 on invoque la formule « $x \supset x$ V » qui résulte de la définition de V; dans 1, 2, 6, 10 on invoque le principe de simplification, en employant la copule $\supset$ au lieu de la copule = que comporte le principe invoqué. La déduction 8 est une double application du principe du syllogisme, c'est-à-dire un sorite; etc. On remarquera que le syllogisme qu'on emploie en général en mathématiques est le syllogisme hypothétique, et non le syllogisme catégorique, auquel on pense toujours quand on prétend réduire le raisonnement mathématique au syllogisme. On remarquera aussi l'usage du principe de déduction (Ded) qui signifie : « Si l'hypothèse d'une implication est vraie, on peut affirmer séparément la thèse » (Voir *Les Principes des Mathématiques*, p. 11; *Revue*, XII, 27, où ce principe est appelé à tort *principe d'assertion*). Enfin, on constatera que l'ordre et l'enchaînement des déductions est figuré par le schème suivant :



qui montre la structure *ramifiée* de la démonstration. C'est ce qui arrive d'ailleurs presque toutes les fois qu'on a à demontrer une égalité logique, qui équivaut à deux implications inverses.

Nous avons choisi à dessein un exemple extrêmement simple, pour que l'analyse n'en fût pas trop longue. On trouvera l'analyse d'autres démonstrations logiques dans Peano, *Formulaire* IV, 15; *Revue de Mathématiques*, VII, 18; et des exemples de démonstrations mathématiques beaucoup plus complexes, où interviennent les règles d'importation, d'exportation, de transposition et d'élimination dans le mémoire déjà cité : Peano, *Sur la définition de la limite* (1895).

est toujours plus ou moins arbitraire, et provient uniquement de la nécessité pratique de les énoncer successivement dans le discours (parce que le temps n'a qu'une dimension)? « Le nombre n sert à compter une série d'opérations successives », dit M. Poincaré; que devient son argument, si ces opérations ne sont pas successives, ou ne le sont que par accident? Enfin, peut-on même affirmer que ce nombre n existe à chaque instant, et qu'il est bien déterminé? On comprendrait qu'on pût compter les déductions simples, si elles se réduisaient toutes au type du syllogisme; mais comment compter des déductions hétérogènes qui procèdent de règles diverses? Dira-t-on que chaque application d'un principe logique constituera une unité? Mais, outre que tous les principes n'ont pas la même importance déductive, il peut se faire que plusieurs principes interviennent à la fois dans une déduction élémentaire. C'est ce qui arrive, notamment, lorsque l'un intervient comme prémisse, et l'autre comme règle de déduction (voir la note de la p. 238). Tout cela prouve, en somme, que le *nombre* des déductions (syllogistiques ou autres) n'a aucune réalité objective, et que, si l'on veut les numéroter, ce numérotage est arbitraire. Dès lors, comment admettre qu'on puisse établir une proposition dépendant de ce nombre, et concluant de n à $n+1$? Pas plus que « le temps », le nombre « ne fait rien à l'affaire ». Le fait qu'on n'aura pas trouvé de contradiction au cours des n premières déductions peut-il être considéré comme une propriété du nombre n ou, plus exactement, comme une fonction de ce nombre? S'il n'en est pas ainsi, on ne peut pas plus conclure des n premières déductions à la $(n+1)^e$, qu'on ne peut prévoir après n tirages au sort quel sera le $(n+1)^e$. En résumé, même dans l'hypothèse chimérique inventée par M. Poincaré pour le besoin de la cause, il n'y aurait pas moyen d'appliquer le principe d'induction, car il ne signifierait rien. Or c'est sur cette hypothèse seule que M. Poincaré se fonde pour attribuer aux logisticiens un cercle vicieux qu'ils n'ont pas commis : « Avec des *si*, dit le bon sens populaire, on mettrait Paris dans une bouteille. » C'est avec des *si* que M. Poincaré parvient à imputer un paralogisme aux logisticiens.

Malheureusement, M. Poincaré paraît oublier ailleurs tous ses *si*, quand il affirme catégoriquement que le principe d'induction est nécessairement invoqué dans toute démonstration de la compatibilité des axiomes de l'Arithmétique (ou d'un système quelconque d'axiomes). Il dit par exemple : « il faut recourir à des procédés de

démonstration où en général on sera forcé d'invoquer ce principe d'induction complète qu'il s'agit précisément de vérifier » (p. 820). Ne croirait-on pas que la méthode fantaisiste qu'il propose est d'un usage courant? Ailleurs, il la cite comme une des « applications possibles du principe d'induction » (p. 32), comme si cette application avait été réellement faite. Enfin il dit, à propos du théorème de Bernstein : « si jamais on invente une autre démonstration, il faudra encore s'appuyer sur ce principe, puisque les conséquences possibles des axiomes, dont il faut montrer qu'elles ne sont pas contradictoires, sont en nombre infini » (p. 31). Ainsi il suffit qu'on ait affaire à une infinité de propositions (ou d'objets quelconques) pour que, selon M. Poincaré, le principe d'induction intervienne *nécessairement*[1]. Il a totalement oublié que l'application de ce principe qu'il a proposée est soumise à des hypothèses extrêmement restrictives.

Au fond, il paraît confondre l'induction complète ou mathématique avec l'induction pure et simple. Comment en effet concevoir que de l'absence de contradiction dans une suite de raisonnements on puisse inférer l'absence de contradiction dans les raisonnements suivants? Sans doute, si cette inférence était certaine, et pouvait s'exprimer par la formule précise : « Si l'on n'a pas trouvé de contradiction dans les premiers n raisonnements, on n'en trouvera pas non plus dans les $(n + 1)$ premiers », il y aurait lieu d'appliquer le principe d'induction, et la conclusion serait également certaine. Mais l'inférence en question ne peut être que tout au plus probable, et par suite elle ne constitue qu'une induction vulgaire, et non une induction mathématique. Pour emprunter un exemple à M. Poincaré, la géométrie de Lobatchevsky, ne comprenant qu'un nombre fini de théorèmes, ne prouvait pas absolument que le postulat d'Euclide fût indépendant des autres axiomes géométriques (c'est-à-dire que sa négation fût incompatible avec eux); elle ne donnait à cette proposition qu'une probabilité d'autant plus haute que le nombre des théorèmes de la nouvelle géométrie devenait plus grand. Mais il y a toujours un abîme entre une probabilité, si grande qu'elle soit, et la certitude apodictique. Or la probabilité caractérise les résultats de l'induction vulgaire, tandis que l'induction mathématique est un

1. Cf. p. 829 : « Sans doute on verrait facilement (?) qu'une opération nouvelle ne peut introduire de contradiction, s'il ne s'en est pas produit aux étapes précédentes. Mais conclure de là qu'il n'y en aura jamais, ce serait faire de l'induction complète. »

procédé rigoureux qui engendre la certitude. Si donc l'inférence qu'on tire des raisonnements déjà faits aux raisonnements futurs n'a qu'une valeur probable (comme le constate le bon sens, ce « sûr instinct » auquel M. Poincaré se rapporte), elle repose sur une induction pure et simple, et non sur le principe de l'induction mathématique.

IV

Quoi qu'il en soit de la question générale de savoir si une définition exige ou non la démonstration de l'existence de son objet, et comment on peut ou doit démontrer cette existence, M. Poincaré commet une erreur matérielle, quand il reproche à M. Russell de n'avoir donné aucune démonstration de l'existence des nombres entiers [1]. Et d'abord, je constate que M. Poincaré a constamment en vue la définition par postulats (qui est celle de M. Peano), et ne tient aucun compte de la définition nominale que M. Russell lui substitue. La phrase de moi qu'il cite à ce sujet : « Cette définition n'assure ni l'existence ni l'unicité de l'objet défini » s'applique uniquement à la définition par postulats; elle précède et prépare dans mon exposé la définition nominale. J'avoue avoir négligé de montrer que cette dernière permet d'établir l'existence logique des nombres entiers, parce que cette existence me paraissait à peu près évidente. Mais M. Poincaré se trompe en imputant la même négligence à M. Russell, justement parce qu'il croit que je l'ai « suivi pas à pas ». Sans doute, j'aurais mieux fait de suivre pas à pas mon modèle; mais alors ce n'est plus une analyse, mais une traduction que j'aurais faite; cela eût peut-être mieux valu pour tout le monde. Quoi qu'il en soit, je vais réparer mon omission (et le tort involontaire que j'ai fait à M. Russell) en citant ou résumant ici les principaux passages où il démontre l'existence des nombres entiers.

Car s'il y a un reproche que M. Russell ne mérite pas, d'une manière générale, c'est celui de négliger les théorèmes d'existence. Dès sa *Préface*, au contraire, ce souci se manifeste expressément : « La nécessité d'établir le théorème d'existence dans chaque cas (c'est-à-dire la preuve qu'il y a des entités de l'espèce en question)

1. « J'aurais voulu réfuter la démonstration de MM. Russell et Couturat. Ce qui m'en empêche, c'est que cette démonstration n'existe pas », déclare catégoriquement M. Poincaré (p. 834).

m'a conduit à plusieurs définitions qui paraissent très différentes des notions usuellement attachées aux termes en question. Telles sont par exemple les définitions des nombres cardinaux, ordinaux et complexes. Dans les deux premières, et dans plusieurs autres cas, la définition [des nombres] comme classes, dérivée du principe d'abstraction, se recommande principalement par le fait qu'elle ne laisse aucun doute touchant le théorème d'existence[1]. » Ainsi dans une préface qui révèle (comme d'ordinaire) les idées directrices de tout l'ouvrage, M. Russell attache la plus grande importance aux théorèmes d'existence, puisque c'est pour cela qu'il préfère les définitions nominales aux définitions par postulats.

Ce même souci apparaît naturellement dans les chapitres où il expose et commente ces définitions. Par exemple, au chapitre 38 (*Ordinaux transfinis*), il indique comment on peut établir l'existence d'un nombre cardinal fini : 0 étant un nombre cardinal, le nombre des nombres cardinaux de 0 à n est $n+1$; donc $n+1$ existe, et diffère de tous ses prédécesseurs. Si tous les nombres cardinaux finis existent, il existera une classe ayant pour nombre cardinal α_0 et pour nombre ordinal ω, ce qui établit l'existence de ces deux nombres (§ 300, p. 322). Au chapitre 44 (sur les *nombres complexes*), M. Russell critique la définition ordinaire des nombres complexes, parce qu'elle ne montre pas leur existence, et lui substitue une définition en termes de relations, qui établit au contraire cette existence (§ 360, p. 379). Au chapitre 49 (*définition de divers espaces*), il s'occupe du « théorème d'existence » relatif aux divers espaces projectifs, et il rappelle que ce théorème peut se démontrer en construisant un espace projectif avec des nombres complexes (préalablement définis et démontrés existants) (§ 413, p. 431). Enfin, le dernier paragraphe de son ouvrage (c'est-à-dire celui qui échappe le moins à un lecteur attentif, celui qui contient les conclusions de l'auteur ou les idées auxquelles il tient le plus) commence par les lignes suivantes :

« Les théorèmes d'existence des mathématiques (c'est-à-dire les démonstrations que les diverses classes définies ne sont pas nulles) sont presque tous tirés de l'Arithmétique. Il est utile de rassembler ici les plus importants d'entre eux. L'existence de zéro dérive du fait que la classe nulle appartient à cette classe; l'existence de 1,

1. *The Principles of Mathematics*, p. IX.

du fait que zéro est une classe singulière (car la classe nulle est son seul élément). Par suite, du fait que, si n est un nombre fini, $n+1$ est le nombre des nombres de 0 à n (inclus tous deux), résulte le théorème l'existence pour tous les nombres finis. Puis, de la classe des nombres cardinaux finis eux-mêmes résulte l'existence de α_0, le plus petit des nombres cardinaux infinis; et de la suite des nombres cardinaux finis rangés par ordre de grandeur résulte l'existence de ω, le plus petit des nombres ordinaux infinis... » (§ 474, p. 497). Le reste du paragraphe est consacré à rappeler les autres théorèmes d'existence contenus dans le cours de l'ouvrage. Et il se termine par cette phrase : « Ainsi la chaîne des définitions et des théorèmes d'existence est complète, et la nature purement logique des mathématiques est entièrement établie. » Tel est le dernier mot de l'auteur; telle est la démonstration dont M. Poincaré affirme et regrette l'absence!

Pour permettre aux lecteurs d'apprécier cette démonstration, je rappellerai ici la définition *nominale* du nombre entier, en conservant la mauvaise habitude de l'accompagner d'une « traduction interlinéaire » à l'usage des « profanes » :

$$0 = \iota\Lambda \qquad \mathrm{Df}$$

« Zéro est la classe qui comprend la seule classe nulle. »

$$\mathrm{N} = x \ni (0 \varepsilon s : n \varepsilon s . \supset_n . n+1 \varepsilon s : \supset_s . x \varepsilon s) \qquad \mathrm{Df}$$

« L'ensemble des nombres entiers finis (N) est la classe des x contenus dans toute classe s qui contient 0, et qui contient $n+1$ dès qu'elle contient n. » On sait que l'addition arithmétique (des nombres cardinaux *en général*) a été définie en fonction de l'addition logique[1]; et l'on a vu plus haut la définition nominale du nombre cardinal 1, de sorte que le symbole ($n+1$) qui figure dans la formule précédente est défini nominalement, comme le symbole 0. On sait aussi que l'implication placée entre parenthèses est la formule du principe d'induction; et c'est en ce sens que nous soutenons que les nombres entiers finis sont définis au moyen du principe d'induction. Plus exactement, le principe d'induction se traduit par la formule suivante, qui se déduit de la définition précédente par des transformations purement logiques :

$$0 \varepsilon s : n \varepsilon s . \supset_n . n+1 \varepsilon s : \supset_s . \mathrm{N} \supset s$$

1. V. *Les Principes des Mathématiques*, p. 52; *Revue*, XII, 218.

« Si une classe quelconque s contient 0, et si elle contient $n + 1$ dès qu'elle contient n, elle contient tous les nombres finis (c'est-à-dire la classe N). »

De cette proposition on déduit enfin celle-ci, toujours par voie logique :

$$n \varepsilon \mathrm{N} \,.\, \supset_n .\, n + 1 \varepsilon \mathrm{N}$$

« Si n est un nombre entier fini, $n + 1$ est un nombre entier fini[1]. »

Cela posé, voici comment on établit l'existence des nombres entiers. La classe 0 existe, puisqu'elle contient un élément (la classe nulle). La classe 1 définie comme la classe des classes singulières existe, puisqu'elle contient un élément (la classe 0, qui est singulière). La classe 2 existe, car il y a une classe de 2 éléments, à savoir celle que forment 0 et 1. De même, généralement, la classe $(n + 1)$ existe, car $(n + 1)$ est le nombre des nombres de 0 à n (lesquels sont des classes existantes).

En un autre sens, les nombres 0, 1, 2, 3..., existent comme individus, c'est-à-dire comme éléments de la classe N; et cela se traduit, nous l'avons vu, par des formules du type : $n \varepsilon \mathrm{N}$. En premier lieu, 0 vérifie le principe d'induction, car on a (en substituant 0 à x) :

$$0 \varepsilon s : n \varepsilon s \,.\, \supset_n .\, n + 1 \varepsilon s : \supset_s .\, 0 \varepsilon s$$

ce qui est évident, en vertu du principe de simplification, puisque la thèse $(0 \varepsilon s)$ figure en facteur dans l'hypothèse. Ainsi 0 est un nombre entier fini $(0 \varepsilon \mathrm{N})$. Dès lors, en vertu de la proposition :

$$n \varepsilon \mathrm{N} \,.\, \supset_n .\, n + 1 \varepsilon \mathrm{N}$$

on peut démontrer que la classe N, qui comprend 0, comprend tous les nombres entiers qu'on obtient en ajoutant 1 à 0, à 1, à 2..., à chaque nombre entier déjà obtenu.

On voit quel est l'avantage de cette définition nominale sur la définition par postulats. M. Poincaré, qui ne considère que celle-ci, pose la question de la compatibilité des postulats, parce qu'on peut en effet se demander si ces postulats ne se contredisent pas entre eux. Mais dans une définition nominale une telle question ne se pose pas, ou tout au moins est singulièrement simplifiée, puisqu'une

1. V. WHITEHEAD, *On cardinal numbers*, dans *American Journal of Mathematics*, t. XXIV (1902). On remarquera que cette dernière proposition est un des postulats de Peano, ce qui montre la différence entre la définition nominale et la définition par postulats.

telle définition est constituée par une seule formule. Il y a entre ces deux sortes de définitions la même différence qu'entre une équation et sa solution : on peut se demander si une équation sous sa forme primitive a des racines réelles; on n'en peut plus douter lorsqu'on en a tiré la formule de solution.

A la théorie précédente, qui définit les nombres entiers finis par le principe d'induction, M. Poincaré objecte que ce principe est aussi essentiel à la théorie des nombres infinis qu'à celle des nombres finis, parce qu'il est impliqué dans la démonstration du théorème de Bernstein (p. 27). Mais d'abord, le théorème de Bernstein n'est nullement le « théorème fondamental » de la théorie des nombres infinis : on peut constituer sans lui toute l'Arithmétique des nombres infinis, définir leur addition, leur multiplication, leur élévation aux puissances, leur inégalité, etc. C'est ce que montre l'important mémoire de M. WHITEHEAD, auquel nous nous sommes référé, et que M. Poincaré s'abstient de discuter. C'est également ce qu'a montré un auteur étranger à la Logistique, M. SCHÖNFLIES, dans son *Rapport sur la théorie des ensembles*, en définissant les notions susdites dès le chapitre I, alors que le théorème de Schröder-Bernstein n'apparaît qu'au chapitre III. Ensuite, ce théorème ne porte pas, à proprement parler, sur les nombres infinis; car il s'agit de savoir dans quelles conditions *deux* ensembles infinis ont *le même* nombre. C'est une question qui concerne moins l'Arithmétique pure que son application; de même que la question si difficile et si controversée, de savoir si le nombre cardinal du continu est un des *Alephs* de G. Cantor, n'entache nullement la théorie arithmétique des Alephs, et porte seulement sur la nature du continu.

Pour prouver que le principe d'induction n'est pas la définition du nombre fini, M. Poincaré emploie le raisonnement suivant : Dans la démonstration du théorème de Bernstein, « on s'appuie sur le principe d'induction qui, d'après les logisticiens, serait la définition du nombre fini. D'autre part, dans l'énoncé du théorème, il n'est pas question des nombres finis, mais seulement des nombres infinis. Nous devrions donc pouvoir démontrer le théorème sans nous appuyer sur le principe. Or cela est impossible; c'est donc que ce principe n'est pas la définition de l'entier fini qui figure dans la démonstration, c'est-à-dire de l'indice n de l'ensemble A » (p. 30). D'abord, M. Poincaré n'a pas le droit d'affirmer que « cela est impossible »; il a simplement constaté qu'*une* démonstration du théorème

de Bernstein invoque le principe d'induction. Ensuite, il oublie que, si les nombres finis ne figurent pas dans l'énoncé, ils figurent dans la démonstration, à titre d'auxiliaires, comme indices des deux suites d'ensembles, de même que certains éléments de figures entrent « par construction » dans la démonstration d'un théorème de géométrie sans faire partie de son énoncé [1]; et c'est pour cette raison que le principe d'induction intervient. M. Poincaré cherche à échapper à cette conséquence en ajoutant : « et en effet, si nous recherchons de quelle manière on a été amené à parler de cet indice, nous verrons que le principe n'y était pour rien » (p. 30). Pardon! ce n'est pas le principe qui introduit l'indice, mais au contraire l'indice qui introduit le principe. M. Poincaré veut peut-être dire que les nombres finis n'interviennent que comme nombres ordinaux, comme simples numéros d'ordre. Mais le principe d'induction sert à définir aussi bien les nombres ordinaux finis que les nombres cardinaux finis (avec lesquels ils se confondent); plus généralement encore, comme nous l'avons dit après M. Russell, il sert à définir une *progression* quelconque, c'est-à-dire toute suite semblable à la suite des nombres entiers finis [2]. C'est parce que la démonstration en question contient une double progression qu'elle invoque le principe d'induction [3]. On peut donc dire que l'exception confirme la règle, puisque le principe d'induction n'apparaît dans la théorie des nombres infinis que lorsqu'on y fait intervenir les nombres finis. Pour prouver que ce principe n'est pas la définition ou l'essence des nombres finis, il faudrait produire une démonstration qui reposerait nécessairement sur ce principe, sans faire intervenir l'idée de nombre entier fini (cardinal ou ordinal) ni celle de progression.

M. Poincaré reconnaît que le principe d'induction n'intervient pas en Géométrie, au moins dans une certaine mesure. Sans doute, il y intervient toutes les fois que l'on a à considérer des nombres entiers finis, comme dans la théorie des polygones (*n*-gones). Encore ici, l'exception confirme la règle. Néanmoins, il soutient que le principe de récurrence est nécessaire même à la Géométrie, parce que les

1. Par exemple, dans la démonstration du théorème sur la somme des angles d'un triangle, on mène une parallèle à l'un des côtés, et l'on fait intervenir ainsi le postulat d'Euclide, alors qu'il n'est nullement question de parallèles dans l'énoncé.

2. V. *The Principles of the Mathematics*, § 229, p. 240; *Les Principes des Mathématiques*, p. 66 et 78.

3. M. Poincaré dit lui-même : « Nos ensembles A_n et B_n sont définis *par récurrence*, et on raisonne sur eux *par récurrence* » (p. 29).

théorèmes d'existence de la Géométrie reposent sur la considération de certains ensembles de nombres (p. 30). Mais cela vient de ce que ces nombres ont pour éléments ultimes les nombres finis; c'est donc avec et par les nombres *finis* que le principe d'induction s'introduit en Géométrie. D'ailleurs, j'ai essayé de réduire à sa juste valeur cette intervention de l'idée de nombre en Géométrie, en montrant qu'il ne s'agit que de théorèmes d'existence, et que par suite les nombres ne sont pas appelés à constituer l'espace, mais seulement à en fournir un modèle ou un schéma, c'est-à-dire un ensemble simplement *analogue* (par ses propriétés formelles et « relationnelles »)[1]. Donc, dans tous les cas, cela ne permet pas de considérer le principe d'induction comme un postulat de la Géométrie, lors même qu'il serait un postulat de l'Arithmétique.

V

La seconde faute capitale dont M. Poincaré accuse les logisticiens consiste à changer subrepticement de définition : « Vous donnez du nombre une définition subtile, puis, une fois cette définition donnée, vous n'y pensez plus... et quand le mot nombre se retrouve plus loin sous votre plume, vous y attachez le même sens que le premier venu... Voici un mot dont nous avons donné explicitement une définition A; nous en faisons ensuite dans le discours un usage qui suppose implicitement une autre définition B » (p. 821). C'est là un reproche très grave, qu'on ne peut pas adresser sans preuve à des logiciens aussi rigoureux et aussi exercés que M. Peano et ses collaborateurs. Or M. Poincaré ne l'accompagne d'aucune preuve, et se borne à l'appuyer sur des réflexions générales de méthode qui s'adressent moins aux logisticiens qu'à tout autre, car il y est sans cesse question de « mots » et de « phrases ». Sans doute, les mathématiciens qui raisonnent avec des mots et des phrases sont exposés à attribuer à un terme, au lieu du sens assigné par la définition, le sens que lui impose l'usage courant. Mais c'est justement pour éviter ces associations et implications illogiques que les logisticiens emploient des symboles, dont le sens est uniquement déterminé par leurs relations formelles, et que l'on manipule en vertu de règles formelles de calcul. M. Poincaré a-t-il donc déjà oublié qu'il

1. *Les Principes des Mathématiques*, p. 212.

reproche aux logisticiens de réduire le raisonnement à un mécanisme aveugle, c'est-à-dire de négliger le sens de leurs symboles? « Pour démontrer un théorème, il n'est pas nécessaire ni même utile de savoir ce qu'il veut dire »; « le mathématicien n'a pas besoin de comprendre ce qu'il fait » (p. 816). Les deux reproches sont contradictoires; que M. Poincaré laisse au moins aux logisticiens l'avantage de « la correction logique des raisonnements » qui en compense le caractère « formel » et presque « inintelligent ». En tout cas, toutes les raisons générales et vagues qu'il allègue à l'appui de sa critique se retournent contre elle, car elles tendent à prouver que les logisticiens sont exempts des causes d'erreur qu'il signale.

J'ai longtemps cherché dans les articles de M. Poincaré les preuves précises de son accusation; je crois en avoir trouvé une, et encore n'en suis-je pas bien sûr : M. Poincaré reproche à M. Russell d'employer deux formules différentes du principe d'induction, et de les confondre illégitimement : « Un nombre peut être défini par récurrence; sur ce nombre on peut raisonner par récurrence : ce sont deux propositions distinctes. Le principe d'induction ne nous apprend pas que la première est vraie, il nous apprend que la première implique la seconde » (p. 835). Il dit encore : « Le principe d'induction ne signifie pas que tout nombre entier peut être obtenu par additions successives; il signifie que, pour tous les nombres que l'on peut obtenir par additions successives, on peut démontrer une propriété quelconque par voie de récurrence » (*ibid.*). D'abord, l'expression « additions successives » manque de précision : elle appelle nécessairement la question : « combien d'additions? » et la réponse est : « un nombre fini »; mais les nombres finis sont caractérisés par le principe d'induction. Par conséquent, l'énoncé que propose M. Poincaré signifie exactement ceci : « Pour tous les nombres qu'on peut définir par récurrence (ou par induction complète), on peut démontrer une propriété par récurrence. » Or c'est là une proposition tout à fait analytique, et presque une tautologie : « Tous les nombres qui vérifient le principe d'induction vérifient le principe d'induction ». Si telle était la formule du principe d'induction, il serait donc un jugement analytique, et non un jugement synthétique, comme le prétend M. Poincaré.

Mais ce n'est pas là la vraie formule du principe d'induction; et l'on ne comprend pas qu'un mathématicien tel que M. Poincaré ait pu commettre une pareille méprise. Ce n'est pourtant pas une

assertion en l'air, car il revient sur cette importante question à la fin de son second article, et il précise sa pensée en ces termes : « *Un nombre entier est celui qui peut être obtenu par additions successives, c'est celui que l'on peut définir par récurrence.... Un nombre entier est celui sur lequel on peut raisonner par récurrence....* Les deux définitions ne sont pas identiques; elles sont équivalentes sans doute, mais elles le sont en vertu d'un jugement synthétique *a priori*; on ne peut pas passer de l'une à l'autre par des procédés purement logiques » (p. 32). Or, si l'on veut formuler rigoureusement ces deux définitions, on doit écrire la première comme suit :

$$\mathrm{N} = x \ni (0 \varepsilon s : n \varepsilon s \,.\supset_n .\, n+1 \varepsilon s : \supset_s .\, x \varepsilon s)$$

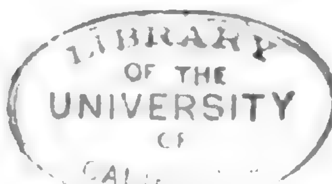
« N (classe des nombres entiers finis) est l'ensemble des x tels que, si 0 est un s, et si « n est un s » entraîne « $n+1$ est un s », x est un s. » Et la seconde comme suit :

$$0 \varepsilon s : n \varepsilon \mathrm{N} \frown s \,.\supset_n .\, n+1 \varepsilon s : \supset_s .\, \mathrm{N} \supset s$$

« Si 0 est un s, et si, de ce qu'un nombre entier n est un s il suit que $n+1$ est un s, tous les nombres entiers sont des s. » Or cette seconde formule (qui n'est pas une définition, comme la première, mais la formule du principe d'induction) dérive de la première par une transformation purement logique. Le passage de l'une à l'autre s'effectue par un procédé aussi analytique que le passage de la proposition : « Pompée est un des x tels que César a vaincu x », à la proposition : « Pompée a été vaincu par César » ou : « César a vaincu Pompée ». On voit si un tel passage constitue un jugement synthétique *a priori*.

Dira-t-on que les logisticiens ont inventé un énoncé nouveau du principe d'induction, qu'ils opposent à l'énoncé classique? Nullement, ils n'ont fait que traduire en symboles l'énoncé traditionnel. Et ce qu'il y a de plus fort, c'est que M. Poincaré lui-même a cité celui-ci au début de son premier article : « On sait quel est l'énoncé de ce principe. Si une propriété est vraie du nombre 1 [1], et si l'on établit qu'elle est vraie de $n+1$ pourvu qu'elle le soit de n, elle sera vraie de tous les nombres entiers » (finis) (p. 815-6). Or c'est là une des traductions verbales de la formule du principe d'induction écrite ci-dessus [2]. M. Poincaré ne peut donc pas contester l'exactitude de la

1. Ou du nombre 0; cela revient au même.
2. C'est une des traductions verbales que nous en avons données dans *Les Principes des Mathématiques*, p. 55; *Revue*, XII, 221.



formule en question. Ainsi il accuse les logisticiens de changer subrepticement de définition; et c'est lui-même qui, au cours d'un même article, change la définition, ou plutôt l'énoncé, du principe d'induction! Pour prouver son accusation, il commet lui-même le paralogisme qu'il leur attribue à tort, et tous ses reproches d'illogisme retombent sur lui seul. Si j'avais l'esprit de M. Poincaré, je dirais que son « aventure » est bien aussi instructive que celle de M. Burali-Forti, et qu'elle doit « avertir » les adversaires de la Logistique « de la nécessité d'être circonspect ».

Je ne relèverai pas la conclusion des articles de M. Poincaré, parce que je ne vois pas l'utilité de porter la discussion sur le terrain historique, où elle se complique de questions d'interprétation. Le débat n'est pas « entre Kant et Leibniz », mais entre M. Poincaré et les logisticiens. En outre, la question, telle que M. Poincaré l'a posée, n'est pas de philosophie générale ou d'épistémologie, mais de logique pure. Admettant leurs principes et leurs notions premières, il a soutenu qu'à partir de ces données ils ne pouvaient pas reconstituer la mathématique tout entière sans autre postulat[1] (appel à l'intuition ou jugement synthétique *a priori*); et il a cru découvrir dans leur construction *logique* des paralogismes (pétitions de principe ou cercles vicieux). Je crois pouvoir conclure de la discussion précédente qu'aucune de ces thèses n'est prouvée, et qu'en particulier les logisticiens n'ont commis aucune des fautes logiques qu'on leur impute à la légère. J'ai une trop haute idée de l'esprit et du caractère de M. Poincaré pour ne pas croire qu'il reviendra à une appréciation plus juste et plus favorable de la Logistique, quand il l'aura étudiée.

LOUIS COUTURAT.

1. Voir p. 830 et 832.

QUESTIONS PRATIQUES

NOTE SUR LES ORIGINES CHRÉTIENNES DU SOLIDARISME

Si l'on veut pressentir où nous mène le solidarisme, il n'est peut-être pas inutile de rechercher d'où il vient. On s'accorde à désigner le petit livre de M. L. Bourgeois : *Solidarité* comme le manifeste qui a utilement attiré et fixé l'attention publique sur la notion de la « dette sociale » et du « quasi-contrat ». Mais quelles recherches et quelles théories préparaient ce manifeste même? Et jusqu'à quelles sources lointaines faudrait-il remonter pour reconnaître où s'alimente, finalement, la pensée solidariste?

Les précurseurs immédiats du mouvement actuel, il ne serait pas difficile, sans doute, de les retrouver. Au premier rang il faudrait citer M. Ch. Gide : dès longtemps il avait proclamé le « grand dégel » de l'économie politique orthodoxe, et invité les hommes à remédier ou à parer aux inhumanités de la libre concurrence par la coopération organisée. M. Fouillée, de son côté, par ses théories de l'organisme contractuel et de la propriété sociale, éclairait les « contrats implicites » qui forcent nos sociétés à se réorganiser conformément aux exigences de la justice et de la charité, elle-même conçue comme une « justice réparatrice ». M. Marion, en cherchant à fixer les limites de nos libertés, découvrait les liens de toutes sortes qui rattachent l'individu non seulement à son propre passé, mais, par la sympathie, par l'imitation, par toutes les formes de la suggestion et de la pression, à son milieu historique. Plus récemment enfin, M. Durkheim avertissait que ces liens changent eux-mêmes de nature suivant la nature des groupements. En étudiant les conséquences sociales de la division du travail, il distinguait entre la « solidarité mécanique », qui annihile en quelque sorte les individualités, et la « solidarité organique », qui les respecte et les met en

valeur. — Les théories solidaristes ne devaient pas manquer en se développant, d'utiliser ces analyses de psychologue et ces synthèses de philosophe, ces critiques d'économiste et ces classifications de sociologue.

L'impulsion qu'ils transmettaient ainsi, ne l'avaient-ils pas d'ailleurs reçue eux-mêmes de la plupart des grandes doctrines élaborées ou des grandes recherches entreprises par le XIX[e] siècle? — M. Marion reporte à Charles Renouvier l'idée directrice de son propre travail. M. Durkheim s'efforce de réaliser, en le spécifiant, le programme sociologique tracé par Auguste Comte. C'est sur les généralisations suscitées par les découvertes des biologistes, Lamarck et Darwin, von Baer et Milne Edwards que M. Fouillée applique sa réflexion : c'est au sein de l'évolutionnisme qu'il vise à réintégrer l'idéalisme. Enfin l'économie « humaine » de M. Ch. Gide n'est-elle pas encore traversée du souffle des Fourier et des Pierre Leroux? — Ainsi, à la formation de la doctrine qui sollicite aujourd'hui notre attention, le naturalisme comme le socialisme, le criticisme comme le positivisme auraient collaboré.

A la première apparence, il semble paradoxal de citer, parmi les ancêtres du solidarisme, les philosophes néo-criticistes. La logique de leur méthode ne devait-elle pas les amener à insister avant tout sur l'autonomie des personnalités? — Mais d'abord si la raison pose la personne humaine comme une fin en soi, l'expérience montre que cette fin ne trouve ses moyens que dans la conspiration des personnes; cette « idée sociale » devait servir heureusement, comme l'a montré Henry Michel, à corriger la dureté et à dilater l'étroitesse de l'idée individualiste. Et puis, par cela même que la liberté qu'affirme l'ami de Lequier n'est plus seulement, comme celle de Kant, une liberté intemporelle, mais une liberté vivant et agissant dans l'histoire, il rend plus nécessaire l'étude des conditions que l'histoire même impose à l'exercice de cette liberté. Cet « état de guerre », dont il nous décrit les funestes effets et qui force le plus souvent le juste même, dans son effort pour réagir contre le mal, à participer au mal à son tour, n'est à vrai dire qu'un cas particulier de cette solidarité dont le filet enveloppe le jeu de nos initiatives.

Ce n'était pas seulement sur les répercussions inattendues des actes libres, mais sur les conditions et conséquences naturelles de la vie en commun que Comte attirait l'attention, en essayant de constituer cette physique sociale qui devait, suivant lui, achever l'unifica-

tion positive des esprits. « Il n'est pas une proposition sociologique, a-t-on pu dire, qui ne soit une démonstration directe ou indirecte de la solidarité. » De ces corrélations et connexions de toutes sortes que l'étude détaillée des réalités sociales éclaire progressivement, Comte signalait les plus générales, tant dans sa Dynamique que dans sa Statique. Ici, il montrait comment la « division des offices » rend plus nécessaire la « corrélation des efforts ». Là, insistant sur le caractère « historique » qui distingue la vie des sociétés de la vie des organismes, il rappelait les legs qui passent de génération en génération et comment « les morts gouvernent les vivants ».

C'était, au contraire, sur les caractères qui rapprochent sociétés et organismes que les évolutionnistes insistaient. Et ces analogies devaient rendre plus sensible encore, parce qu'elles en offraient un symbole matériel, le consensus social. L'exemple de Spencer prouvait, à vrai dire, qu'il était possible de greffer, sur ce naturalisme, un individualisme radical. Mais, de l'aveu commun, cet ajustement ne s'opérait qu'au prix d'une inconséquence. La majorité des esprits trouvait, dans les exemples biologiques, des raisons de réagir contre ce que Huxley appelle le nihilisme administratif et de souhaiter une meilleure « organisation » sociale.

Déjà Louis Blanc ne réclamait-il pas un régime qui « regardant comme solidaires les membres de la grande famille sociale tendît à organiser les sociétés, œuvres de l'homme sur le modèle du corps humain, œuvre de Dieu ». Sous des formes différentes, le même désir « d'organiser » se retrouve chez la plupart des réformateurs du milieu du XIX^e siècle. Ce n'est pas sans raison qu'on a pu dénoncer de nos jours, dans le mouvement solidariste, un des symptômes d'une sorte de « retour à 48 ». « La solidarité, écrit le fouriériste Renaud, est une chose juste et sainte. Le mal est venu, le mal s'éloignera par le concours de tous, concours proportionnel à la puissance de chacun. » Pecqueur soude son collectivisme à une religion, destinée à relier enfin les hommes. Pierre Leroux définit l'essentiel de son œuvre en disant : « J'ai le premier emprunté aux légistes le terme de solidarité pour l'introduire dans la philosophie, c'est-à-dire suivant moi dans la religion. J'ai voulu remplacer la charité du christianisme par la solidarité humaine. »

Mais cette formule même nous pose une question. Est-il vrai que les solidaristes *remplacent* la charité du christianisme? Font-ils autre chose que continuer sans le dire à en tirer les conséquences? Confrontant les idées de P. Leroux avec celles des premiers chrétiens, M. Faguet s'écriait ironiquement : « Ce que le christianisme lui a volé d'idées est incroyable! » De la plupart de ceux qui se rallient autour de « l'altruisme » ne pourrait-on montrer, de même, que ce sont des chrétiens inconscients ou des chrétiens honteux? M. Brunetière, citant les paroles où G. Elliot montre l'intime liaison de nos vies entre elles, ajoute : « Dix-huit siècles de christianisme lui dictaient la leçon qu'elle croyait peut-être avoir puisée dans son tour de philosophie positive. » « L'Évangile en action », n'est-ce pas l'essence du socialisme de 48? Et n'est-ce pas dans ce christianisme républicain que le jeune Renouvier puisait, pour toute sa vie, ce sentiment des exigences de la fraternité qu'il exprimera par « l'idée sociale »?

Si donc tant d'esprits tournent au profit de la solidarité les synthèses du positivisme et les leçons de la biologie, la faute en est peut-être, ou plutôt l'honneur en revient à des sentiments chrétiens « sous-jacents » qui dirigent leurs choix à leur insu, ou même contre leur volonté.

Dira-t-on que du moins, pour justifier ce sentiment vieux de vingt siècles, les solidaristes ont trouvé une doctrine nouvelle? Même en ce point, l'originalité doit leur être refusée. De leur doctrine aussi les sentiments essentiels reposent dans la tradition chrétienne. « Nous sommes tous membres d'un seul corps.... De même que c'est par la chute d'un seul que tous les hommes sont tombés dans la condamnation, de même c'est par la justice d'un seul que tous les hommes reçoivent leur justification. De même que tous meurent en Adam, tous revivent en Christ. » Ces paroles de saint Paul nous rappellent que nulle philosophie de l'histoire, mieux que celle qui est incluse dans l'Évangile, n'a illustré l'état de mutuelle dépendance où vivent les membres de l'humanité. Voulez-vous retrouver le noyau des théories solidaristes? Méditez seulement le dogme du péché originel.

Et ne dites pas qu'entre ce dogme et ces théories les intermé-

diaires manquent, et qu'on ne voit rien qui prouve, dans le mouvement des idées au XIX^e siècle, que cela ait pu suggérer ceci. Le XIX^e siècle a précisément été dominé par des penseurs qui, dès son début, l'ont prévenu contre les erreurs où risquait de l'entrainer la raison déraisonnante du XVIII^e; et c'était la tradition chrétienne qui les inspirait. De Bonald et de Maistre ont les premiers dénoncé l'orgueil individualiste; ils ont rappelé les sociétés au respect des lois naturelles, expressions des volontés éternelles de la divinité, grâce auxquelles leurs parties tiennent ensemble. Auguste Comte, construisant sa sociologie, fera-t-il autre chose que s'approprier, selon ses propres expressions, « les principes essentiels » de J. de Maistre? D'une manière plus générale n'a-t-on pas pu soutenir que les écoles « scientifiques » de nos jours semblaient s'être donné à tâche de transposer en termes plus ou moins biologiques les thèmes directeurs de l'école théocratique? Or, l'âme de cette école, n'est-ce point justement cette notion du péché originel « qui explique tout et sans lequel on n'explique rien »? C'est elle qui obsède la pensée de De Maistre de « cette épouvantable communication de crimes qui est entre les hommes », et lui révèle, dans les souffrances de l'individu, le fruit naturel de la dégradation de la masse. C'est elle qui lui fera découvrir nommément, avant Pierre Leroux, « l'extension de ce terme de jurisprudence — la *solidarité* — le plus propre à exprimer la réversibilité des mérites ».

« Insensé, qui crois que tu n'es pas moi », au jeune solidarisme aussi l'antique christianisme pourrait répéter cette parole.

∴

On sait combien il est difficile de trancher ces questions de filiation. Les apologistes de la religion chrétienne vont volontiers jusqu'à prétendre qu'elle enveloppe invisiblement ceux-là mêmes qui croient l'avoir dépouillée. M. le pasteur Wagner ne rappelle-t-il pas que quand les disciples de Jésus renient son véritable esprit celui-ci se manifeste quelquefois par la bouche même de ses détracteurs : « C'est l'accomplissement de la parole : Si ceux-ci se taisent, les pierres crieront. » En vain donc ferez-vous la preuve que votre amphore est vide où que vous y avez versé un vin nouveau. On vous affirmera que le parfum du premier vin est comme indélébile : c'est lui qui continue de vous enivrer, pour vous élever au-dessus de vous-mêmes.

Il faut reconnaître du moins que les solidaristes font tout ce qu'ils peuvent pour rompre toute « solidarité » entre leur doctrine et les traditions religieuses. Leur entreprise est évidemment l'une des formes de l'effort commencé par la démocratie pour laïciser intégralement, à son tour, la morale elle-même. Et c'est sans doute le désir d'affirmer leur pleine indépendance laïque qui les a portés à revendiquer dès l'abord, pour leur système moral, un caractère strictement scientifique. Il ne serait pas impossible de montrer que si tant d'esprits aujourd'hui se défient de la philosophie spéculative, la faute en est sans doute à l'espèce d'inquiétude entretenue par la lutte qu'ils ont dû mener contre les survivances des principes et des méthodes de la religion. Ils craignent, en ces matières, les déviations et compromissions de la dialectique. Il leur paraît plus sûr de tabler sur les réalités positives. C'est pourquoi, ils invoquent désormais, comme la lumière de la conduite, la Science plus volontiers encore que la Raison. Le solidarisme répond à cette tendance lorsqu'il se fait fort de souder « l'idée morale » à la « méthode scientifique ».

En fait, dans les exemples d'interdépendance qu'il reproduit le plus volontiers, et dans les conséquences qu'il se plaît à en tirer, on reconnaît aisément qu'il est « de la suite » de la science et non de celle de la théologie : ce sont les habitudes de sentiment créées et entretenues dans l'Occident moderne par le mouvement triomphal des découvertes et des applications des sciences, c'est la confiance et c'est l'espérance dans les bienfaits de la civilisation qui animent nos solidaristes contemporains. Les solidaristes chrétiens, comme hypnotisés par le problème du mal, ruminent le plus souvent la communication des crimes et la répercussion des fautes; ils sentent poser sur leurs épaules le « formidable fardeau » dont parlait Ballanche. Dans l'œuvre de Renouvier encore, que l'idée de la chute ne cessait de préoccuper, les exemples le plus fréquemment invoqués sont les cas de solidarité dans le mal. Combien est différent le ton des traités solidaristes d'aujourd'hui! L'optimisme positiviste y souffle en maître.

Dette le livre, s'écrie M. Bourgeois, et dette l'outil; dette la route et dette le langage. Cette notion même de la *dette* dont il charge les individus nous fait comprendre que ce n'est pas sur la répercussion des maux qu'il insiste, mais sur l'accumulation des biens. Les capitaux collectifs, tant matériels qu'intellectuels, où le nouveau venu vient puiser les instruments de toutes sortes, « l'outillage social »

que la collectivité place sous sa main, toutes les possibilités d'action, en un mot, que la coopération multiplie, ce sont ces trésors qu'il fait luire à nos yeux, c'est sur eux qu'il projette toute la lumière. De même M. Payot, pour apprendre à l'enfant à « mesurer les bienfaits de l'universelle coopération », l'invite à mesurer la distance qui sépare le civilisé du sauvage, misérable matériellement et moralement, victime de la nature encore inconnue et de sa propre imagination indisciplinée. C'est grâce à un immense labeur collectif que l'individu d'aujourd'hui jouit de plus de puissance et de plus d'indépendance. Le développement même de sa personnalité a pour condition la collaboration de la société. De ce point de vue, l'enchaînement des actions humaines n'apparaît plus comme une servitude, mais comme un moyen de « libération ».

Ballanche observait que la solidarité, suite de la société, a été imposée à l'homme « en même temps comme une épreuve et comme un appui ». C'est de la *solidarité-épreuve*, pourrait-on dire, que nous entretiennent surtout les solidaristes chrétiens, et les laïques, de la *solidarité-appui*. Dans la société, ceux-là montrent plus volontiers à l'individu la force qui l'écrase, et ceux-ci celle qui l'élève. C'est que le paysage familier aux uns, c'est la sombre vallée du péché, et aux autres, la montagne lumineuse du progrès.

Se demande-t-on où sont puisés, le plus souvent, les faits qui alimentent cette conception optimiste, on se trouvera renvoyé à deux sources : économie politique et biologie mêlent leurs eaux dans le solidarisme. Il profite de cette rencontre où Quinet annonçait « le plus grand événement scientifique de notre temps ». Et, en effet, le phénomène général dont les conférenciers solidaristes ne se lassent pas de citer des exemples est précisément celui dont les formes et les conséquences ont été le mieux étudiées à la fois par les économistes et les naturalistes : la division du travail, avec l'échange de services qu'elle entraîne. La répartition des tâches et la spécialisation des aptitudes font la prospérité des sociétés en accroissant la dépendance réciproque des individus. De même la différenciation des organes est une condition du progrès des organismes. Et, au fur et à mesure que l'organisme est plus élevé dans l'échelle, la nécessité s'y fait davantage sentir d'une coordination des efforts, profitable aux parties aussi bien qu'à l'ensemble.

Le prix de la coopération est donc, avant l'avènement même de

l'humanité, écrit en grosses lettres dans l'histoire des espèces. Sur cette contribution des sciences naturelles à l'art de l'association le solidarisme insiste volontiers; les généralisations du biologiste ne semblent-elles pas propres à prêter à la nouvelle doctrine, contre celles qui ne vivent que des résidus de la théologie, plus de vertu, plus d'autorité « scientifiques » que celle de l'économiste? Mais, dans le détail, lorsqu'il s'agit de démontrer ces harmonies sociales, le solidarisme fait valoir l'organisation du commerce, aussi bien que le développement des colonies animales; en ce sens M. Gide pouvait proposer d'inscrire au nombre des parrains de la doctrine Bastiat à côté de M. Milne Ewards.

Bastiat solidariste? Le rapprochement peut sembler paradoxal, si l'on se rappelle à quelles conclusions pratiques le solidarisme contemporain veut aboutir, et comment ces conclusions doivent précisément se retourner contre celles du libéralisme orthodoxe. Et, en effet, si le solidarisme est optimiste, au sens où nous l'avons dit, il ne l'est nullement au sens où l'était l'ancienne économie politique. S'il affirme l'incessante dépendance des intérêts, il n'affirme pas, en tout et pour tout, leur immanquable concordance. S'il loue comme le moyen de libération par excellence la civilisation, il reconnaît qu'elle ne libère pas au même degré tous ceux qu'elle fait coopérer. Les bénéfices et les charges n'en sont pas toujours répartis comme il le faudrait pour que la solidarité, désormais consciente, fût ratifiée en effet par les consciences des contractants, ou, en d'autres termes, devînt juste. Pour que le règne de la justice arrive, il ne suffit donc pas de « laisser passer » la libre concurrence. Et il ne suffit pas non plus que la libre charité circule à l'intérieur du système pour relever et panser les blessés qu'il multiplie en fonctionnant. C'est le système même qu'il faut rectifier, s'il en est besoin. Pour réparer l'injustice sociale, il faut des réformes sociales, des mesures d'ensemble servies par la force des lois; le sentiment de la solidarité doit nous faire comprendre la nécessité d'incorporer dans la justice même nombre de devoirs sociaux pour l'accomplissement desquels on s'est reposé, trop longtemps, sur l'arbitraire de la charité.

*
* *

Par où l'on se rend compte que ce n'est pas seulement dans l'ordre des doctrines et des faits invoqués, c'est dans l'ordre des

sentiments et des actes commandés que les solidaristes entendent se distinguer du christianisme. Pour l'accomplissement des réformes qu'ils jugent nécessaires, ils déclarent insuffisante, sinon dangereuse, la préparation qu'il fait subir aux âmes.

Et d'abord comment attendre d'elles qu'elles se concertent pour une action sociale énergique, si la préoccupation du salut individuel les « distrait » et rappelle chacune de son côté à la solitude de la vie intérieure? Admettons que leur charité soit autre chose qu'un placement en vue de l'éternité, et qu'elles secourent le prochain, moins par calcul que par amour, pour « l'amour de Dieu ». Mais alors même, les chrétiens conséquents n'aiment l'humanité que par contre-coup, et après un détour. Imaginez que pour rattacher les hommes les uns aux autres on veuille faire passer par une étoile le fil qui les relie : la force ne risquerait-elle pas de se perdre en route, ou de rester, pour la plus grande part, adhérente à l'étoile? « Comportons-nous sur la terre, dit l'auteur de l'Imitation, comme un voyageur et un étranger qui n'a point d'intérêt aux affaires de ce monde. Pour jouir de la paix et d'une véritable union avec Dieu, il faut que vous vous regardiez seul et que vous comptiez pour rien tout le reste. »

C'est de ce mysticisme individualiste que les solidaristes se défient, et c'est en y pensant que M. Mabilleau allait jusqu'à dire, au *Congrès de l'Éducation sociale* que la solidarité, qui implique une dépendance réciproque des personnes, est incompatible avec les principes du christianisme : ne semble-t-il pas que chaque être, dans ce système, ne connaisse que soi et Dieu?

Répondra-t-on que le sentiment de leur origine commune, et de leur commune destinée est bien fait pour inciter ces êtres à se traiter en frères? Mais l'ombre de l'éternité qui les attend peut venir encore refroidir et comme paralyser l'activité commandée par cette fraternité même. Leur vraie patrie est dans le ciel, et la terre n'est qu'un lieu d'exil. Conception bien propre, sans doute, à provoquer les âmes logiques au détachement absolu, et y développer par suite, avec l'appétit secret de la mort, une aptitude au sacrifice total, sorte de succédané supérieur du suicide. Mais de cette conception fera-t-on sortir aussi logiquement la ferme volonté d'aménager la terre pour que tous y jouissent enfin de leur part de soleil? L'obsession du royaume des cieux n'est-elle pas faite pour entretenir — comme disait l'abbé Loisy discutant le christianisme « social » du pasteur Harnack —

une « suprême indifférence à l'égard des intérêts humains »? Le combat contre la misère peut-il être mené avec conviction par qui considère la douleur, non pas seulement comme un mal nécessaire, mais à vrai dire comme un bien précieux? N'est-elle pas l'épreuve qui régénère les âmes en les détachant des choses d'ici-bas?

Et qui sait si en luttant contre elle, en essayant d'arrêter les mécanismes qui la produisent ou l'entretiennent, on ne va pas contrarier les voies de la sagesse divine et commettre quelque *vetitum nefas?* Il importait de substituer, sur ce point aussi, aux incertitudes de la foi, trop vite prête à la résignation, les audaces méthodiques de la science moderne, habile non plus seulement à admirer les harmonies, mais à rectifier les désharmonies. Les solidaristes eux aussi entendent « refuser la définition de la terre, vallée de larmes, et ne prendre leur parti d'aucune misère ». Par le programme de réformes qu'ils déduisent de leurs principes ils attestent leur foi laïque dans les interventions de la raison informée.

*
* *

Essaie-t-on de mesurer, sur le terrain de l'action, les conséquences de cet état d'esprit, on constatera que la solidarité semble demander aux hommes, selon les points de vue, à la fois plus et moins que la charité. Elle exige moins peut-être de l'individu isolé, mais plus des individus organisés. Elle abandonne moins à l'initiative privée; elle attend plus de la contrainte collective.

Lorsque nous disons que la solidarité semble demander moins à l'individu que la charité, nous n'entendons pas accorder par là que le solidarisme ne mette plus en jeu que l'égoïsme. C'est ce qu'insinuent volontiers les moralistes qui se réclament du christianisme, pensant prouver du coup que le solidarisme laïque dans son imprudent effort pour délivrer l'âme humaine du poids des traditions religieuses, lui coupe les ailes et la condamne à ramper dans le cercle des calculs intéressés. Ils ne manquent pas de relever, à ce propos tels conseils solidaristes qui ne sont que des appels à l'intérêt bien entendu. Une ligue contre les logements insalubles ne rappelle-t-elle pas aux privilégiés, pour obtenir leur coopération, que les microbes passent aisément du taudis du pauvre à l'hôtel du riche? Ailleurs on fait observer que « la beauté de la loi de solidarité, c'est que

même l'égoïste ne peut être égoïste... sans penser à autre chose qu'à son gain. Le paysan avare et dur travaille pour tous : ses pensées sont égoïstes, mais ses actes sont féconds et généreux. » Ainsi quiconque travaille pour soi, travaille pour les autres. Quiconque soigne les autres se soigne. La doctrine qui nous vante ces harmonies est-elle chose qu'un utilitarisme?

Mais, nous avons vu que le solidarisme est bien loin d'admettre, sur tous les points, cette identité spontanée des intérêts qui était l'article de foi de l'ancienne économie politique. Et c'est justement dans les cas où l'identité ne se réalise pas d'elle-même qu'on fait appel au sentiment de la solidarité. Pour prévenir ou réparer les effets de la désharmonie, on invite alors l'individu à un effort sur lui-même dans l'intérêt commun. On invoque à la fois son sens social éclairé et son utilitarisme bien entendu pour l'amener à préférer, non seulement un avantage lointain à un avantage prochain, mais un avantage collectif à un avantage purement individuel. Le caractère mixte des actes ainsi commandés est bien marqué par les cas mêmes où l'expression de solidarité est la plus naturellement employée. Voici des ouvriers qui, sans avoir été lésés eux-mêmes, se mettent en grève pour défendre les droits, qu'ils jugent avoir été violés, de tels de leurs camarades. Est-ce à dire que le sacrifice qu'ils s'imposent soit absolument désintéressé? Dans l'espèce leurs droits n'ont pas été violés, mais ils le seraient peut-être plus facilement demain s'ils laissaient faire, s'ils ne se groupaient pas pour la résistance : leur commun intérêt d'ouvriers justifie leur dévouement. C'est ce mélange de mobiles qu'on veut exprimer en disant qu'ils ont fait grève par esprit de solidarité.

Il serait aisé de montrer que les solidaristes se conforment à ces indications de l'usage lorsqu'ils portent un jugement de valeur sur les diverses formes de la coopération. Ils les tiennent pour d'autant plus hautes qu'elles offrent plus d'occasions à l'individu de perdre en quelque sorte son intérêt propre pour le retrouver dans l'intérêt du groupe dont il est membre. Si l'échange proprement dit laisse les égoïsmes mis en présence : « Do ut des » la société de secours mutuels les unit déjà plus intimement si elle forme, des efforts de tous, comme une masse où chacun sera appelé à puiser à l'heure imprévue de la maladie. La coopération proprement dite nous transporte à un niveau encore plus élevé lorsque les coopérateurs consacrent tout ou partie des bonis à quelque œuvre commune : par

exemple à l'entretien d'une caisse de retraites ou d'une caisse de propagande. En un mot l'homme est d'autant mieux préparé à obéir aux vœux de la solidarité qu'il est plus habitué à se considérer lui-même *sub specie societatis*, à se sentir comme une partie d'un tout dont le bien est son bien.

Sacrifice absolu? Non sans doute, s'il est vrai, selon la formule proposée par M. Gide, que chacun ne consent ici à sacrifier une portion de son moi individuel que pour accroître finalement son moi social. Le but ici visé c'est moins l'abnégation de tel intérêt particulier que la fusion des intérêts. « Tous pour chacun, chacun pour tous. » Si la charité règne encore dans se système, il faut du moins reconnaître avec M. Tarde, que c'est la « charité mutualisée » : elle suppose, dira M. Brunot, une collaboration réciproque à l'œuvre sociale dont bienfaiteur et obligé sont tous deux cofacteurs.

Tarde ajoutait : « La solidarité a pour certains esprits le précieux avantage d'être la charité laïcisée. A ce point de vue nous ne gagnons rien au change, et nous n'avons fait que substituer un mot juridique et froid à un mot tout imprégné de tendresse humaine. » Mais est-il bien sûr que cette substitution de mot ne corresponde pas à un désir de changer les modes d'actions eux-mêmes? Ne s'agit-il pas de les rendre juridiques, en effet, en leur fournissant une cause, comme on dit en droit, et par suite en les soumettant à des sanctions? Élever des devoirs larges, dont l'exercice est laissé au bon vouloir des individus, au rang de devoirs stricts, dont la collectivité puisse imposer l'accomplissement, donner en un mot à ceux envers qui on se reconnait ces devoirs un titre reconnu par la loi, un droit véritable, n'est-ce pas la pensée centrale du solidarisme? M. Mirman commentant le projet de loi qui créait un service public d'assistance obligatoire aux vieillards infirmes et incurables, faisant observer qu'un esprit nouveau en effet s'exprimait par cette loi et qu'elle méritait bien d'être appelée une loi de solidarité sociale : « la solidarité sociale diffère essentiellement de la charité en ce qu'elle reconnaît aux intéressés définis par la loi un droit et qu'elle leur donne un moyen légal de faire valoir ce droit ». Dans les programmes d'action élaborés par le solidarisme, dans la mutualisation des risques, dans le système d'assurances contre la maladie, la vieillesse, le chômage, dont il réclame l'établissement, nous retrouverons ce souci de garantir à tous le minimum des conditions

nécessaires à la vie humaine : en ce sens, le solidarisme est essentiellement un « garantisme ».

Sur ce point se manifeste clairement la différence entre les adeptes de la nouvelle doctrine et ceux qui s'en tiennent à la libre charité chrétienne, en protestant par-dessus tout contre la moindre atteinte portée à sa liberté. Respectez, disent ceux-ci, cette « élasticité » de la bienfaisance spontanée qui en fait la beauté, et l'efficacité en même temps que le mérite. Laissez-nous la « chaîne souple » dont parlait de Maistre, qui nous retient, mais sans nous asservir. Versez dans la machine ces « matières onctueuses » si bien louées par de Bonald et qui diminuent les résistances en adoucissant les frottements. Mais gardez-vous de toucher aux ressorts. Maintenons en un mot haute et ferme la barrière qui sépare l'esprit de justice de l'esprit de charité ; car une fois celui-ci entré dans la place, on ne sait pas quels remaniements du régime économique il finirait par imposer. Depuis le moment où V. Cousin rédigeait, pour réagir contre l'ébranlement socialiste de 48, son traité sur les rapports de la charité et de la justice, il est permis de penser que la crainte des réformes légales est pour quelque chose dans le culte gardé par beaucoup de privilégiés à l'indépendance sacrée de la bienfaisance : il y aurait, en ce sens, une « utilisation » capitaliste du christianisme même.

C'est du moins ce que pensent ceux des déshérités qui crient « à bas la charité ». Ils montrent une colère farouche contre « cette pourriture chrétienne qui entretient l'injustice ». Si la fraternité religieuse sait soigner les plaies, elle n'ose pas briser l'instrument qui blesse : elle permet, au contraire, qu'il continue de fonctionner en blessant. Elle est donc faite pour laisser durer sinon pour faire durer les institutions sociales injustes.

C'est la nécessité de rectifier ces institutions mêmes que le solidarisme a sentie et proclame. Il reconnait, en d'autres termes, que la question sociale n'est pas seulement une question morale. Par où son attitude s'oppose à celle que semblent préférer les nouveaux apologistes du christianisme lorsqu'ils répètent — c'est leur « équation fondamentale » — que la question sociale est une question religieuse précisément parce qu'elle est une question morale. Veulent-ils maintenir par là, avec l'abbé Guibert, que la conciliation du travail et du capital ne pourra s'opérer que « par la condescendance des patrons et la soumission des ouvriers »? En tout cas, ils sem-

blent croire que dans les cadres mêmes du régime économique actuel, la bonne volonté seule réaliserait toute la somme de justice qu'il est possible de réaliser. Mais on peut soutenir que c'est précisément la croyance inverse qui constitue l'existence d'une question sociale. Il n'y a pas question sociale partout où les hommes souffrent, mais là où les hommes croient que le régime qui définit leurs droits réciproques est la cause de leurs souffrances, et que le remède en serait procuré par un remaniement de ce régime.

« Il y a question sociale, observait à ce propos M. Andler, quand un grand nombre d'hommes dans une société commence à trouver qu'une part nouvelle de ce qui était, jusque-là, pur idéal moral doit passer dans la réalité des codes. » Le solidarisme est une des preuves que ce besoin, de passer à l'acte légal, est ressenti en effet par un nombre croissant de consciences. C'est de la besogne pour les codes de demain qu'elles entendent préparer par leurs réflexions sur les conséquences légitimes de l'état de dépendance mutuelle où nous vivons.

M. Boutroux ne se trompait pas sur ces tendances lorsqu'il disait à l'Académie des sciences morales et politiques : « La doctrine dite solidarisme a été constituée en vue de faire reposer le devoir de bienfaisance, non plus sur la charité ou l'amour, comme sur un sentiment subjectif et libre, mais sur une idée, sur un principe scientifique et rationnel, propre à justifier l'intervention de la force publique. » Tendance juridique et tendance scientifique, les deux traits essentiels de la doctrine apparaissent ici. C'est précisément pour préparer une réorganisation collective du droit qu'elle souhaite l'introduction de la science « objective » jusque dans la morale. Nous aurons mesuré toute la distance qui sépare ici le solidarisme des traditions chrétiennes en constatant que, parmi les sentiments qui l'amènent à cet effort on trouve précisément, avec le sentiment de l'insuffisance théorique, de la foi celui de l'insuffisance pratique de la charité [1].

C. Bouglé.

1. Nous ne faisons ici que définir les ambitions du solidarisme. Dans quelle mesure et par quels moyens il réalise ces ambitions, c'est un autre problème; nous y reviendrons dans un livre qui paraîtra prochainement sous ce titre : *Le solidarisme*.

L'éditeur-gérant : Max Leclerc.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

POUR L'HISTOIRE DU CARTÉSIANISME

I

Les Oratoriens et le Néo-Platonisme.

La Théologie chrétienne est issue du néo-platonisme qu'elle modifia d'ailleurs notablement dès l'abord. Longtemps la doctrine de Platon régna dans les Écoles chrétiennes. Mais quand au XII^e siècle les ouvrages d'Aristote furent connus, sa philosophie trouva des adhérents enthousiastes qui essayèrent d'interpréter et de compléter le dogme avec les textes du stagyrite. On vit alors combien cela était difficile. Il y eut de vives résistances. Bientôt néanmoins les résistances cédèrent une à une et ce fut Aristote, adopté à son tour, qui devint orthodoxe. En 1210 à l'occasion des hérésies d'Amaury de Bène et de David de Dinant, tous les livres d'Aristote avaient été condamnés ; à la fin du XIII^e siècle l'accord était fait rétrospectivement entre le maître et le disciple : Albert le Grand et saint Thomas avaient en quelque sorte enveloppé la pensée d'Aristote de Platonisme et de Christianisme; toutes les aspérités étaient effacées et le Philosophe était invoqué dans les discussions scolastiques comme une autorité théologique au même titre que les Pères de l'Église. A la Renaissance, nouvelle vicissitude. Une grande faveur se déclare pour les mathématiques et le platonisme. De nouveau la difficulté qu'il y a à concilier les dogmes, comme l'immortalité de l'âme, la création et la providence, avec la doctrine péripatéticienne est révélée par le scandale des « libertins ». On a beau mettre le bras séculier au service d'Aristote : des défections vont se produire dans l'École même, c'est-à-dire dans les ordres enseignants[1]; ce sont les Oratoriens qui en donnent le

1. Les Jésuites, qui devaient bientôt se faire les champions d'Aristote, autorisèrent en 1621 l'un des leurs, le P. Louis Richeome à publier un ouvrage sur l'Immortalité de l'âme assez favorable à Platon et présentant quelques citations topiques des *Lois* et du *Timée*. On trouve dans cet ouvrage l'origine de l'argu-

signal. Et plusieurs membres de l'ordre, entre autres le cardinal de Bérulle, son fondateur, exercèrent comme Oratoriens et restaurateurs du Platonisme une influence incontestable sur Descartes. Que sont les Oratoriens, quel homme est le cardinal de Bérulle?

Le père de Bérulle, cardinal en 1627, est avec François de Sales, Vincent de Paul et Saint-Cyran l'un de ceux qui ont le plus fait pour communiquer au catholicisme, à grand'peine victorieux de la Réforme, cet esprit de piété intérieure, cette foi brûlante et digne des premiers chrétiens qui avaient été la force du protestantisme. Symétriquement aux attaques clairsemées des libertins, le règne de Louis XIII nous montre chez un groupe d'hommes nombreux d'origines diverses un puissant essor de croyances et d'énergies religieuses, un effort conscient et prolongé pour restaurer l'Église catholique. Le père de Bérulle est un de ces apôtres.

Plus peut-être que les Jésuites et les Jansénistes, les Oratoriens et les Carmélites vivent en présence du surnaturel. C'est là un des traits essentiels de leur fondateur, celui qui nous intéresse, car nous avons pas à dépeindre l'homme, étrange mélange de fougue et de subtilité. Bérulle a été chaque jour en rapport avec Dieu, avec les anges et toutes les âmes : le monde des esprits est aussi réel pour lui que le monde des corps. Son exaltation, sa croyance à l'intervention des puissances célestes, ne lui permettent pas de distinguer le possible de ce qui ne l'est pas. Il part pour l'Angleterre conduire Henriette à son époux, accompagné de douze Oratoriens, avec lesquels il ne doute pas qu'il va convertir l'Angleterre, mais, « prêt à s'embarquer, il se sentit envahi par une tristesse soudaine » et supplia le P. J. B. Gault qui repartait pour Paris, « de recommander instamment l'Angleterre aux prières du P. Gibieuf et à celles de la

ment de la création continuée invoqué plus tard par de Silhon; il vient du *Timée*. (Les âmes ne sont pas créées immortelles; mais Dieu n'a pas de raison expresse pour les détruire.) Ce livre appartient déjà à la série que nous étudions. On trouve encore à cette époque des Traités et Discours sur l'immortalité de l'âme de l'abbé Cotin, du P. Antoine de Sirmond, de Jean de Sirmond, de Jean de Serres, de la Mothe le Vayer, de Marca et du sieur de Nancel. — Le P. Louis Richeome avait publié en 1604 *Le Pèlerin de Lorète*. Il professait à Bordeaux au collège de la Madeleine, dont il avait été l'un des fondateurs. C'était une gloire régionale dans les maisons de l'ordre; son livre raconte comment la maison de la Vierge a été plusieurs fois transportée par les anges et de fines gravures y montrent des centaines d'anges à l'œuvre dans les circonstances les plus variées. Il est très probable que Descartes porta sur lui ce manuel spirituel du Pèlerin quand il fit le pèlerinage de Lorette et qu'il s'en inspira pour ses oraisons et méditations comme il s'en était inspiré pour le choix du pèlerinage.

Mère Madeleine de Saint-Joseph et de ses sœurs (les Carmélites). Jusqu'à ce moment, ajouta-t-il comme hors de lui-même, Dieu m'avait caché toutes choses, mais dans le moment où je vous parle, ses desseins sur l'Église de ce royaume se développent à moi tout d'un coup et me font appréhender qu'on n'y ait pas à beaucoup près la consolation et les fins qu'on s'est promises par cette alliance. Je prévois de grands obstacles à l'œuvre de Dieu ». A Londres, il fait subir à la malheureuse petite reine une si indiscrète et si absorbante « direction », il l'oblige à de si provocantes manifestations contre le sentiment national et religieux des Anglais, que son brutal mari renvoie du royaume « ces animaux féroces », disant que tant qu'il seront là, sa femme ne lui appartiendra pas réellement. De retour en France, Bérulle passe à La Rochelle, alors au pouvoir des protestants. Agenouillé dans une église, il s'indigne et se désole de cette servitude. Tout à coup il a le sentiment que cela ne peut pas durer, que cela ne durera pas et que c'est Dieu qui lui révèle la prochaine délivrance de la ville et de ses églises. Il va trouver Richelieu et le décide à la guerre. Pendant le siège, Richelieu lui confia les fonctions de premier ministre par intérim auprès de la reine et une correspondance curieuse s'engagea entre eux. Bérulle ayant prophétisé la prise de l'île de Ré, Richelieu le somma en quelque sorte non seulement de tenir sa promesse que La Rochelle serait prise, mais encore de dire quand elle serait prise; et Bérulle consulte, pour savoir la date future de l'événement, la Mère Marguerite du Saint-Sacrement et la Mère Madeleine de Saint-Joseph : il promet au Cardinal, au nom d'une personne qu'il ne nomme pas, une nouvelle défaite des Anglais et finalement le triomphe. A deux reprises, nouvelles interrogations de Richelieu. Voici les réponses de Bérulle. « On continue à prier et à espérer, et à mon avis le temps de l'accomplissement n'est pas loin. Ces choses ne peuvent être spécifiées. La puissance de Dieu est sur cet œuvre aussi bien que sur celui qui est passé (la prise de l'île de Ré) et que vous tenez évidemment miraculeux. » — « Je suis sans lumières, mais non sans pensées et puisque vous me le commandez, je dois vous les représenter. Je regarde La Rochelle comme je regardais Ré auparavant; c'est-à-dire comme assurée au Roi, mais j'espère que cela ne tardera pas longtemps. » (La Rochelle ne succomba que onze mois après.) Des assaillants s'étant laissés enfermer dans un ouvrage qu'ils venaient de prendre par un retour offensif des assiégés et manquant de vivres,

le succès des tentatives faites pour les ravitailler fut longtemps débattu : Bérulle fit entrer en ligne les ardentes prières des religieuses du Carmel, qui passèrent les nuits devant les autels jusqu'à ce que les travaux des ingénieurs et le courage des soldats aient eu raison des Rochelois affamés.

Richelieu comptait sur l'aide de Dieu, mais il ne négligeait pas d'employer les moyens humains, ceux-là surtout que suggérait la science naissante. Bérulle était beaucoup plus mystique que les Jésuites mêmes, et c'est pour cela très probablement que Richelieu, bien qu'il ne se fît pas illusion sur le danger des grandes communautés religieuses — il s'est exprimé là-dessus avec force dans son testament politique — préférait les Jésuites aux Oratoriens et arrêta net l'essor des maisons d'enseignement créées par Bérulle. La science n'est pas bonne par elle-même aux yeux du fondateur de l'Oratoire et du Carmel français, ce n'est pas l'acquisition de la science (notre science n'est que néant), mais l'apprentissage de la manière de s'en servir (*non circa scientiam sed circa usum scientiæ*) qui est la vocation du jeune Oratorien[1]. L'esprit de l'homme n'est pas sa fin à lui-même. L'esprit créé doit se perdre et abîmer en adoration dans l'esprit incréé. Le chrétien doit vivre la vie du Christ : la connaissance et l'amour de Jésus, voilà sa loi. Car Dieu devient « le maître et le seigneur de l'humanité par un pouvoir nouveau et par une liaison si intime que nulle créature n'a l'être de la grâce et n'aura celui de la gloire sinon en union avec lui, en dépendance de lui ». Dans son livre sur l'*Estat et les grandeurs de Jésus*, suivi d'une seconde partie sur la *Vie de Jésus*, Bérulle trace à ses disciples la voie vers la pratique de la plus vertigineuse mysticité. L'éternelle génération du Verbe, les rapports que le mystère de l'incarnation établit entre la personne du Fils de Dieu et l'humanité qui lui est hypostatiquement unie, les rapports inexprimables que la maternité divine crée entre le Père et l'Esprit et la Vierge Marie, l'état, les occupations du Verbe anéanti dans la chair, les devoirs qu'il rend au Père qui l'engendre de toute éternité et à la mère qui le conçoit... tels étaient les sujets traités dans ces livres qui avaient mérité à Bérulle le nom d'apôtre du Verbe incarné[2]. Telles étaient les méditations dont se nourrissait son esprit et qu'il transcrivait en des effu-

1. *Du bon usage de l'esprit et de la science.*
2. D'après l'intéressant ouvrage de l'abbé Houssaye sur *Le cardinal de Bérulle et Richelieu*, 1875, chap. IX.

sions hâtives ou dictait au frère qui l'accompagnait « à peine descendu de cheval dans des auberges de village, à la porte de la salle du conseil, dans le palais de Saint-Germain ou de Fontainebleau ». La parole de Dieu retentissait sans cesse en lui, et c'est sur ces révélations en quelque sorte continues que se réglait son immense activité dans l'administration des âmes.

Tout ce qui s'inspirait de ses pensées vivait sous l'illumination et l'impulsion de l'amour divin, dans une dépendance de la grâce d'autant plus intime qu'elle était volontaire. La Mère Marguerite du Saint-Sacrement, « dans un profond silence, ne repaissait son cœur que de l'amour de Jésus-Christ »; elle allait de la vue de ses misères à la vue des miséricordes de son Dieu et passait sans cesse de la plus vigoureuse haine contre elle-même aux transports d'une sainte et surnaturelle passion pour son sauveur. La Mère Madeleine de Saint-Joseph voulut confier à Bérulle « les merveilles qui se passaient en elle, tout en lui avouant qu'elle ne trouvait pas de parole pour les déclarer... Elle se sentait liée à l'amour immense que Jésus-Christ porte à son Père et par une suite nécessaire à celui dont le Père est rempli pour tous les membres de son fils. Jésus-Christ était vraiment, suivant l'expression de saint Paul, la plénitude de la mère Madeleine. Il était en elle comme une vertu générale qui contenait les vertus particulières... Ainsi remplie de Jésus-Christ, à son exemple et sous sa motion toute puissante, elle ne regardait et n'aimait que Dieu dans les créatures. Les vraies Carmélites, disait-elle, doivent faire toutes choses par amour. » Que restait-il de volonté propre à ces femmes en présence de celui qui leur ouvrait la source de l'amour infini? Les pères Gibieuf et de Condren, les premiers de l'Oratoire, n'étaient ni moins embrasés d'amour, ni moins absolus que Bérulle dans le pouvoir qu'ils tenaient de lui. Tous s'humiliaient dans le sentiment de leur néant et tous parlaient au nom de Dieu. La veille des fêtes, Bérulle se rendait à la cuisine et lavait la vaisselle de la communauté. Quand il eut reçu en 1627 des mains de la reine le chapeau de cardinal, il alla servir, pour s'humilier, ses frères les Oratoriens au réfectoire. Ce qui ne l'empêcha pas de ruiner presque son frère pour se donner un train de maison en rapport avec sa nouvelle dignité. Il appelle auprès de lui de Condren, et pour montrer l'admiration que sa sainteté lui inspire, il écrit à genoux et tête nue les paroles de son subordonné, baise la trace de ses pas et dit : « La congrégation de l'Oratoire obéit à son général, mais le général obéit

au P. de Condren! » Celui-ci est désigné pour être le directeur de Gaston d'Orléans comme Bérulle était le directeur de la Reine; il refuse : Gaston vient l'implorer et de Condren se cache dans quelque coin, si bien qu'on mit une demi-heure à le trouver. Nous sommes en présence d'hommes et de femmes qui sont des âmes pures, des anges. Le jour où Bérulle, vaincu par Richelieu, son implacable rival, frappé par la disgrâce du roi, mourut en disant la messe, les Carmélites décidèrent de rester quarante jours immobiles, sans un moment de récréation, en prières pour l'âme de leur général. Une autre fois, pour la prise de La Rochelle, toutes les religieuses du monastère demeurèrent douze nuits en prières, et ajoutèrent à ces veilles une oraison supplémentaire de trente-trois heures. Elles faisaient profession de vivre comme n'ayant point de corps.

Cet état d'esprit n'est pas seulement la suite des événements antérieurs et contemporains, c'est-à-dire des périls dont l'Église en France était assaillie de la part des protestants et des libertins : il est un fait d'imitation rétrospective, une résurrection de l'état d'esprit des chrétiens des premiers siècles en opposition avec la résurrection de l'humanisme payen. Le monde des esprits purs, au milieu duquel vivaient dans la fin de l'antiquité et le début du moyen âge les nouveaux croyants d'Alexandrie et de Carthage : la Trinité, les hypostases, les anges, les démons, les saints, effacé et comme rejeté dans le vague du rêve par le réalisme de la Renaissance, reprend une vie intense. Les controverses avec les protestants ont ramené l'attention sur les Pères; saint Augustin, dont il va se faire cinq éditions en quelques années, est l'objet d'une étude passionnée, et avec lui les auteurs sacrés du IIIe siècle. Bérulle est, par ses lectures quotidiennes, un contemporain de Denys l'Aréopagite et de Clément d'Alexandrie. Du milieu du relâchement de la foi et du dérèglement des mœurs, le catholicisme français fait un effort suprême vers l'idéal d'orthodoxie et de vie spirituelle, de discipline spontanée que l'histoire ressuscite.

Mais toute cette littérature dont on se nourrissait célébrait celui d'où ce foisonnement de conceptions théologiques et théurgiques était sorti, à savoir l'immortel, l'incomparable, le divin Platon. L'Oratoire ressentit bientôt secrètement des prédilections platoniciennes qui en ce temps-là excluaient la fidélité aux traditions péripatéticiennes de l'École : des manuscrits de Platon et de ses plus célèbres disciples ayant été donnés à l'Oratoire par l'ambassadeur

du roi à Constantinople, un groupe destiné à leur publication se forma, à l'invitation de Bérulle, sous la conduite d'un parent du donateur, le P. de Morainvilliers d'Orgeville, au sein de la congrégation. Peu à peu un esprit platonicien envahit celle-ci. Ce ne fut que longtemps après le moment que nous considérons — le séjour de Descartes à Paris de 1625 à 1628 — que des ouvrages dus à des Oratoriens manifestèrent publiquement les prédilections platoniciennes de la compagnie [1]. L'arrêt du Parlement du 14 septembre 1624, rendu sur l'avis de la faculté de Théologie, qui proscrivait sous peine de la vie les nouveautés philosophiques, n'était pas fait pour encourager les dissidences ouvertes; mais les périls de la foi parlaient plus haut que les interdictions de l'orthodoxie scolastique, et pendant que la crise d'incrédulité qui se produisit dans les premières années du siècle se développait, une ardeur de spiritualité puisée aux sources néo-platoniciennes et platoniciennes embrasait de plus en plus l'âme de Bérulle, de Gibieuf et de Condren, ses auxiliaires et ses amis les plus proches, et devenait la forme dominante de la prédication chez les apologistes et de la piété chez les simples fidèles. Tous ne furent pas gagnés : loin de là! mais le public eut l'impression d'une sorte d'envahissement impétueux d'idées et de formes de langage inconnues, très différentes des idées et des formes de langage usitées dans l'École. Un spectateur intelligent, un ami de Descartes, Jean de Silhon, nous a conservé le souvenir de cet entraînement de mysticité et de métaphysique qu'il juge de haut et auquel il veut paraitre étranger. Après quelques mots sur l'origine égyptienne et judaïque de la philosophie de Platon, dont de tels emprunts expliquent la beauté divine : « à ce que j'entends, ajoute-t-il, on en barbouille la dévotion de ce temps et on fait entrer le Platonisme dans la composition de la vie mystique et de la Théologie à la mode. Cette doctrine est fort attrayante et elle a des afféteries qui s'insinuent aisément dans les imaginations vives et molles comme sont celles des femmes, et généralement dans tous les esprits de la moyenne région et qui tiennent le milieu entre ceux qui sont stupides et ceux qui sont fort raisonnables. Elle est pourtant fort dan-

1. *Examen philosophiæ platonicæ*, aucthore Lud. de Morainvilliers d'Orgeville... et Rev. D. Ferdinandi de Neufville, etc., 1650. *Philosophia moralis Christiana*, seu de rectitudine et perfectione actuum humanorum, de libero arbitrio et consensu divino, juxta principia sanctorum Augustini et Thomæ, par le R. André Martin, 1652. *Philosophie* en trois volumes in-4° du P. Jacques Fournenc vers 1665. Malebranche n'entra à l'Oratoire qu'en 1660.

gereuse si elle n'est dispensée par quelque habile main, et plus capable de produire des illusions que des miracles et quelque hérésie que la sainteté; que ceux qui en usent se souviennent que les serpents se cachent sous les fleurs, que l'arsenic ressemble au sucre et qu'Origène en fut empoisonné. Qu'ils ne croient pas que pour avoir dans la bouche beaucoup de noms qui se trouvent dans Saint-Denys, ils en aient toujours l'intelligence dans l'esprit. Qu'ils ne prennent pas pour des ravissements de saint Paul, tous les transports de l'imagination extraordinairement émue : ni pour des délices surnaturelles et pour des douceurs que le ciel verse, le chatouillement de cette agréable démangeaison que les esprits excitent au cerveau lorsqu'ils y montent en foule et avec impétuosité : ni les humeurs que leur chaleur fait fondre et qui tombent par les yeux pour les larmes de saint Pierre ou pour celles de la Madeleine. En un mot qu'ils sachent que la Théologie Mystique n'est ni sûre ni profitable qu'en tant qu'elle est dépendante de la Scolastique et soumise à son autorité et à sa censure. Que ceci soit dit par occasion. Revenons à notre sujet[1]. »

Point de doute, c'est de l'Oratoire et du milieu où régnait l'esprit de l'Oratoire qu'il est ici question. Or, quelle que fût son amitié pour de Silhon, Descartes comptait dans ce milieu ultra-platonicien des relations très affectueuses. « Le Père Guillaume Gibieuf, docteur de Sorbonne, prêtre de la Congrégation de l'Oratoire, fut aussi, dit Baillet, l'un des principaux amis que fit M. Descartes durant les trois années de sa demeure à Paris. Ce Père était également habile dans la Philosophie et dans la Théologie. Mais il ne fut pas le seul de sa congrégation avec lequel M. Descartes contracta des habitudes. Celui-ci eut encore des liaisons assez particulières avec le Père de la Borde, le P. de Sancy et le P. de Condren qui fut depuis le second général de la Congrégation : pour ne rien dire du cardinal de Bérulle qui conçut une affection et une estime toute particulières pour notre Philosophe[2]. » On pourrait croire, d'après le récit que nous fera Baillet de la conférence chez le cardinal de Bagni, que Bérulle y vit Descartes pour la première fois. Les lignes que nous venons de citer s'accordent beaucoup mieux avec l'hypothèse de relations continues et anciennes; et en effet, étant donnée l'intimité étroite de Gibieuf et de Condren avec Bérulle, il serait

1. *De l'Immortalité de l'âme*, p. 22. 1634.
2. *Baillet*, II, x, p. 139.

peu vraisemblable que Descartes eût été à ce point l'ami des disciples sans connaître le maître. Du reste il existe[1] un fragment de lettre trouvé parmi les papiers de Bérulle où Descartes se déclare « le bien humble et obéissant serviteur » du futur cardinal, étant lui-même « à Bloys, le 4 octobre 1614 » : il le connaissait donc dès sa dix-huitième année. Il nous paraît très probable que de bonne heure Descartes demanda au fondateur de l'Oratoire plus que des conseils, à savoir une *direction*, au sens qu'a ce mot dans la langue de la vie chrétienne. Nous reviendrons sur ce point.

Nous avons quelque inclination à croire que c'est vers cette année 1626, où l'affaire Santarelli compromit si gravement les Jésuites comme théoriciens des rapports entre le pouvoir des papes et le pouvoir des rois, et suscita dans les consciences catholiques françaises un conflit de devoirs si douloureux[2], que Descartes s'éloigna de ses maîtres pour se rapprocher plus intimement des Oratoriens. Quoiqu'il en soit, sa déférente amitié avec les principaux d'entre eux est notoire, attestée par le témoignage de son biographe et par sa correspondance ultérieure. Or ces oratoriens étaient les platoniciens que nous venons de dire : c'étaient ces lecteurs assidus des Pères, de saint Justin, de saint Basile, de saint Cyrille et de saint Clément d'Alexandrie, de saint Augustin enfin, pour lesquels Platon était une sorte de prophète du christianisme et avait le plus approché parmi tous les philosophes de la doctrine de l'Évangile[3].

1. Archives nationales M. 233; voir *Bérulle et Richelieu* de l'abbé Houssaye, Pièces justificatives, n° IV, p. 539.

2. De Bérulle obtint par ses négociations l'apaisement des hostilités passionnées qui s'élevèrent, à propos du livre de Santarelli, entre le Parlement, soutenu par la Sorbonne, et le Saint-Siège et créèrent pour le pouvoir royal des embarras aigus : il fut l'arbitre de la querelle et y gagna le chapeau de cardinal.

3. *Nulli nobis quam isti* (dit Augustin parlant de Platon et des platoniciens) *propius accesserunt*. « Les premiers Pères de l'Oratoire avaient formé le dessein d'introduire parmi eux la philosophie de Platon qui leur paraissait avoir quelque chose de plus grand et de plus sublime, de plus accommodé aux mystères de la foi, que celle d'Aristote. » Bouiller, d'après Richard Simon : *Histoire de la phil. cartésienne*, vol. II, p. 7. Voir : Nourrison, *La phil. de saint Augustin*, t. II, chap. II. et *Le cardinal de Bérulle, sa vie, ses écrits, son temps,* mais surtout les livres excellents de l'abbé Houssaye sur le cardinal de Bérulle.

II

Les antécédents des Méditations comme défense laique de la morale chrétienne.

A côté des Oratoriens, platoniciens presque déclarés, qui très probablement dirigeaient déjà sa conscience, Descartes fréquentait des ecclésiastiques et des laïques qui parlaient des platoniciens comme nous venons d'entendre le faire « M. de Silhon », c'est-à-dire sur un ton très dégagé, sinon hostile, mais qui n'en étaient pas moins profondément imprégnés d'un platonisme corrigé, adapté, réconcilié, d'un platonisme qui s'ignorait parfois lui-même, parce qu'il était puisé à des sources indirectes. Ils reniaient Platon et ils l'avaient dans les moelles.

Ils le reniaient parce que l'autorité publique soutenait Aristote : les esprits en ce temps-là étaient faciles à discipliner, même quand les foudres de l'orthodoxie restaient suspendues le plus souvent à l'état de menaces. L'enthousiasme pour Aristote et la sévérité pour Platon étaient des attitudes de commande très généralement adoptées.

Ils le reniaient encore parce que la « manière » de Bérulle et des Oratoriens, si fort imprégnée de néo-platonisme, avait quelque chose de trop spécial qui choquait le goût et inquiétait la raison. On n'était pas encore exempt d'une certaine sorte de respect humain, qui s'était répandue en France depuis le nouveau règne; le bon air pour un écrivain était dans l'attitude indépendante de l'esprit et l'emploi exclusif des ressources de la raison pour l'établissement même des vérités religieuses. On voulait combattre pour la foi, mais les réguliers eux-mêmes comme Mersenne se piquaient de le faire par des moyens empruntés à la science : le platonisme, confondu maintenant avec le néo-platonisme des premiers Pères, avait je ne sais quoi du langage de la dévotion outrée : on le laissait aux énergumènes. Ces effusions, ces élans, ces cris de passion, ces extrémités en fait de doctrine et de conduite qu'on observait curieusement chez les pères de l'Oratoire et les religieuses du Carmel étaient à la fois pour le monde un objet d'admiration et un objet de scandale; cela blessait le sentiment d'unité et d'uniformité si vif dans cette société et les politiques n'étaient pas loin de s'en alarmer parce qu'ils y voyaient

un principe de contrôle et de liberté réfractaire à toute autorité temporelle. Là est la cause de la défiance que Richelieu a témoignée aux Oratoriens comme éducateurs, la cause aussi de sa rivalité implacable avec Bérulle, favori et confesseur de la reine-mère, guide d'Henriette de France en Angleterre, fondateur et père passionnément aimé du Carmel, tandis que lui, le cardinal des ingénieurs, des militaires et des diplomates, représentait en dépit de sa robe l'idéal de virilité et de laïcité de cette époque non moins éprise de science, de patriotisme, de désinvolture mondaine que de dévotion singulière.

Nos platoniciens timides reniaient enfin Platon parce que, dans les parties de son œuvre qui étaient venues à leur connaissance, les doctrines différentes de l'enseignement chrétien et que les Pères n'avaient point jugées compatibles avec le christianisme, les frappaient plus que les doctrines conformes au credo traditionnel. Celles-là étaient à leurs yeux d'insupportables impiétés ou de grossières erreurs. Celles-ci étaient simplement *des vérités*, et il n'y avait pas lieu de les rattacher à une origine hellénique, l'hellénisme ayant été d'ailleurs à un moment l'équivalent d'hérésie. Saint Augustin n'était-il pas là pour garantir ces vérités? Et saint Thomas n'était-il pas la plupart du temps prêt à répondre pour elles? Nul besoin par conséquent de recourir à Platon expressément. Platon était ainsi ou honni ou absorbé par la philosophie du temps. Il s'emparait même des esprits qui affectaient de l'ignorer[1].

Il y avait déjà plus d'un demi-siècle qu'une sorte de compromis avait été tenté entre le platonisme et la théologie chrétienne avec le but de ne retenir que l'essentiel de l'une et de l'autre doctrines, d'obtenir du grand public son assentiment réfléchi à un petit nombre de points qui seraient regardés comme constituant la religion même

1. On voit dans les écrits de cette époque un très grand nombre d'idées et de manières de dire qui supposent quelque connaissance ou quelque réminiscence des dialogues. Richelieu lui-même présente de tels passages. Voir : *Enfance et Jeunesse de Richelieu* par l'abbé Lacroix (sans date), p. 70 : « Comme toutes les sciences se tiennent par la main et ne peuvent subsister l'une sans l'autre » (ἀδελφαί dit Platon); p. 293 : *Sermon sur l'union et l'unité*; p. 297 : de l'unité dépend la conservation des choses. « La paix est en nos cœurs lorsque la raison commande comme reine et maîtresse, que la partie inférieure qui contient le peuple séditieux de nos appétits obéit et que toutes deux se soumettent à la raison éternelle de laquelle la nôtre emprunte ce qu'elle a de lumière. » Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, vol. VII. *Le cardinal de Richelieu*, p. 262 : « Ainsi qu'un corps qui aurait des yeux en toutes ses parties serait monstrueux, de même un état le serait-il si tous ses sujets étaient savants; on y verrait aussi peu d'obéissance que l'orgueil et la présomption y seraient ordinaires ».

et d'en faire une sorte de rempart contre les attaques des libertins en sacrifiant au besoin les points de moindre importance. Dès le début des hostilités ouvertes contre le christianisme par la philosophie empirique, Loys le Roy, qu'on appelait aussi Regius, traduisait le *Timée*, la *République*, le *Phédon* et le *Banquet*[1] : il disait dans l'Argument du *Phédon* (1552) : « Il y a trois choses inséparables : c'est à savoir la religion de Dieu, la Providence divine et l'immortalité de l'âme. Car si les âmes n'étaient immortelles, il ne conviendrait espérer loyer et peine du bien ou mal fait. Dieu donc ne se soulcierait de nous. Et s'il n'en avait pas de soulcis, pourquoi l'adorerions-nous? Notre créance serait vaine et la religion inutile. Mais sans la grâce de Dieu nous ne pourrions vivre et il veut être prié : la religion est très nécessaire et l'immortalité de l'âme certaine ». Il ajoutait dans l'Épitre dédicatoire au Roy : « J'ai pensé être nécessaire mettre en évidence cette traduction pour plusieurs autres raisons qui m'ont meu l'entreprendre, mais principalement pour essaier à réduire ces malheureux Épicuriens qu'on dit s'être élevés puis naguères à cause des dissentions advenues en la religion : qui méprisent les saintes Lettres, nient la providence divine et se moquent des loyers et peines proposées en l'autre vie pour avoir plus grande occasion de servir à leurs concupiscences désordonnées et voluptés illicites. Est-il possible que sous l'*espèce* humaine vivent bêtes tant déraisonnables qui osent condamner leurs âmes à la mort? »

Voilà le thème posé : restaurer la morale et la religion qui ne sont qu'une seule et même chose, par la philosophie ; rappeler à l'homme que la bonté de Dieu lui ménage une destinée entièrement différente de celle des animaux, fonder l'obéissance au devoir sur une nouvelle démonstration des sanctions posthumes lesquelles supposent l'existence de Dieu, et pour cela avant toutes choses chercher pour le dogme de l'immortalité des garants autorisés parmi les philosophes anciens; en d'autres termes sauver par des preuves nouvelles ou renouvelées s'adressant à la raison les croyances en Dieu et en l'âme immortelle sur lesquelles la morale repose : telle est la pensée qui inspire à Le Roy dès 1552 sa traduction du Phédon. Platon est appelé au secours de la morale chrétienne.

1. Une traduction du *Phédon* fut publiée entre 1538 et 1545 par Jean de Luxembourg, évêque de Pamiers. En 1578 Jean de Serres donna une traduction latine de toute l'œuvre de Platon. La traduction de Marsile Ficin était sans doute à ce moment rare et dispendieuse : son obscurité en outre justifiait pleinement une traduction nouvelle.

Les guerres religieuses reculent l'exécution de ce programme. Mais les libertins vont rendre cette exécution de plus en plus nécessaire. En 1623 Théophile de Viau est accusé d'être un libertin; il ne trouve pas de meilleure sauvegarde que de traduire le Phédon en y mêlant des vers. Donc il croit à l'existence de Dieu et à l'immortalité! Donc il est innocent[1].

Mais depuis longtemps Mersenne prépare un engin formidable contre les libres penseurs; c'est un énorme in-folio de 1915 pages qui a pour titre *Quæstiones et Commentarii in Genesim*[2]. Le volume paraît en cette même année 1623 qui voit le procès de Théophile de Viau et la publication de la *Doctrine curieuse* du P. Garasse; il est consacré à l'apologie du dogme chrétien; c'est un immense fatras où l'esprit de l'auteur vacille sous le poids d'une érudition sans bornes, mais qui est bien la source la plus abondante de renseignements sur l'état des esprits cultivés dans le milieu où va se former la pensée de Descartes. Simple prélude d'ailleurs. Il faut joindre à cet in-folio un second ouvrage paru en 1624 : *L'Impiété des Déistes, athées et libertins de ce temps combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie et de la théologie; ensemble la réfutation du poème des Déistes*[3]; puis un troisième, paru en 1625, dont le volume unique porte le titre de *Vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens*, sorte d'encyclopédie-manuel, pour voir ce qu'il y avait dans la tête d'un homme médiocre mais incontestablement fort

1. A quoi le procureur général Molé, qui avait bien voulu se charger de son interrogatoire, répond en homme très au courant de ce que la théologie orthodoxe opposait au platonisme (le P. Garasse suivait l'affaire) : « Vous n'invoquez l'autorité de Platon que pour faire croire que vous admettez l'immortalité de l'âme, mais vous profitez de l'occasion pour montrer en même temps que ce dogme est mêlé chez Platon de doctrines hétérodoxes; vous découvrez les faibles raisons qu'ont eues les anciens pour appuyer cette créance; vous laissez voir, pour rendre ces raisons toujours plus ridicules, que l'auteur du *Phédon* y a mêlé une infinité d'erreurs, comme la réminiscence, l'être des âmes avant les corps, la métempsychose, la résurrection attribuée aux lois de la nature, l'immortalité des âmes des bêtes et le paradis des bêtes » ; en sorte que l'on se demande « si vous n'avez pas eu dessein d'obliger chacun à croire à la mortalité, puisqu'il y avait si peu de sujet de croire à l'immortalité ». (*Théophile de Viau*, édition Alléaume, 1856, notice sur Théophile, p. 64.) C'est la réponse d'un Jésuite, partisan d'Aristote, aux partisans de Platon.

2. Dans le chap. I, In quo Atheismi expugnandi modus affertur, Mersenne s'écrie : « Deus bone, quis lacrymas continere poterit si fere totum mundum in atheismo versari considerat! » C'est là que se trouvent ses supputations sur le nombre des athées dans Paris. Il demande avec insistance qu'on les brûle tous après avoir brûlé leurs livres.

3. In-12. Dédié à Richelieu, en français. Ce poème se compose de 106 quatrains qui çà et là renferment des arguments saisissables. Nous le croyons anonyme.

instruit, le condisciple et le meilleur ami de Descartes, qui puisse répondre aux questions que va se poser notre philosophe sur l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la certitude.

Avant tout Mersenne est préoccupé de cette grande nouveauté, qu'il y a dans le monde chrétien des *infidèles*. Tout ce qu'il écrit est destiné à leur écrasement. Il se sert des armes que lui prête la théologie; mais, tout prêtre et moine qu'il est, il ne se sert pas moins des arguments empruntés à la philosophie ou à la théologie naturelle pour accabler les incrédules. Il suit encore la forme scolastique du commentaire et emploie la langue de l'École dans son premier ouvrage; dès le second il se sert de la langue commune et de la pensée commune; il joint les résultats de la science aux spéculations dialectiques : lui-même n'est plus tout à fait scolastique. Et même un progrès sensible vers l'ordre, la clarté, et l'objectivité se révèle dans ces trois grands efforts qui se sont succédé si rapidement.

Il est très dur pour les Platoniciens. Il condamne leur philosophie dans son ensemble comme inutile et vaine. « C'est folie aux Platoniciens d'avoir recours à leurs idées, puisqu'elles nous sont plus inconnues que toute autre chose, et quand nous les saurions, elles ne seraient pas la science de ce qui est ici-bas, car elles sont spirituelles et les choses d'ici-bas sont corporelles, et puis je vous donne à penser si le médecin guérit son malade en idée[1]. » Il s'élève surtout avec force contre l'interprétation panthéistique que les Italiens avaient donnée de cette philosophie : « les Platoniciens parlaient de Dieu à tâtons et par énigme lorsqu'ils discouraient de l'âme du monde[2] ». Cette âme remplace le véritable Dieu et créateur, elle ne saurait se concilier avec la divinité du Christ, elle est incompatible avec les principaux dogmes chrétiens, la transsubstantiation et la grâce; elle enlève tout prix à l'immortalité en nous délivrant de la crainte de la mort, puisque la mort n'est dans cette doctrine qu'une transformation. Mais c'est surtout la morale que le Panthéisme compromet en refusant toute place à la liberté :[4] « Vous voyez combien ces gens-là sont pernicieux, puisqu'ils sapent les fondements de la vie humaine, de la raison, de la police, des mœurs et de tout ce

1. *Vérité des sciences*, p. 10.
2. *L'impiété des Déistes*, etc., vol. II, p. 321.
3. P. 407.
4. P. 443, 444.

qui sert à maintenir les hommes en bonne intelligence les uns avec les autres; car si cette âme universelle informe tout, à quel propos les serviteurs s'assujettissent-ils à leurs maîtres, puisque cette âme leur donne un semblable droit de commander, voire beaucoup plus grand si cette âme opère plus noblement dans le serviteur que dans le maître : ce qui arrive tout autant de fois comme il advient que le serviteur raisonne mieux ou est plus leste ou plus courageux que son maître, ensuite de quoi il faut dire : adieu à toutes sortes de républiques, de souverains et de royaumes et par ainsi tout ira en confusion et en désordre[1] ». « L'âme universelle » qui « renverse la morale », renverse aussi la politique.

La condamnation est formelle. Elle n'est pas sans appel. Bientôt Mersenne s'avise que ce qu'il reproche aux Platoniciens nouveaux il le retrouvera aussi chez les Orphiques, chez les Cabalistes et les Stoïciens, chez Virgile et chez Varron. Le malheur est qu'une fois lancé dans cette série de rapprochements et d'assimilations, il s'aperçoit que la théologie chrétienne n'est pas exempte de pareilles tendances; elle enseigne de même que Dieu est présent partout, « et c'est ce qui a fait dire à saint Paul : *in ipso vivimus, movemur et sumus*, ce qui est si véritable que nous ne saurions vivre ni respirer si Dieu n'était dans nous et s'il ne nous aidait à vivre et à respirer; c'est lui qui est cette nature naturante sans laquelle les particulières natures ne peuvent tant soit peu subsister, puisqu'elles dépendent plus de Dieu que la lumière ne dépend du soleil ni la vie du cœur : c'est lui qui est l'âme des âmes et l'âme du monde, non pas à la façon de nos âmes qui sont imparfaites et qui sont parties essentielles du composé, mais en perfectionnant toutes choses et en leur donnant l'être, le vivre et le subsister qu'elles ont.[2] » Et Mersenne ne s'arrête plus dans ces conciliations. Il finit par admettre qu'à la rigueur l'âme universelle peut se concilier avec le saint sacrement de l'autel[3], même avec la foi chrétienne dans son ensemble[4] : décidément le Platonisme n'a pas en lui un adversaire impitoyable.

Il accepte pleinement la comparaison très platonicienne de la société et du monde même avec un individu. Le monde est un être vivant, des parties duquel s'exhale un hymne à la gloire de Dieu. Dans

1. P. 402.
2. P. 419.
3. P. 480.
4. P. 483. L'immanence de Dieu dans l'homme est encore exprimée par cet aphorisme : « Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo », p. 30.

la société, même concert. « Les artisans représentent les organes inférieurs; la noblesse est comme la poitrine du corps, « vraie effigie du ciel »; « le ciel se remue toujours, ainsi fait la poitrine. Le clergé se trouve au cerveau pour la foi qui est en l'entendement. » Dans le monde règne la volonté divine, comme la volonté libre dans l'âme de l'homme. Mais il ne faut pas confondre avec la volonté libre par essence, les pouvoirs mécaniques et habitudes qui « n'ont aucune liberté que celle qu'ils empruntent des actions morales de la volonté »[1]. « Vivre moralement pour l'homme est vivre en se soumettant au dictamen de la raison, et l'être moral n'est rien autre chose que ce respect vital qu'a la volonté au commandement de l'intellect, lorsqu'elle veut agir. » Et pourtant la symétrie entre l'entendement et la volonté ne se continue pas jusqu'aux parties les plus hautes de notre nature; « ce n'est que par accident que l'entendement est la règle de la volonté, car si l'homme était enfin comme Dieu, il n'aurait rien que sa volonté pour règle[2] ». Dieu est donc avant tout volonté; il est ce qu'il veut, il fait ce qu'il veut; l'arbitraire pur est son caractère essentiel. « Il peut faire ex quolibet quidlibet ». Agir par règles, sous l'empire des lois, est le propre d'une volonté imparfaite : cela est bon pour les puissances inférieures. « Dieu est le Roy des Roys qui gouverne tout le monde et qui donne à chacun le lieu[3], la récompense et la peine qu'il a mérité (*sic*); il faut donc le louer grandement et nous réjouir d'avoir un Roy, un père, un maître, un Créateur si puissant et si bon »[4]. « Quoi qu'il fasse ou veuille faire de nous, il n'y a personne qui le puisse reprendre... *sit pro ratione voluntas*. Comme Dieu est tout puissant, il peut se comporter envers nous comme il lui plaît, si bien que, s'il veut, il nous rendra bienheureux sans que nous y coopérions; mais s'il ne veut pas que nous soyons sauvés sans notre coopération, cela ne peut se faire autrement. » Il veut ce que nous faisons — de toute éternité. Il aurait pu, dira-t-on, nous faire moins

1. P. 5, 16 et 62.
2. P. 50.
3. « Le Roi du monde, faisant réflexion que toutes nos opérations partent d'un principe animé et qu'elles sont mélangées de vertu et de vice... a combiné dans la distribution de chaque partie l'arrangement qu'il a jugé le plus facile et le meilleur afin que le bien ait le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper d'après ses qualités distinctives. » Lois, X, p. 904, nous traduisons par *a combiné* le verbe caractéristique de l'action de l'ouvrier sur son œuvre ἐμηχανήσατο.
4. P. 310.

imparfaits, nous élever, par exemple, à la dignité des anges.... « Quiconque aura bon esprit, il se résoudra bientôt lui-même sur telles pensées. Car lorsqu'il méditera pourquoi Dieu ne fait pas une infinité de choses qu'il pourrait faire, il aura incontinent recours à la volonté de Dieu avec le prophète royal : *omnia quæcumque voluit fecit* et n'a point fait ce qu'il n'a pas voulu.[1] »

Il y a bien du fatras dans tout cela, mais, sans que notre sujet nous permette de le démontrer, nous pouvons affirmer sans crainte qu'il y a aussi beaucoup de platonisme, qui se retrouvera dépouillé, clarifié et ordonné dans la pensée de Descartes.

L'occasion de cette ample et confuse manifestation d'opinion, c'est « l'impiété du Déiste, athée et libertin » du temps. Naturellement ces impies sont passés en revue dans chacun des ouvrages de Mersenne, mais surtout dans celui qui porte ce titre : ce sont Charron, Cardan et Bruno. Les théories de celui-ci sur l'Infinité du monde sont longuement analysées et discutées[2]. Tous ces dogmes « Dieu Roy absolu et souverain de tous les corps et de tous les esprits », l'âme immortelle, la liberté morale sont jugés du point de vue platonicien et du point de vue chrétien à travers le platonisme. Et c'est la répercussion des solutions données à ces problèmes par les impies ses adversaires, ce sont les conséquences qu'elles ne peuvent à son sens manquer de produire dans la conscience morale des chrétiens, qui préoccupent avant tout le Père Mersenne. C'est pour sauver la moralité, pour sauver la religion comme guide de la vie et moyen de salut, qu'il apporte de nouvelles et subtiles preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme empruntées à Platon ou aux néo-platoniciens.

A côté de ces spéculations de métaphysique et de morale se trouve dans les ouvrages de Mersenne un bon nombre de démonstrations scientifiques déjà bien venues, dépouillées de tout alliage de superstition et qui ne s'organisent pas avec sa pensée philosophique. Arithmétique et géométrie élémentaires, trigonométrie, asymptotes, géométrie appliquée; statique, hydraulique, pneumatique, musique; des horloges et particulièrement des horloges aimantés (*sic*), des sections coniques, de la mesure des cônes et des cylindres, de la manière de mesurer la terre, les planètes, les étoiles

1. P. 520.
2. 2e volume *De l'infinité du monde*, chap. XVI à XX, particulièrement p. 326; *De l'âme universelle*, chap. XX, XXI, XXIII.

et tous les cieux [1], tel est le contenu de son volume sur la vérité des sciences. Il a le sentiment confus de l'importance et de l'utilité des sciences; quand il vient à en donner des raisons, il ne rencontre que des arguments puérils, par exemple que les mathématiques sont indipensables à la jurisprudence et que les merveilles inventées par les arts pratiques, en prouvant, il le reconnaît, la puissance du génie humain, se rapportent à la gloire de Dieu et nous font jouir de la béatitude. La géométrie lui paraît bonne surtout à fournir des symboles aux métaphysiciens, et les arts à trouver des sujets de développement pour les prédicateurs : dans la discussion qu'il institue entre l'alchimiste, le sceptique et le philosophe chrétien, il ne sait dégager de son érudition aucune vue générale intéressante. A côté de parties cristallisées et brillantes, sa pensée reste dans l'ensemble incoordonnée [2] et fumeuse. Nous assistons en parcourant ses écrits à un phénomène social digne de remarque : les sciences se développent chacune à part et tout d'un coup atteignent par places la période adulte, très probablement parce que, comme nous le verrons, la pratique commence à exiger çà et là des calculs précis et des épures exactes [3], et parce qu'on commence justement à cette date à se servir de chiffres arabes; les comptes de Sully sont encore établis en chiffres romains [4].

La philosophie et les sciences morales se développent isolé-

1. On se demande pourquoi il passe souvent sans explication de la métaphysique à l'astronomie, et pourquoi l'astronomie tient autant de place dans ses ouvrages. C'est que dans la tradition antique, aristotélicienne comme platonicienne, suivie par le moyen âge, les astres étant des dieux, tout le ciel, toutes les existences supérieures sont connues par une science divine, immédiatement dérivée de celle qui contemple les essences éternelles. Chaque astre est, selon la théologie, habité par un ange. Dieu est appelé par Mersenne fréquemment « le père commun des hommes et des anges ». De plus, selon le principe platonicien et augustinien, il y a des analogies entre toutes les formes et tous les degrés de l'être : toutes les parties du monde sont symboliques les unes des autres : on peut donc raisonner sur la nature de Dieu en s'appuyant sur les théorèmes de la science des nombres, de la géométrie, et sur les lois de la physique : un parallèle en dix points entre Dieu et l'unité sert à la démonstration de l'existence de Dieu : les miroirs paraboliques nous instruisent des rapports entre la volonté et l'intelligence divines : l'œil humain, le point et le cercle, l'ombre et la lumière nous expliquent la simplicité de Dieu. Descartes est beaucoup plus sobre de considérations de ce genre, quoiqu'il admette encore que la figure ronde est la plus parfaite et bien que sa théorie de l'intuition consiste en métaphores tirées de la lumière.

2. Il se sert sans réserve de la classification des *arts* médievale.

3. Par exemple la digue de La Rochelle a été exécutée par un ingénieur, Des Argues, ami de Descartes.

4. *Enfance et Jeunesse de Richelieu*, par l'abbé Lacroix, p. 24. Les mathématiques ont été introduites dans les études par la réforme de 1598.

ment de leur côté chez les philosophes, les politiques et les moralistes. Mais la systématisation qui doit ordonner ces éléments est encore très en retard; elle se prépare seulement. La théologie n'a même pas cédé la place à la métaphysique [1]. Mersenne est encore en partie un théologien, et chétif. Peut-être sa philosophie ne comporte-t-elle pas une exposition systématique, car il abuse de la permission que nous avons tous de nous contredire et ne vaut-elle d'être regardée que parce qu'elle est le lien historique entre la pensée italienne et celle de Descartes. Il est vrai que celle de Descartes, sa valeur esthétique mise à part, ne comporte guère qu'un intérêt du même genre. Tout est passage et transition.

Les 2000 pages in-folio de Mersenne — en latin — n'avaient sans doute pas eu beaucoup de lecteurs, surtout dans la jeunesse élégante où les libertins avaient recruté de si nombreux adhérents, et c'est pourquoi il avait donné à son *Impiété* de plus modestes proportions et l'avait écrite en français, en un français aussi agréable qu'il lui était possible. Mais les *Lettres* de Balzac qui parurent presque en même temps (1624), gagnèrent définitivement la cause du français et de l'exposition littéraire, en prouvant qu'il y avait depuis la multiplication des collèges, soit de l'Université, soit des Jésuites, un

1. Cependant on trouve chez Mersenne cette idée qui sera reprise par Descartes : que les lois naturelles résultant de l'essence des choses et exprimant les volontés éternelles de Dieu, trouvent leur application dans la constitution de la société Ecclésiastique comme dans la constitution de la société civile, et que l'esprit de l'homme peut passer par déduction du droit naturel au droit canon et au droit civil parce que les lois de l'Église ne sont pas moins naturelles que les lois de la vie sociale. Dieu, dit-il, dans l'*Impiété des déistes et libertins*, empreint en l'âme l'instinct moral, et les lois naturelles ont été gravées par lui dans les esprits : « Vous me direz peut-être que vous demeurez d'accord avec nous touchant les lois qne Dieu nous a prescrites en nous donnant l'âme, la raison, l'esprit et la nature, lesquelles nous appelons lois naturelles, et que ce sont celles-là que vous suivez; mais qu'il y en a d'autres que que vous ne sauriez approuver, telles que sont celles que l'Écriture sainte nous propose ou que fait l'Eglise. A quoi je réponds que toutes les lois divines et ecclésiastiques ne sont rien que conclusions de celles que nous avons rapportées, et maintiens que Dieu les a pu très légitimement instituer. Si nous regardons les lois qui concernent son honneur (les lois du culte ou commandements de l'Eglise), ô Dieu! qu'elles sont justes, bonnes et raisonnables, puisque nous n'avons rien qui n'appartienne à ce souverain être : c'est pourquoi nous ne nous pouvons plaindre, quelque loi qu'il nous impose » (vol. I, p. 509 et suivantes). C'est en réalité l'idée que la rationalisation de la foi est possible, que les dogmes sont vrais parce qu'ils sont intelligibles, que par conséquent la révélation peut satisfaire aux exigences de la philosophie. On la retrouvera dans le *Discours de la Méthode*.

public pour des idées sérieuses présentées sous une forme « laïque[1] » et assaisonnées d'éloquence.

Aussi vit-on, dès 1626, le thème du père Garasse, l'initiateur du genre, ne l'oublions pas, repris par un jeune gentilhomme gascon, M. de Silhon, qui avait mis une préface adressée à Richelieu aux *Lettres* de Balzac[2]. « *Les deux Vérités de Silhon, l'une de Dieu et de sa Providence, l'autre de l'Immortalité de l'âme*[3] », tel est le titre de cet ouvrage relativement court et de facile lecture, beaucoup moins remarquable, il est vrai, que celui que l'auteur devait écrire sur l'*Immortalité de l'âme* huit ans plus tard, mais original en cela qu'il n'était plus, selon la manière de Mersenne (bientôt suivie par La Mothe le Vayer), une espèce de sac où l'on jetait pêle-mêle tout ce que les anciens et les modernes pouvaient fournir qui eût trait à la question, mais un ensemble de propositions clairement ordonnées, et appuyées d'arguments accessibles à tous, marchant vers la conclusion par des voies dialectiques et oratoires, bref un livre de raison vivante et humaine[4].

Le but était de ramener les incrédules. dont on supposait la volonté aussi égarée que l'entendement était obscurci, à la morale et à la religion, considérées toujours comme identiques. Tout le livre aboutissait à montrer que les théories nouvelles faisaient de leurs sectateurs des monstres d'immoralité comparables à Néron et à Caligula, et le dernier chapitre discutait longuement contre Vanini une question qui était le dernier terme de l'impiété, à savoir si « la paillardise » est un péché. Pour la théologie morale fondée sur l'opposition entre les sens et la raison, entre la concupiscence charnelle et la pureté de l'esprit ou de l'intelligence, le type et l'extrême limite du péché était la luxure : le livre qui combattait les libertins ne pouvait mieux finir qu'en maintenant contre eux avec force ce

1. Laïque c'est-à-dire non scolastique, mais encore non ecclésiastique; toute la littérature inspirée par Richelieu a ce caractère et on le retrouve même dans les Églises bâties sous Louis XIII. St-Louis et St-Paul avec ses boiseries sculptées est comme une suite de salons.

2. A la 6e édition où les *Lettres* étaient pour la première fois avouées de leur auteur.

3. Rapprocher ce titre des *Trois vérités* de Charron.

4. Dans ses *Lettres* (1639) de Silhon annonce le projet d'un ouvrage d'apologétique de la doctrine chrétienne : « Je ne prendrai pas cette doctrine à la mode de l'école et avec les épines dont elle est hérissée. Je lui donnerai de la clarté tout autant que je pourrai pour la faire intelligible, et des ornements et de la douceur pour la rendre délectable ». Ainsi s'efforcera de faire lord Herbert de Charbury en 1624; nous parlerons de lui plus loin comme du promoteur de la religion naturelle.

principe de la morale chrétienne, objet constant des préoccupations des confesseurs. C'est dans cette vue que le corps de l'ouvrage établissait que nous sommes une âme et que cette âme est immortelle, que par conséquent nous serons punis pour nos fautes contre l'esprit divin qui est en nous. L'immortalité et le dogme de la Providence apparaissaient dans leur liaison plus clairement que dans les ouvrages antérieurs. Je ne puis prouver l'immortalité de l'âme, disait de Silhon, qu'après avoir commencé par établir l'existence de Dieu, roi et père des hommes, législateur et juge de nos actions : si je réussis dans cette première démonstration, je suis assuré d'avoir gain de cause dans la seconde. L'existence d'un esprit pur, absolument dépourvu de matière, était la garantie suprême de la réalité d'un monde d'esprits, anges et âmes, ou séparés ou séparables de tout corps, et la pièce maîtresse de ce monde.

Quand donc de Silhon rudoyait les Platoniciens pour avoir versé je ne sais quelle quintessence mystique dans la langue de la piété, il ne renonçait pas pour cela à faire état des doctrines platoniciennes pour restaurer les dogmes essentiels de la religion. Ce n'était pas à la théologie scolastique qu'il pouvait demander des armes pour combattre les libertins; Aristote accepte la finalité sans la Providence et fait de l'âme la forme du corps. Dans ce groupe littéraire on se rencontrait avec Balzac pour traiter Aristote avec une certaine désinvolture et la scolastique était frappée de discrédit : « Cependant, dit Balzac dans *le Prince*, on laisse crier la vieille théologie dans les Écoles et dans les chaires des prédicateurs où elle n'est écoutée que des enfants et des femmes ». Et dans le *Socrate Chrétien* (disc. V) « Bon Dieu! qu'Aristote et sa dialectique ont gâté de têtes! » C'est la philosophie de Platon, c'est la théorie de la Providence et des âmes séparées exposée au X[e] livre des Lois, reflétée par Cicéron, Lactance et saint Augustin, qui défrayait l'argumentation des *Deux Vérités* et qui s'imposait comme la plus conforme à la « lumière naturelle », parce que c'était elle qui était la plus connue dans les rhétoriques des nouveaux collèges et la plus conforme aux traits généraux et populaires de la philosophie chrétienne dont tous les esprits étaient imbus dès l'enfance.

Œuvre de raison vivante et humaine, disions-nous de ce livre. Comme forme, assurément. Au fond, il était plein d'une croyance massive. Les dogmes auxquels l'auteur feignait d'aboutir par des démonstrations en règle étaient son véritable point de départ, une

perpétuelle pétition de principe altérait ses prétendues preuves. Il commençait par combattre le Pyrrhonisme et affirmait la validité de la raison : l'homme est capable de connaître la vérité. Pourquoi? Parce que s'il niait la possibilité de saisir le vrai, il révoquerait en doute l'existence de Dieu. Il manquerait ainsi au plus sacré des devoirs, il se rendrait « criminel de lèse-majesté divine ». Il ravirait à Dieu « l'estime, l'amour et l'honneur qu'on lui doit ». Plusieurs des arguments contre le Pyrrhonisme impliquent ainsi la croyance en l'origine divine des choses : si nous devons penser que les maximes que nous révèle la lumière naturelle sont infaillibles, et que le penchant qui nous pousse à nous fier au témoignage de nos facultés est un guide sûr, c'est donc que la nature est ordonnée par une puissance bienfaisante et que les diverses parties de notre être sont ajustées entre elles et avec l'univers par un très habile et très sage ouvrier. La croyance au divin enveloppe, pénètre et, si cela peut se dire, préjuge toute cette philosophie.

Elle se résumait en deux propositions essentielles conduisant à une conclusion morale.

« Il y a Dieu. » Les preuves invoquées, quelle qu'en soit la forme, reposent presque toutes sur l'impossibilité d'une régression à l'infini pour l'explication de la réalité actuelle et la nécessité d'un pouvoir unique, non pas immanent, mais transcendant qui exerce sur le monde une autorité sans limite. On ne conçoit pas plus, à cette époque, la régression et l'entrelacement réciproque sans fin des effets et des causes que l'action réciproque des pouvoirs dans une démocratie, on veut un seul commencement et un seul pouvoir dans chaque ensemble d'existences et d'actions. Dieu est un ouvrier et un maître, un fabricateur et un administrateur, un Roi en un mot, pour de Silhon comme pour l'auteur du *Politique* et des *Lois*[1]. La ferveur religieuse et la ferveur royaliste se fondent en un seul sentiment : une seule image sert aux philosophes et aux dévots à se représenter l'autorité dans le monde et dans l'État : la métaphysique et la religion sont providentialistes et monarchiques avec une égale prosternation. « Les cieux ne sont pas d'eux-mêmes, mais sont

1. Pour Socrate, puis pour Platon, l'image favorite destinée à la représentation de Dieu est le Roi du monde des idées, qui impose l'ordre, l'unité, la justice aux idées ou essences, sans lois, du moins sans ordres coactifs ou inhibitoires : Dieu est encore le pasteur du troupeau, le pasteur vigilant νόμευς καὶ τρόφος, le bon pasteur.

l'ouvrage de quelque sage et puissante intelligence qui les manie à son gré et s'en sert à telle fin qu'il lui plaît[1]. » Cette fin, c'est la vie des plantes et des animaux et le service de l'homme, « monarque de ce monde visible ». A son tour, notre âme n'est pas d'elle-même; elle a pour principe une Intelligence. Les anges enfin ne se sont pas davantage donné l'être et le tiennent d'un pouvoir « intelligent », c'est-à-dire d'une Raison infinie. Et Dieu doit conserver tout ce qu'il a fait avec la sollicitude qu'il a mise dans la création des choses : entre un moment et un autre moment d'une créature quelconque s'ouvre incessamment un abîme de néant que Dieu comble incessamment par le seul fait qu'il pense les moments successifs de ces existences[2]. C'est donc lui qui conserve nécessairement les anges, les âmes, les éléments matériels et spirituels et c'est, on va le voir, ce qui assure aux âmes, que Dieu n'a pas de raison pour détruire, la même continuité de durée que celle dont sont investis et les anges et les éléments de l'univers. L'immortalité repose sur l'intervention et le concours continus de Dieu.

Il y a des âmes. D'abord des anges, « intelligences plus excellentes que l'humaine, pures de tout mélange corporel et de la contagion de la masse » (matière). « Après que nous aurons achevé la course de cette vie et pris port dans l'immortalité, nous contemplerons à plaisir l'état de ces natures et les riches conditions dont elles sont ornées. » Ce qui prouve leur existence, ce sont les oracles de l'antiquité, les opérations magiques, le pouvoir des sorciers, maint passage de l'Ecriture[3]. Il y a de bons et de mauvais démons : les faits de possession sont quelquefois simulés; « mais qu'un paysan et un idiot parle diverses langues, qu'il réponde pertinemment aux interrogations qu'on lui fait des choses qui ne sont point de sa connaissance, qu'il sache dire l'état et la religion des assistants, découvrir leurs pensées, leurs inclinations, leurs péchés : qu'une fille fluette

1. Disc. IV^e, p. 80.
2. Disc. IX^e, p. 233.
3. « En l'épître aux Romains, chap. III les anges sont nombrés entre les créatures : Je suis assuré, dit St-Paul, que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni la force, ni la hauteur, profondeur, ni aucune autre créature ne nous pourra séparer de la charité du Christ. » Discours VII^e, p. 196. Les anges au temps de Louis XIII, partout représentés par les arts, étaient l'objet fréquent de prédications où les précisions ne manquaient pas. Voir le livre du P. Caussin, jésuite, intitulé *La Cour Sainte* (1627). Le P. Caussin voit et décrit la cour céleste à laquelle il veut que la cour du Louvre ressemble pour la sainteté. C'est une reprise sous une autre forme du rêve platonicien de l'assimilation des sages-rois au chœur des Essences éternelles.

et délicate rompe l'effort de trois ou quatre hommes robustes, qu'elle les entraîne et enlève parfois, ce sont des signes trop évidents d'une autre vertu et puissance que l'humaine [1]. » Les anges et les démons engendrent, soit en se mêlant comme le dit la Bible aux filles des hommes (cela cependant est incertain), soit en transportant rapidement la semence des hommes dans les organes féminins; ils s'affublent de divers corps, — suivant les preuves tirées de la Bible — corps d'hommes ou corps d'animaux, corps vivants ou privés de vie, vapeurs ou matière lumineuse. Mais s'il y a « des substances agissantes et vivantes séparées du corps et pures de son mélange, il est aussi visible qu'il y a des formes purement organiques et noyées dans la masse dont l'opération est bornée par des objets purement corporels et qui ne se piquent que de ce qui est plaisant ou désagréable aux sens. Il fallait, selon l'ordre de l'univers, qu'il y eût un milieu pour assembler ces deux extrémités et une essence qui partageât les conditions de l'une et de l'autre pour en être le lien. Cette essence est l'homme, comme dit le concile de Latran, qui, selon la substance de l'âme et selon les facultés supérieures, est semblable aux anges, selon le corps et selon les opérations basses de l'âme, est semblable aux bêtes, selon toutes ensemble, on peut à bon droit l'appeler, comme les Platoniciens, l'horizon de l'univers et l'abrégé de ses perfections » [2].

Cette âme, bien qu'unie à un corps, ne perd pas sa nature. Elle converse avec les anges « tant bons que mauvais, leur demandant secours, conseil et assistance [3] », tandis qu'elle n'a aucune communication avec les bêtes. Sa capacité à connaître n'est pas plus limitée que celle des anges. « Aristote *aussi* a reconnu que cette grande capacité à comprendre toute sorte de vérité qui est *ès intelligences* qu'il appelle », (comme il appelle les âmes), « procède de ce que ce sont des formes simples élevées au-dessus de la matière et indépendantes d'icelle ». De plus « les plus belles opérations de nos âmes visent à des objets purement spirituels qui sont hors de l'appartenance des sens et dont le corps ni les organes ne retirent aucun avantage ni déplaisir : comment donc voulons-nous qu'ils y contribuent et que les âmes n'en soient pas le seul principe? » L'entendement repousse les objets que l'imagination lui peint

1. Disc. VII^{e}, p. 192.
2. P. 289.
3. P. 290.

comme désirables et poursuit la beauté spirituelle « à travers les souffrances et incommodités du corps. Serait-ce donc pas un aveuglement insupportable de dire que les organes et les sens contribuent à ces riches et divines opérations de l'âme? Donc elle en a en soi le principe ». Ne voit-on pas l'âme des mourants, dans l'instant où le corps se dissout, jeter les plus vives lueurs? De cette contradiction et répugnance de la raison et des sens naissent les précieux fruits des vertus, dont notre religion nous fournit des exemples admirables. » Remarquons, d'ailleurs, qu'il n'est pas impossible à l'âme de connaître la matière, dès qu'elle réussit à en dégager les formes qui sont de sa nature. L'abstraction n'est pas autre chose. Enfin n'oublions pas que par l'extase, Dieu permet aux âmes, exceptionellement, d'étendre leurs vues et leurs lumières jusque dans le monde intelligible sans que les sens y soient pour rien, qu'il y a eu là des « expériences » absolument décisives. Le désir inné de la béatitude qui agite toutes les âmes est une preuve qu'elle sont faites pour la comtemplation de la vérité et que cette opération « intellectuelle » est leur fonction propre. Dieu n'aurait pas mis en une nature si excellente que l'âme humaine ce désir de béatitude sans qu'il y eût de quoi l'assouvir.

Et maintenant que nous savons qu'il y a un Dieu et qu'il y a des âmes humaines, rapprochons ces deux vérités. Les bêtes peuvent avoir aussi des âmes, mais ce principe atteint chez elles sa fin en dirigeant les organes : l'âme de l'homme, indépendante des organes, a une tout autre destinée : si Dieu ne la lui réservait pas, il serait pour notre espèce d'une dureté incompatible avec sa perfection[1]. Les animaux sont bien plus heureux que nous, ils n'ont pas l'appréhension de la mort, ils sont pourvus de tout le nécessaire par les prévisions de la nature, ils forment des sociétés parfaites où la guerre est inconnue. L'amour a pour elles des fleurs sans épines. Elles ne sont douées ni d'une liberté qui est la source d'angoisses et de remords ni d'une prévoyance d'où sortent mille soucis. A l'homme tout est douleur : le travail pour la nourriture, la guerre, la médecine même, le devoir, l'amour ; la société humaine n'a pu se former qu'en imposant à ses membres le renoncement à la liberté et à l'égalité, la servitude et la misère... Donc, ôtons l'immortalité : Dieu nous apparaît

1. Argument emprunté au livre sur l'immortalité du P. Richeome. De Silhon marche évidemment sur les traces de ce Père, mais il fait une place plus large aux arguments rationnels.

comme dépourvu à la fois de toute sagesse et de toute justice. Il aurait fait les merveilles du monde pour placer au centre une créature aussi misérable! Il aurait disposé toute la terre avec tant d'ordre et de beauté « afin que l'homme y traînât une vie si courte et si pleine de maux » sans compensation ultérieure! Cela n'est pas possible. Le roi des cieux ne s'est pas conduit en maître imprévoyant et impitoyable. Il a voulu que l'homme comme toutes les créatures arrivât à la perfection dont il est capable[1].

En somme c'est la bonté de Dieu comme Providence et maître du monde des âmes qui est pour de Silhon l'un des deux grands arguments en faveur de l'immortalité de notre âme. Il n'oublie pas les rigueurs dont ce même Dieu menace les pécheurs comme juge. Il maintient les peines éternelles, suites inévitables selon lui de la liberté et de la responsabilité. Mais sa philosophie, imprégnée comme la littérature, l'architecture et la peinture de ce temps d'esprit antique[2], n'est que peu ou point préoccupée du péché originel et tend à pallier le pessimisme chrétien[3].

Mettons enfin à part comme très utile à notre dessein général le second argument, que l'on pourrait appeler l'argument de la création continuée. « La raison donc fondamentale pour laquelle l'âme humaine est immortelle, est, d'autant que comme Dieu lui a donné de sa pure libéralité l'estre, il le lui veut aussi conserver éternellement. Cette raison est de soi si acceptable et ravit avec tant de clarté les entendements de tous que les plus sauvages et idiots sont contraints d'y acquiescer, pourvu qu'on leur démontre que cela est. Car Dieu ayant un être infini et nécessaire, qui ne peut recevoir accroissement ou diminution de pouvoir, il ne lui est pas plus malaisé de conserver quelque chose cent ans, mille ans, voire selon toute l'étendue de sa durée, qui est éternelle, que de la tirer du néant à l'être qu'elle jouit. La conservation n'étant autre chose qu'une création continuée, comme il a été dit au traité précédent : et c'est une chose évidente que la même cause pourvue de tous points de la

1. P. 308.
2. P. 356. De Silhon fait penser tantôt à Rousseau, tantôt à Jouffroy.
3. Qu'on se rappelle la transformation de Paris de 1610 à 1639, l'architecture laïque, symétrique, somptueuse et froide, imitée de l'antique, qui fournit des plans aux palais, aux places, même aux églises, le goût universel de régularité et de grandeur qui se manifeste dans la distribution des intérieurs, dans le mobilier, comme dans les pièces de théâtre et les romans. (Églises : Saint-Paul, Saint-Gervais, Saint-Eustache, l'Oratoire, la Visitation, le Val-de-Grâce, la Sorbonne.) Voir Lemonnier : *L'art sous Richelieu.*

même vertu et force d'agir, et hors de tout empêchement, est capable de produire toujours le même effet : voire toutes choses persévèrent tellement en leur être, par le concours conservatif de Dieu qu'elles ne pourraient en décheoir que par la soustraction d'icelui : et jaçoit qu'il reçoive plusieurs causes compagnes de sa vertu en la production de divers effets..., si est-ce qu'il ne lui coûte pas plus de suppléer le défaut de la cause seconde, qu'il lui a coûté de lui communiquer la vertu de produire et de conserver [1]. »

Un Dieu pur esprit, âme qui crée des âmes, laisse les unes sans corps, unit les autres à des corps plus ou moins pesants, gouverne toutes avec sollicitude [2] comme le bon pasteur gouverne son troupeau, nourrit de vérité celles qui sont tombées dans des corps jusqu'à ce qu'elles se délivrent, si elles le veulent, de leurs enveloppes mortelles et se rendent capables de contempler la vérité absolue, mais les livre à d'affreux supplices, si elles se laissent vaincre par les séductions du corps, sans cependant les détruire, puisqu'il était naturel que, leur ayant communiqué sa nature divine, il les douât d'immortalité, cela, c'est bien la pensée de Platon continuateur de Socrate, pensée exprimée dans le *Phédon* et le *Phèdre*, dans la *République* et le *Gorgias*, dans le *Timée*, dans les *Lois*. Que cette pensée sous cette nouvelle forme ait été reconstituée soit par un emprunt direct aux traductions alors disponibles, soit par une infiltration à

1. *Seconde vérité*, Disc. I, p. 299. Rapprocher de Platon, *Timée* 41 a.

2. ἐπιμελεία. Voir dans notre étude sur *les Origines de la Technologie* la naissance du spiritualisme et du finalisme providentiel chez Socrate : ce dogme de la Providence est développé abondamment dans les *Lois* X, 899-903. Voici l'un de ces passages : « Ne faisons pas cette injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels, et tandis que ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent davantage à finir et à perfectionner toutes les parties de leurs ouvrages, soit grandes, soit petites, ne disons pas que Dieu, qui est très sage, qui veut et peut prendre soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il lui est plus aisé de pourvoir, comme pourrait faire un ouvrier indolent ou lâche rebuté par le travail, et ne donne son attention qu'aux grandes. N'adoptons jamais, étranger, de pareils sentiments sur les dieux : de telles pensées ne sont pas moins criminelles que contraires à la vérité ». *Lois* X, 902. e. Cette théorie de Dieu-Providence n'est pas parvenue à de Silhon exclusivement par les *Lois* puisqu'elle figurait dans l'enseignement religieux ; mais il est probable que les vues platoniciennes se sont ajoutées aux solutions théologiques, soit par la lecture que l'auteur aurait faite des *Lois*, soit par son commerce scolaire avec le grand classique latin, Cicéron. Cf. *De legibus* : liv. I, § 2. Sunt enim philosophi et fuerunt qui omnino nullam habere censerent humanarum rerum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quæ potest esse pietas? Quæ sanctitas? Quæ religio? Quibus sublatis, perturbatio vitæ sequitur et magna confusio. Atque haud scio an, pietate adversus Deos sublata, fides etiam, et societas humani generis et una excellentissima virtus, justitia, tollatur. Lactance fournissait aussi aux Jésuites des versions latines édifiantes.

travers les Pères imprégnés de Platonisme et la scolastique, ou qu'elle résulte des nécessités de l'enseignement (qui synthétise et clarifie tout ce qu'il touche) dans les nouveaux collèges congréganistes [1], ou qu'elle se dégage en quelque sorte spontanément, dans un moment de ferveur monarchique et religieuse, d'une conscience sociale passionnée pour l'unité qui explique le monde par elle-même et fait le ciel à son image, pressée qu'elle est par l'étreinte du naturalisme grandissant, on va voir qu'elle est devenue le centre du

1. C'est parce que le platonisme était très proche du christianisme qu'il était nécessaire aux théologiens, au moment où ils renfraient dans la tradition scolastique originelle, de distinguer leur doctrine de celle de leur grand initiateur payen : il fallait marquer les différences : major è propinquo discrepantia. C'est cet effort que montrerait l'étude des premiers livres classiques où l'influence platonicienne est combattue. On sait que jusqu'au XVI[e] siècle l'enseignement se donnait sous forme de commentaires : les Conimbres, qui sont des commentaires, sont des dernières années du XVI[e] siècle et furent souvent réédités dans le premier tiers du XVII[e]. En 1609 parut la *Somme* philosophique du Feuillant Eustache de Saint-Paul qui reprenait l'ordre systématique de saint Thomas. Ce fut le manuel de prédilection des écoliers de philosophie contemporains de Descartes. D'après ce manuel (comme d'après tout l'enseignement scolastique) la connaissance se fait par l'appréhension des *Espèces* ou *universaux*. L'introduction d'une idée nouvelle dans l'esprit exige l'acquisition d'une espèce nouvelle. Par exemple on se demande si les âmes une fois séparées des corps acquerront de nouvelles idées ou de nouvelles espèces et l'on répond affirmativement, puisque ces âmes auront à connaître dans le royaume céleste les anges dont à peine elles ont su l'existence ici-bas. Maintenant que sont les universaux? *Universalia non sunt ideæ Platonicæ*. Soit; mais encore? Universalia non sunt conceptus animi, voces aut externæ rerum denominationes. Que sont-ils donc? Universalia sunt naturae reales seu vera entia multis communia a quibus non re ipsa sed ratione distinguuntur. Ce n'était pas la peine de condamner Platon solennellement pour aboutir à ce gâchis très platonicien. La fusion du platonisme et de l'aristotélisme s'opérait ainsi peu à peu et les deux éléments étaient mélangés par doses diverses. Voir le *Feuillant*, vol. I, p. 12-43. Le même ouvrage, vol. II, p. 411, montre le travail de différenciation s'opérant dans l'union même; nous trouvons les aphorismes qui suivent, empruntés au *Feuillant*, partout répétés dans les années que nous traversons. « L'âme rationnelle n'est pas procréée par la vertu de la semence, comme, entre autres, le pense Tertullien. Les âmes reçoivent l'être de Dieu par une création spéciale. Les âmes rationnelles n'ont pas été toutes ensemble et d'un coup produites avant les corps comme la plupart des anciens et parmi eux Origène l'ont pensé (c'est la doctrine du *Timée*). Et il ne faut pas que les Platoniciens et après eux certains hérétiques s'imaginent que les âmes sont jetées dans des corps par punition de crimes commis antérieurement : il s'ensuivrait en effet que l'union de l'âme avec le corps est un mal et une peine, alors qu'on sait que c'est un bien de la nature, car cette union tend à former le tout de l'homme. L'âme rationnelle est mise dans le corps et unie à lui par Dieu au moment où la matière est munie des organes et des agencements requis pour recevoir cette forme, ce qui arrive chez les garçons environ quarante jours, chez les filles environ quatre-vingt jours après la conception. » On distinguait encore le platonisme et la théologie en soutenant soit que les animaux n'ont pas d'âmes, soit que leurs âmes ne sont pas immortelles. Pour Platon les animaux ont des âmes immortelles comme les nôtres. — Ces distinctions seront présentes à l'esprit de Descartes.

mouvement de restauration spiritualiste dans le groupe que nous étudions et qu'elle a formé avec un apport venu de la scolastique, la doctrine des *Méditations*. Nos lecteurs qui connaissent Descartes ont aperçu cette doctrine au terme de toutes les publications que nous avons analysées parce qu'elles la préparent.

A. Espinas.

LES MATHÉMATIQUES ET LA LOGIQUE

I. — La Définition du Nombre.

Depuis mon dernier travail sur les rapports des Mathématiques et de la Logique plusieurs articles ont été publiés sur cette question. Nous avons d'abord les articles de M. Pieri et de M. Couturat dans le numéro de mars de la *Revue de Métaphysique*, et qui ont directement pour but de répondre à mes critiques.

Il y a ensuite un important écrit de M. Russell « On some Difficulties in the Theory of Transfinite Numbers and Order Types » dans les *Proceedings of the London Mathematical Society*, 7 mars 1906. Enfin j'ai reçu une lettre de M. Zermelo.

Je voudrais répondre aux objections de MM. Couturat et Pieri et examiner si les nouvelles études de M. Russell ne vont pas nous amener à changer la position de la question. Je m'occuperai d'abord de l'article de M. Couturat, mais on m'excusera de ne pas m'arrêter longtemps sur la première partie de cet article et en particulier sur ce qui concerne les définitions des nombres entiers. J'ai en effet trop de choses à dire au sujet du point essentiel du débat pour m'attarder à des questions qui me semblent moins importantes.

Je persiste à penser que M. Couturat définit le clair par l'obscur et qu'on ne peut poser x et y sans penser *deux*; mais il y a peut-être des lecteurs qui veulent bien suivre cette discussion avec intérêt et je ne veux pas leur infliger le fastidieux spectacle d'une interminable guerre de guérillas. J'accorderai donc à M. Couturat sans discussion :

1° Que *toujours faux*, ce n'est pas la même chose que *jamais vrai.*

2° Qu'avant les travaux de M. Burali-Forti, il était permis de douter que un fût un nombre, du moins ordinal.

3° Que l'idée d'unité n'implique pas le nombre un.

Et je passerai tout de suite aux deux questions les plus impor-

tantes à mon sens; les règles de la Logistique ont-elles fait leurs preuves de fécondité et d'infaillibilité? Est-il vrai qu'elles permettent de démontrer le principe d'induction complète sans aucun appel à l'intuition?

II. — L'Infaillibilité de la Logistique.

En ce qui concerne la fécondité, il semble que M. Couturat se fasse de naïves illusions. La Logistique, d'après lui, prête à l'invention « des échasses et des ailes » et à la page suivante : « *Il y a dix ans* que M. Peano a publié la première édition de son *Formulaire*. »

Comment, voilà dix ans que vous avez des ailes, et vous n'avez pas encore volé!

J'ai la plus grande estime pour M. Peano, qui a fait de très jolies choses (par exemple sa courbe qui remplit toute une aire); mais enfin il n'est allé ni plus loin, ni plus haut, ni plus vite que la plupart des mathématiciens aptères, et il aurait pu faire tout aussi bien avec ses jambes.

Je ne vois au contraire dans la logistique que des entraves pour l'inventeur; elle ne nous fait pas gagner en concision, loin de là, et s'il faut 27 équations pour établir que 1 est un nombre, combien en faudra-t-il pour démontrer un vrai théorème. Si nous distinguons, avec M. Whitehead, l'individu x, la classe dont le seul membre est x et qui s'appellera ιx, puis la classe dont le seul membre est la classe dont le seul membre est x et qui s'appellera $\iota\iota x$, croit-on que ces distinctions, si utiles qu'elles soient, vont beaucoup alléger notre allure?

La Logistique nous force à dire tout ce qu'on sous-entend d'ordinaire; elle nous force à avancer pas à pas; c'est peut-être plus sûr, mais ce n'est pas plus rapide.

Ce ne sont pas des ailes que vous nous donnez, ce sont des lisières, Et alors nous avons le droit d'exiger que ces lisières nous empêchent de tomber. Ce sera leur seule excuse. Quand une valeur ne rapporte pas de gros intérêts, il faut au moins que ce soit un placement de père de famille.

Doit-on suivre vos règles aveuglément? Oui, sans quoi ce serait l'intuition seule qui nous permettrait de discerner entre elles; mais alors il faut qu'elles soient infaillibles; ce n'est que dans une autorité infaillible qu'on peut avoir une confiance aveugle. C'est donc

une nécessité pour vous. Vous serez infaillibles ou vous ne serez pas.

Vous n'avez pas le droit de nous dire : « Nous nous trompons. c'est vrai, mais vous vous trompez aussi ». Nous tromper, pour nous, c'est un malheur, un très grand malheur, pour vous c'est la mort.

Ne dites pas non plus : est-ce que l'infaillibilité de l'arithmétique empêche les erreurs d'addition; les règles du calcul sont infaillibles, et pourtant on voit se tromper *ceux qui n'appliquent pas ces règles*; mais en revisant leur calcul, on verra tout de suite à quel moment ils s'en sont écartés. Ici ce n'est pas cela du tout; les logisticiens *ont appliqué* leurs règles, et ils sont tombés dans la contradiction; et cela est si vrai qu'ils s'apprêtent à changer ces règles et à « sacrifier la notion de classe ». Pourquoi les changer si elles étaient infaillibles?

« Nous ne sommes pas obligés, dites-vous, de résoudre *hic et nunc* tous les problèmes possibles. » Oh, nous ne vous en demandons pas tant; si en face d'un problème, vous ne donniez *aucune* solution, nous n'aurions rien à dire; mais au contraire vous nous en donnez *deux* et qui sont contradictoires et dont par conséquent une au moins est fausse, et c'est cela qui est une faillite.

M. Russell cherche à concilier ces contradictions, ce qu'on ne peut faire, d'après lui « qu'en restreignant ou même en sacrifiant la notion de classe. » Et M. Couturat, escomptant le succès de cette tentative, ajoute : « Si les logisticiens réussissent là où les autres ont échoué, M. Poincaré voudra bien se rappeler cette phrase, et faire honneur de la solution à la Logistique. »

Mais non : La Logistique existe, elle a son code qui a déjà eu quatre éditions; ou plutôt c'est ce code qui est la Logistique elle-même. M. Russell s'apprête-t-il à montrer que l'un au moins des deux raisonnements contradictoires a transgressé ce code? Pas le moins du monde, il s'apprête à changer ces lois, et à en abroger un certain nombre. S'il réussit, j'en ferai honneur à l'intuition de M. Russell et non à la Logistique péanienne qu'il aura détruite.

III. — La Liberté de la Contradiction.

J'avais opposé dans l'article cité deux objections principales à la définition du nombre entier adoptée par les logisticiens. La première de ces objections a été discutée par M. Couturat aux pages

231 à 241 et par M. Pieri aux pages 194 à 203. Nous allons comparer et examiner les manières de voir de MM. Couturat et Pieri.

Que signifie en mathématiques le mot *exister*; il signifie, avais-je dit, être exempt de contradiction. C'est ce que M. Couturat conteste; « L'existence logique, dit-il, est tout autre chose que l'absence de contradiction. Elle consiste dans le fait qu'une classe n'est pas vide; dire : Il existe des *a*, c'est, par définition, affirmer que la classe *a* n'est pas nulle ». Et sans doute, affirmer que la classe *a* n'est pas nulle, c'est par définition, affirmer qu'il existe des *a*. Mais l'une des deux affirmations est aussi dénuée de sens que l'autre, si elles ne signifient pas toutes deux, ou bien qu'on peut voir ou toucher des *a*, ce qui est le sens que leur donnent les physiciens ou les naturalistes, ou bien qu'on peut concevoir un *a* sans être entraîné à des contradictions, ce qui est le sens que leur donnent les logiciens et les mathématiciens.

Pour M. Couturat ce n'est pas la non-contradiction qui prouve l'existence, c'est l'existence qui prouve la non-contradiction. Pour établir l'existence d'une classe, il faut donc établir, par un *exemple*, qu'il y a un individu appartenant à cette classe : « Mais, dira-t-on, comment démontre-t-on l'existence de cet individu? Ne faut-il pas que cette existence soit établie, pour qu'on puisse en déduire l'existence de la classe dont il fait partie? — Eh bien, non; si paradoxale que paraisse cette assertion, on ne démontre jamais l'existence d'un individu. Les individus, par cela seul qu'ils sont des individus, sont toujours considérés comme existants. On n'a jamais à exprimer qu'un individu existe, absolument parlant, mais seulement qu'il existe dans une classe. » M. Couturat trouve sa propre assertion paradoxale, il ne sera certainement pas le seul. Elle doit pourtant avoir un sens; il veut dire sans doute que l'existence d'un individu, seul au monde, et dont on n'affirme rien, ne peut entraîner de contradiction; tant qu'il sera tout seul, il est évident qu'il ne pourra gêner personne. Eh bien soit, nous admettrons l'existence de l'individu, « absolument parlant », mais de celle-là nous n'avons que faire; il vous restera à démontrer l'existence de l'individu « dans une classe » et pour cela il vous faudra toujours prouver que l'affirmation : tel individu appartient à telle classe, n'est contradictoire ni en elle-même, ni avec les autres postulats adoptés.

M. Pieri n'est pas tombé dans la même erreur. Il veut aussi qu'on cherche à démontrer l'existence par l'exemple; mais il se rend

mieux compte des conditions d'une pareille démonstration : « Si A, B, C sont des propositions appartenant à un même système déductif Γ, on pourra dire qu'on a démontré leur compatibilité, si dans quelque domaine Δ, on peut trouver une *interprétation* des idées primitives de Γ, qui manifestent *toutes* les propriétés énoncées par les propositions A, B, C, pourvu qu'un tel domaine Δ ne comprenne aucune de ses propositions parmi ses prémisses et que la consistance de ses principes soit déjà *établie* ou *accordée a priori.* » C'est parfaitement correct, et je n'aurais rien à y changer; plus loin M. Pieri est plus net encore : « Cette seconde condition entraîne l'impossibilité d'établir déductivement (au moyen du critère indiqué) la consistance des prémisses logiques nécessaires au discours. » « Il ne sera jamais possible de prouver déductivement la vérité ou la consistance de tout le système des prémisses logiques. »

Ainsi la compatibilité des postulats fondamentaux de la Logique est elle-même un postulat qu'il faut admettre et qu'il est impossible de démontrer déductivement. Nous ne pouvons donc affirmer cette compatibilité que par un jugement synthétique *a priori.* Mais revenons à M. Couturat :

« C'est donc émettre une exigence arbitraire et abusive que de prétendre qu'une définition n'est valable que si l'on prouve d'abord qu'elle n'est pas contradictoire. » On ne saurait revendiquer en termes plus énergiques et plus fiers la liberté de la contradiction. « En tout cas, l'*onus probandi* incombe à ceux qui croient que ces principes sont contradictoires. » Des postulats sont présumés compatibles jusqu'à preuve du contraire, de même qu'un accusé est présumé innocent.

Inutile d'ajouter que je ne souscris pas à cette revendication. Mais, dites-vous, la démonstration que vous exigez de nous est impossible, et vous ne pouvez nous sommer de « prendre la lune avec les dents ». Pardon, cela est impossible pour vous, mais pas pour nous, qui admettons le principe d'induction comme un jugement synthétique *a priori.* Et cela serait nécessaire pour vous, comme pour nous.

Pour démontrer qu'un système de postulats n'implique pas contradiction, il faut appliquer le principe d'induction complète ; non seulement ce mode de raisonnement n'a rien de « bizarre », mais c'est le seul correct. Il n'est pas « invraisembable » qu'on l'ait jamais employé ; et il n'est pas difficile d'en trouver des « exemples et des

précédents ». J'en ai cité deux dans mon article et qui étaient empruntés à la brochure de M. Hilbert. Il n'est pas le seul à en avoir fait usage et ceux qui ne l'ont pas fait ont eu tort. Ce que j'ai reproché à M. Hilbert, ce n'est pas d'y avoir eu recours (un mathématicien de race comme lui ne pouvait pas ne pas voir qu'il fallait une démonstration et que celle-là était la seule possible), mais d'y avoir eu recours sans y reconnaître le raisonnement par récurrence.

IV

Je suis obligé d'insister sur ce procédé de raisonnement. Et en effet M. Couturat prétend qu'il est fondé non sur l'induction mathématique, mais sur l'induction ordinaire; cela prouve évidemment qu'il n'y a rien compris du tout. C'est certainement ma faute et mon exposé manquait sans doute de clarté; il faut donc que je le recommence et pour plus de simplicité, je vais reprendre le premier raisonnement de Hilbert en insistant sur les détails.

Hilbert pose les trois axiomes suivants, pour définir l'égalité :

$$x = x$$

$$\text{Si } x = y, \text{ et que } y = z,\ x = z.$$

$$\text{Si } x = y,\ \varphi(x) = \varphi(y)$$

et il veut démontrer qu'ils ne sont pas contradictoires, pour cela il démontre que si loin qu'on en pousse les conséquences, on n'obtiendra jamais que des identités. Supposons en effet qu'on en ait déjà tiré un certain nombre d'équations et que ces équations soient toutes des identités; nous appliquons une fois de plus à ces équations l'une des trois règles déduites de ces trois axiomes, je dis que les équations nouvelles ainsi obtenues seront encore toutes des identités.

Pour la première, il est inutile d'insister; appliquons la seconde à deux équations quelconques, préalablement obtenues :

$$X = Y,\ Y = Z$$

Si ces équations sont des identités, comme nous le supposons, elles se réduiront à :

$$X = X,\ X = X$$

et nous n'en pourrons tirer que

$$X = X$$

qui est une nouvelle identité.

Appliquons la 3[e] à une équation préablement obtenue :

$$X = Y$$

si cette équation est une identite, comme nous le supposons, et qu'elle se réduise à

$$X = X$$

nous en déduirons

$$\varphi(X) = \varphi(X)$$

qui est encore une identité

Ainsi d'identités nous ne pourrons déduire que des identités, et de proche en proche, c'est-à-dire par induction mathématique, on voit que, quelque loin que nous poussions la chaîne de nos raisonnements, nous n'obtiendrons jamais que des identités.

L'exemple est peut-être trop simple, mais il suffit pour montrer en quoi consiste ce mode de raisonnement.

Inutile alors d'insister sur les objections de M. Couturat; l'ordre naturel d'une démonstration n'est pas linéaire, mais ramifié; qu'est-ce que cela peut faire; on n'énoncera jamais les théorèmes que les uns après les autres; l'ordre de ces théorèmes ne nous est pas absolument imposé, et nous pouvons le modifier légèrement. Cela n'empêche pas que le raisonnement par récurrence ne soit applicable; je n'ai même pas besoin de dire que nous pouvons choisir l'ordre des théorèmes de façon qu'il s'applique, puisqu'il s'appliquera quel que soit notre choix.

M. Pieri a mieux compris la question ; il fait cependant une objection; « lors même, dit-il, que le principe d'induction serait accepté parmi les axiomes logiques, nous ne saurions décider s'il s'agit d'une série *dénombrable*, c'est-à-dire susceptible de l'application du principe ».

Un raisonnement formé d'une suite *non dénombrable* de propositions et de syllogismes, qu'est-ce que cela peut bien être? Comment se représenter cela? Peut-être pouvons-nous nous contenter d'être assurés que nous ne rencontrerons *jamais* de contradiction; *jamais* signifiant au bout d'un temps fini si long qu'il soit; quand même nous n'aurions plus la même certitude quand il s'agirait d'un temps postérieur à la fin de l'éternité.

V. — La Seconde Objection.

Je réserve pour plus tard les questions traitées par M. Couturat dans son paragraphe IV et qui nécessitent un examen plus approfondi et j'arrive à ma seconde objection que M. Couturat cherche à réfuter dans son § V.

Où, dit-il, M. Poincaré a-t-il vu les logisticiens commettre la faute qu'il leur reproche? Je commence par déclarer qu'en écrivant la phrase incriminée, je ne pensais pas à la confusion commise par M. Russell entre deux énoncés différents du principe d'induction. Cette confusion se trouve dans un article de polémique, mais non dans son ouvrage principal, et je ne voudrais pas en abuser contre lui.

C'est dans l'article de M. Hilbert que j'avais relevé la faute en question; aujourd'hui M. Hilbert est excommunié et M. Couturat ne le regarde plus comme un logisticien; il va donc me demander si j'ai trouvé la même faute chez les logisticiens orthodoxes. Non, je ne l'ai pas vue dans les pages que j'ai lues; je ne sais si je la trouverais dans les 300 pages qu'ils ont écrites et que je n'ai pas envie de lire.

Seulement il faudra bien qu'ils la commettent le jour où ils voudront tirer de la science mathématique une application quelconque. Cette science n'a pas uniquement pour objet de contempler éternellement son propre nombril; elle touche à la nature et un jour ou l'autre elle prendra contact avec elle; ce jour-là, il faudra secouer les définitions purement verbales et ne plus se payer de mots.

Quoi qu'il en soit, je reviens à l'exemple de M. Hilbert; il s'agit toujours du raisonnement par récurrence, et de la question de savoir si un système de postulats n'est pas contradictoire. M. Couturat me dira sans aucun doute qu'alors cela ne le touche pas, mais cela intéressera peut-être ceux qui ne revendiquent pas comme lui la liberté de la contradiction.

Nous voulons établir comme plus haut que nous ne rencontrerons pas de contradiction après un nombre quelconque de raisonnements, aussi grand que l'on veut, pourvu que ce nombre soit fini. Pour cela il faut appliquer le principe d'induction. Devons-nous entendre ici par nombre fini, tout nombre auquel par définition le principe d'induction s'applique. Évidemment non, sans quoi nous serions conduits aux conséquences les plus étranges.

Pour que nous ayons le droit de poser un système de postulats, il faut que nous soyons assurés qu'ils ne sont pas contradictoires. C'est là une vérité qui est admise par *la plupart* des savants, j'aurais écrit *par tous* avant d'avoir lu le dernier article de M. Couturat. Mais que signifie-t-elle? Veut-elle dire : il faut que nous soyons sûrs de ne pas rencontrer de contradiction après un nombre *fini* de propositions, le nombre *fini* étant par définition celui qui jouit de toutes les propriétés de nature récurrente, de telle façon que si une de ces propriétés faisait défaut, si par exemple nous tombions sur une contradiction, nous *conviendrions* de dire que le nombre en question n'est pas fini?

En d'autres termes, voulons-nous dire : Il faut que nous soyons sûrs de ne pas rencontrer de contradiction à la condition de convenir de nous arrêter juste au moment où nous serions sur le point d'en rencontrer une? Il suffit d'énoncer une pareille proposition pour la condamner.

Ainsi non seulement le raisonnement de M. Hilbert suppose le principe d'induction, mais il suppose que ce principe nous est donné, non comme une simple définition, mais comme un jugement synthétique *à priori*.

En résumé :

Une démonstration est nécessaire.

La seule démonstration possible est la démonstration par récurrence.

Elle n'est légitime que si on admet le principe d'induction, et si on le regarde non comme une définition, mais comme un jugement synthétique.

VI

Est-ce la peine de revenir sur les deux dernières pages de M. Couturat? Est-il nécessaire de dire que je n'ai pas donné deux énoncés incompatibles du principe d'induction, que le premier (celui de la page 815, 1[er] article) est seulement moins complet que celui de la page 32 (2[e] article), puisqu'on y parle des nombres entiers, sans les définir? Que le second énoncé n'a nullement le sens grotesque que M. Couturat lui attribue, que je n'ai jamais voulu dire :

$$N = x \ni (0 \,\varepsilon\, s : n \,\varepsilon\, s \,.\, \supset_n .\, n+1 \,\varepsilon\, s : \supset_s .\, x \,\varepsilon\, s)?.$$

Que signifiait alors « un nombre entier est celui qui peut être défini par récurrence? » Cela voulait dire : un nombre entier est celui qui peut être obtenu par additions successives; ou si vous aimez mieux : un nombre entier est celui d'où l'on peut revenir à zéro par soustractions successives. Et alors vous me demandez « combien de soustractions »; je vous répondrai « n'importe combien ». Si nous prenons un nombre infini quelconque, par exemple aleph-zéro, nous ne pourrons revenir à zéro ni par un nombre fini, ni par un nombre infini de soustractions, puisque aleph-zéro moins un est égal à aleph-zéro.

Je ne peux pas écrire cela en péanien, puisque je ne parle pas cette langue avec assez de sûreté, mais je peux le mettre en formules que vous pourrez facilement traduire en péanien.

Un nombre entier est un nombre cardinal; zéro est un nombre entier — tout nombre entier a un suivant qui diffère de lui et qui est aussi un entier — tout nombre entier, zéro excepté, a un précédent qui diffère de lui et qui est un entier.

Il y aurait peut-être avantage à modifier cette définition; mais c'était celle que j'avais en vue quand je disais définir par récurrence; ce qui m'importe c'est qu'elle n'implique pas *analytiquement* le principe d'induction (Voir plus bas § X).

VII. — Les Antinomies Cantoriennes.

Je vais maintenant aborder l'examen de l'important mémoire de M. Russell. Ce mémoire a été écrit en vue de triompher des difficultés soulevées par ces *antinomies cantoriennes* auxquelles nous avons fait déjà de fréquentes allusions. Cantor avait cru pouvoir constituer une Science de l'Infini; d'autres se sont avancés dans la voie qu'il avait ouverte, mais ils se sont bientôt heurtés à d'étranges contradictions. Ces antinomies sont déjà nombreuses, mais les plus célèbres sont :

1° L'antinomie Burali-Forti;

2° L'antimonie Zermelo-König;

3° L'antinomie Richard.

Cantor avait démontré que les nombres ordinaux (il s'agit des nombres ordinaux transfinis, notion nouvelle introduite par lui) peuvent être rangés en une série linéaire, c'est-à-dire que de deux nombres ordinaux inégaux, il y en a toujours un qui est plus petit

que l'autre. Burali-Forti démontre le contraire; et en effet, dit-il en substance, si on pouvait ranger *tous* les nombres ordinaux en une série linéaire, cette série définirait un nombre ordinal qui serait plus grand que *tous* les autres; on pourrait ensuite y ajouter 1 et on obtiendrait encore un nombre ordinal qui serait *encore* plus grand, et cela est contradictoire.

A la suite de mon article, M. Burali-Forti a écrit à M. Couturat. Il n'y a pas contradiction, prétend-il, parce que le résultat de M. Cantor s'applique aux ensembles *bien* ordonnés, et le mien aux ensembles *parfaitement* ordonnés.

La lettre de M. Burali-Forti est citée par M. Couturat à la page 229 de son dernier article; mais elle a été dénaturée au point de devenir absurde. Est-ce lui-même qui a commis une inadvertance, est-ce M. Couturat qui a mal traduit, est-ce la faute de l'imprimeur? Je n'en sais rien. Heureusement le texte est facile à rétablir, il suffit de retourner toutes les phrases.

On lui fait dire : une classe parfaitement ordonnée est aussi une classe bien ordonnée, mais la réciproque n'est pas vraie, et il a certainement voulu dire : une classe bien ordonnée est aussi une classe parfaitement ordonnée, mais la réciproque n'est pas vraie. Et en effet si on se reporte au texte cité on lit : Ogni classe ben ordinata è anche perfettamente ordinata, ma non vice-versa.

Même après cette rectification son explication n'est pas satisfaisante. Les raisonnements de M. Burali-Forti s'appliquent aisément en effet aux ensembles bien ordonnés et aux nombres ordinaux de Cantor et en particulier, il est facile de démontrer que la suite de tous les nombres ordinaux de Cantor forme un ensemble *bien* ordonné.

Nous reviendrons plus loin sur l'antinomie Zermelo-König qui est d'une nature un peu différente; voici ce que c'est que l'antinomie Richard. (*Revue générale des Sciences*, 30 juin 1905.) Considérons tous les nombres décimaux qu'on peut définir à l'aide d'un nombre fini de mots; ces nombres décimaux forment un ensemble E, et il est aisé de voir que cet ensemble est dénombrable, c'est-à-dire qu'on peut *numéroter* les divers nombres décimaux de cet ensemble depuis 1 jusqu'à l'infini. Supposons le numérotage effectué, et définissons un nombre N de la façon suivante. Si la n^e décimale du n^e nombre de l'ensemble E est

$$0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9$$

la n^e décimale de N sera :

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 1, 1

Comme on le voit, N n'est pas égal au n^e nombre de E et comme n est quelconque, N n'appartient pas à E et pourtant N devrait appartenir à cet ensemble puisque nous l'avons défini avec un nombre fini de mots.

Nous verrons plus loin que M. Richard a donné lui-même, avec beaucoup de sagacité, l'explication de son paradoxe et que son explication peut s'étendre, mutatis mutandis, aux autres paradoxes analogues.

VIII. — Zigzag-theory et Noclass-theory.

Quelle est l'attitude de M. Russell en présence de ces contradictions? Après avoir analysé celles dont nous venons de parler et en avoir cité d'autres encore, après leur avoir donné une forme qui fait penser à l'Epiménide, il n'hésite pas à conclure :

« A propositional function of one variable does not always determine a class. » Une « propositional function » ou « norm » peut être « non prédicative ». Et cela ne veut pas dire que ces propositions non prédicatives déterminent une classe vide, une classe nulle ; cela ne veut pas dire qu'il n'y a aucune valeur de x qui satisfasse à la définition et qui puisse être l'un des éléments de la classe. Les éléments existent, mais ils n'ont pas le droit de se syndiquer pour former une classe.

Mais cela n'est que le commencement et il faut savoir reconnaître si une définition est ou non prédicative ; pour résoudre ce problème, M. Russell hésite entre trois théories qu'il appelle

A. The zigzag theory.
B. The theory of limitation of size ;
C. The no classes theory.

D'après la zigzag theory : « propositional functions determine classes when they are fairly simple, and only fail to do so when they are complicated and recondite ». Qui décidera maintenant si une définition peut être regardée comme suffisamment simple pour être acceptable? A cette question pas de réponse, sinon l'aveu loyal d'une

complète impuissance : « the axioms as to what functions are predicative have to be exceedingly complicated and cannot be recommanded by any intrinsic plausibility. This is a defect which might be remedied by greater ingenuity, or by the help of some hitherto unnoticed distinction. But, hitherto, in attempting to set up axioms for this theory, I have found no guiding principle except the avoidance of contradictions; and this, by itself, is a very insufficient principle, since it leaves us always exposed to the risk that further deductions will elicit contradictions ».

Cette théorie reste donc bien obscure; dans cette nuit, une seule lueur; c'est le mot zigzag. Ce que M. Russell appelle la « *zigzagginess* » c'est sans doute ce caractère particulier qui distingue l'argument d'Epiménide.

D'après la theory of limitation of size, une classe cesserait d'avoir droit à l'existence si elle était trop étendue. Peut-être pourrait-elle être infinie, mais il ne faudrait pas qu'elle le fût trop.

Mais nous retrouvons toujours la même difficulté; à quel moment précis commencera-t-elle à l'être trop? « A great difficulty of this theory is that it does not tell us how far up the series of ordinals it is legitimate to go. » Bien entendu, cette difficulté n'est pas résolue et M. Russell passe à la troisième théorie.

Dans la no classes theory, il est interdit de prononcer le mot *classe* et on doit remplacer ce mot par des périphrases variées. Quel changement pour les logisticiens qui ne parlent que de classes et de classes de classes! Il va falloir refaire toute la Logistique. Se figure-t-on quel sera l'aspect d'une page de Logistique quand on en aura supprimé toutes les propositions où il est question de classe? Il n'y aura plus que quelques survivantes éparses au milieu d'une page blanche. Apparent rari nantes in gurgite vasto.

Quoi qu'il en soit, on voit quelles sont les hésitations de M. Russell, les modifications qu'il va faire subir aux principes fondamentaux qu'il a adoptés jusqu'ici. Il va falloir des critères pour décider si une définition est trop compliquée ou trop étendue, et ces critères ne pourront être justifiés que par un appel à l'intuition.

Hâtons-nous d'ajouter qu'à la fin du mémoire un télégramme de la dernière heure nous apprend que ces hésitations ont cessé : « From further investigation, I now feel hardly any doubt that the no classes theory affords the complete solution of all the difficulties.... »

Quoi qu'il en soit, la Logistique est à refaire et on ne sait trop ce

qu'on en pourra sauver : « I hope in future to work out this theory to the point where it will appear exactly how much of mathematics it preserves, and how much it forces us to abandon. » Inutile d'ajouter que le Cantorisme et la Logistique sont seuls en cause; les vraies mathématiques, celles qui servent à quelque chose, pourront continuer à se développer d'après leurs principes propres sans se préoccuper des orages qui sévissent en dehors d'elles, et elles poursuivront pas à pas leurs conquêtes accoutumées qui sont définitives et qu'elles n'ont jamais à abandonner.

IX. — La vraie Solution.

Quel choix devons-nous faire entre ces différentes théories? Il me semble que la solution est contenue dans une lettre de M. Richard dont j'ai parlé plus haut et qu'on trouvera dans la *Revue Générale des Sciences* du 30 juin 1905. Après avoir exposé l'antinomie que nous avons appelée l'antinomie Richard, il en donne l'explication.

Reportons-nous à ce que nous avons dit de cette antinomie au § VII; E est l'ensemble de *tous* les nombres que l'on peut définir par un nombre fini de mots, *sans introduire la notion de l'ensemble* E *lui-même*. Sans quoi la définition de E contiendrait un cercle vicieux; on ne peut pas définir E par l'ensemble E lui-même.

Or nous avons défini N, avec un nombre fini de mots il est vrai, mais en nous appuyant sur la notion de l'ensemble E. Et voilà pourquoi N ne fait pas partie de E.

Dans l'exemple choisi par M. Richard, la conclusion se présente avec une entière évidence et l'évidence paraîtra encore plus grande quand on se reportera au texte même de sa lettre. Mais la même explication vaut pour les autres antinomies et en particulier pour celle de Burali-Forti. On y introduit l'ensemble E de tous les nombres ordinaux; cela veut dire de tous les nombres ordinaux que l'on peut définir sans introduire la notion de l'ensemble E lui-même; le nombre ordinal qui correspond au type d'ordre défini par cet ensemble E se trouve donc exclu.

Ainsi *les définitions qui doivent être regardées comme non prédicatives sont celles qui contiennent un cercle vicieux*. Et les exemples qui précèdent montrent suffisamment ce que j'entends par là. Est-ce là

ce que M. Russell appelle la « zigzagginess? » Je pose la question sans la résoudre.

Par exemple la définition d'aleph-un est non prédicative; le raisonnement par lequel Cantor cherche à établir l'existence de ce nombre, me paraissant tout pareil à celui de Burali-Forti. Je ne suis donc pas sûr qu'aleph-un existe.

X. — Les Démonstrations du Principe d'Induction.

Je suis maintenant en mesure de revenir sur les questions traitées par M. Couturat dans son § IV et que j'avais réservées. Peut-on démontrer le principe d'induction, et si on le regarde comme une définition, peut-on démontrer que cette définition n'est pas contradictoire? Examinons donc les démonstrations qui ont été proposées et que je ramènerai à trois : celle de Whitehead-Russell; celle de Burali-Forti rappelée par M. Pieri dans son dernier article; celle de Zermelo que j'exposerai plus loin.

Et d'abord pour mieux faire comprendre la position de la question, profitons de quelques dénominations nouvelles heureusement introduites par M. Russell dans son récent mémoire.

Appelons *classe récurrente* toute classe de nombres qui contient zéro, et qui contient $n+1$ si elle contient n.

Appelons *nombre inductif* tout nombre qui fait partie de *toutes* les classes récurrentes.

Appelons *nombre fini* le nombre cardinal d'une classe qui n'est équivalente à aucune de ses parties.

Il conviendrait de compléter encore cette nomenclature, afin d'éviter toute espèce de confusion, car on a donné une autre définition des classes finies; on a dit qu'un nombre n est fini lorsqu'il n'est pas égal à $n-1$. Nous dirons alors qu'un *entier fini* est un nombre cardinal n qui n'est pas égal à $n-1$.

Il est clair d'après cela que tout nombre fini est un entier fini, mais la réciproque n'est pas évidente; pour la démontrer, il faudrait s'appuyer sur le théorème de Bernstein que nous discuterons plus loin.

On voit d'autre part tout de suite que la classe des entiers finis est récurrente et par conséquent que tout nombre inductif est un entier fini.

Il reste à savoir si tout nombre fini est un nombre inductif; et s'il en est de même de tout entier fini. Établir ce point ce serait démontrer le principe d'induction au sens que je lui ai donné au § VI, ainsi qu'il est aisé de le constater en se reportant à ce paragraphe. Mais il ne semble pas qu'on y soit parvenu. M. Russell qui est censé l'avoir démontré [1], en doute fort, car il dit dans son dernier article : « But, so far as I know, we cannot prove that the number of classes contained in a finite class is always finite, or *that every finite number is an inductive number.* »

XI

Je vais exposer de mon mieux la démonstration de Whitehead; les lecteurs qui trouveraient que mon exposition manque de clarté pourront se reporter au texte primitif (*American Journal of mathematics*, t. XXIV).

Les nombres inductifs existent puisque zéro appartient par définition à toutes les classes récurrentes; on voit tout de suite que tout nombre non inductif n'est pas un entier fini. Il s'agit d'établir inversement que tout nombre non inductif n'est pas un entier fini, et pour cela de montrer que toute classe dont le nombre cardinal n'est pas inductif contient une classe dont le nombre cardinal est aleph-zéro. Pour cela nous allons établir la proposition suivante :

Si n n'est pas inductif, et que m le soit, $n - m$ ne sera pas inductif.

Et en effet la classe des nombres m tels que, n étant un nombre non inductif quelconque, $n - m$ ne soit pas inductif, cette classe, dis-je, est récurrente; si donc m est inductif il devra en faire partie.

Il est aisé de vérifier que cette classe que nous appellerons K est récurrente; car zéro en fait partie puisque $n - 0$ n'est pas inductif, si n ne l'est pas; de plus $m + 1$ en fait partie si m en fait partie; car si $n - m$ n'est pas inductif, il en est de même de $n - m - 1$.

Je ne poursuivrai pas plus loin la démonstration, car c'est ici qu'en est le défaut :

La définition du nombre inductif n'est pas prédicative, si on admet le critère du § IX. Un nombre inductif est celui qui appartient à *toutes* les classes récurrentes; si nous voulons éviter un cercle vicieux

1. Couturat attribue la démonstration à Whitehead, mais Whitehead l'attribue à Russell (*American Journal of Mathematic*, t. XXIV). (Toute la section 3, dit-il, est due à Russell.)

nous devons entendre : *à toutes les classes récurrentes dans la définition desquelles n'intervient pas déjà la notion de nombre inductif.*

Or la classe K définie plus haut ne satisfait pas à cette condition. Dans sa définition figure la notion du nombre inductif. C'est la classe des nombres m tels que n étant un nombre non *inductif* donné, $n - m$ ne soit pas *inductif*. Le mot inductif est répété deux fois; passe pour la première, puisqu'il s'agit d'un nombre non inductif *donné*; mais, pour la seconde fois, nous ne pouvons admettre aucune excuse.

Autre exemple. Nous voulons démontrer que la somme de deux nombres inductifs est un nombre inductif. En effet, dirons-nous, la classe K des nombres qui ajoutés à un nombre inductif donné n donnent un nombre *inductif* est évidemment récurrente. Cela ne vaut rien; la classe K est récurrente, c'est vrai, mais dans sa définition figure le mot *inductif*.

Le raisonnement de Whitehead est donc vicieux; c'est le même qui a conduit aux antinomies; il était illégitime quand il donnait des résultats faux; il reste illégitime quand il conduit par hasard à un résultat vrai.

Une définition qui contient un cercle vicieux ne définit rien. Il ne sert à rien de dire, nous sommes sûrs, quelque sens que nous donnions à notre définition, qu'il y a au moins zéro qui appartient à la classe des nombres inductifs; il ne s'agit pas de savoir si cette classe est vide, mais si on peut rigoureusement la délimiter. Une classe « non prédicative » ce n'est pas une classe vide, c'est une classe dont la frontière est indécise.

Inutile d'ajouter que cette objection particulière laisse subsister les objections générales qui s'appliquent à toutes les démonstrations.

XII

M. Burali-Forti a donné une autre démonstration dans son article Le Classi finite (*Atti di Torino*, t. XXXII). Mais il est obligé d'admettre deux postulats :

Le premier, c'est qu'il existe toujours au moins une classe infinie.

Le second s'énonce ainsi :

$$u \,\varepsilon\, K (K - \iota \Lambda) . \supset . u < v' u$$

Le premier postulat n'est pas plus évident que le principe à démontrer; le second non seulement n'est pas évident, mais il est faux; comme l'a montré M. Whitehead, comme d'ailleurs le moindre taupin s'en serait aperçu du premier coup, si l'axiome avait été énoncé dans un langage intelligible, puisqu'il signifie : le nombre des combinaisons qu'on peut former avec plusieurs objets est plus petit que le nombre de ces objets.

Mais M. Pieri fait observer que l'on peut sans changer la démonstration, remplacer cet axiome faux par un autre d'après lequel le nombre des combinaisons est fini, si celui des objets est fini. Ce nouvel axiome est vrai, mais il n'est pas plus évident que le principe à démontrer. Il ne résout donc pas la question et je n'ai pas à insister davantage sur la démonstration de M. Burali-Forti; je me bornerai à dire que malgré ces inadvertances, et la difficulté qu'il y a à le lire, ce mémoire contient des choses très intéressantes.

M. Zermelo a bien voulu m'écrire une lettre où il propose une démonstration du principe d'induction. Il appelle suite simple un ensemble bien ordonné où tout élément (sauf le premier) a un prédécesseur immédiat; et cette suite simple est finie si elle a un dernier élément. On constate aisément qu'il y a des suites simples finies.

Il est clair que le principe d'induction s'applique à ces suites, puisqu'une des formes qu'on lui a données, c'est que dans une classe de nombres entiers, il y en a toujours un plus petit que tous les autres, c'est-à-dire que la suite des nombres entiers est « bien ordonnée ». Cette démonstration ne diffère donc pas essentiellement des précédentes, et la plupart des objections subsistent. D'ailleurs ce qu'il faudrait démontrer, c'est qu'il existe au moins une suite simple *infinie*.

XIII. — L'axiome de Zermelo.

Dans sa démonstration célèbre, M. Zermelo s'appuie sur l'axiome suivant :

Dans un ensemble quelconque (ou même dans chacun des ensembles d'un ensemble d'ensembles) nous pouvons toujours choisir *au hasard* un élément (quand même cet ensemble d'ensembles comprendrait une infinité d'ensembles). On avait appliqué mille fois cet axiome sans l'énoncer, mais dès qu'il fut énoncé, il souleva des doutes. Quelques mathématiciens, comme M. Borel, le rejetèrent

résolument; d'autres l'admirent. Voyons ce qu'en pense M. Russell, d'après son dernier article.

Il ne se prononce pas : « Whether Zermelo's axiom is true or false is a question which, while more fundamental matters are in doubt, is very likely to remain unanswered. » Il se contente de mettre en évidence quelques-unes des formes nouvelles que l'on peut donner à la question; mais les considérations auxquelles il se livre sont très suggestives.

Et d'abord un exemple pittoresque; supposons que nous ayons aleph-zéro paires de bottes de telle façon que nous puissions numéroter *les paires* depuis 1 jusqu'à l'infini; combien aurons-nous de bottes? en aurons-nous aleph-zéro de façon que nous puissions numéroter *les bottes* depuis 1 jusqu'à l'infini? Oui, si dans chaque paire, la botte droite se distingue de la botte gauche; il suffira en effet de donner le numéro $2n - 1$ à la botte droite de la n^e paire et le numéro $2n$ à la botte gauche de la n^e paire. Non, si la botte droite est pareille à la botte gauche, parce qu'une pareille opération deviendra impossible. A moins que l'on n'admette l'axiome de Zermelo, parce qu'alors on pourra choisir *au hasard* dans chaque paire la botte que l'on regardera comme droite.

Enfin M. Russell montre que si on abandonne l'axiome de Zermelo, on est conduit à abandonner ce qu'il appelle, the multiplicative axiom, sur lequel repose la définition de la multiplication de deux nombres cardinaux transfinis. Alors tout ce que M. Couturat appelle la théorie cardinale du nombre s'écroule d'un coup.

A vrai dire, M. Russell n'abandonne pas tout espoir de rebâtir :

« The complete solution of our difficulties, we may surmise, is more likely to come from clearer notions in logic than from the technical advance of mathematics; but until the solution is found we cannot be sure how much of mathematics it will leave intact. »

Encore une fois les *vraies* mathématiques, celles où l'on ne patauge pas dans l'infini actuel, ne sont pas en cause. Mais, ce qui est intéressant à rechercher, c'est ce que M. Russell entend par « clearer notions in logic ». Pour le comprendre il faut relire ce qui précède page 49 :

« The multiplicative axiom has been employed constantly in proofs of theorems concerning transfinite numbers. It is open to everybody, as yet, to accept it as a self-evident truth, but it remains possible that it may turn out to be capable of disproof by *reductio*

ad absurdum. It may, also, of course, be capable of proof, but that is far less probable. »

Ainsi M. Russell espère encore qu'on pourra démontrer *déductivement*, en partant des autres postulats, que l'axiome de Zermelo est faux, ou bien qu'il est vrai. Inutile de dire combien cet espoir me paraît illusoire. Ce ne sont pas de « clearer notions in logic » qui nous tireront d'embarras; ce ne sera pas non plus « the technical advance of mathematics ». Les axiomes en question ne seront jamais que des propositions que les uns admettront comme « self-evident » et dont les autres douteront. Chacun n'en croira que son intuition. Il y a toutefois un point sur lequel tout le monde sera d'accord. L'axiome est « self-evident » pour les classes finies; mais s'il est indémontrable pour les classes infinies, il l'est sans doute aussi pour les classes finies, qu'on n'en a pas encore distinguées à ce stade de la théorie; c'est donc un jugement synthétique a priori sans lequel la « théorie cardinale » serait impossible, aussi bien pour les nombres finis que pour les nombres infinis.

XIV. — Théorème de Bernstein.

Je reviendrai sur ce théorème, non pour répondre à M. Couturat, mais pour éclaircir quelques points à la lumière des considérations qui précèdent. Ce théorème peut s'énoncer de la façon suivante :

Si un ensemble A_0 peut se décomposer en trois parties H_0, Q_0 et A_1 de telle sorte que

$$A_0 = H_0 + Q_0 + A_1$$

et si A_1 est équivalent à A_0 de telle sorte que

$$A_1 \backsim A_0,$$

$A_1 + Q_0$ sera équivalent à A_0.

En effet si A_1 est équivalent à A_0, c'est qu'à chaque élément de A_0 correspond un élément de A_1 que l'on peut appeler son image. Si B est un ensemble contenu dans A_0, les images des éléments de B formeront un ensemble que nous pourrons appeler l'image de B et que nous désignerons par $\varphi(B)$. On a donc $\varphi(A_0) = A_1$. Posons alors :

$$\varphi(A_1) = A_2, \; \varphi(H_0) = H_1, \; \varphi(Q_0) = Q_1,$$
$$\varphi(A_2) = A_3, \; \varphi(H_1) = H_2, \; \varphi(Q_1) = Q_2,$$

. . . .

et *ainsi de suite*; on aura

$$A_n = H_n + Q_n + A_{n+1}$$

quand l'indice n sera un nombre inductif quelconque.

Soit alors C l'ensemble de *tous* les éléments qui appartiennent à *tous* les A_n dont l'indice n est un nombre inductif. On démontre sans difficulté que

$$\varphi(C) = C.$$

Je dis maintenant que

$$(1) \qquad A_0 = H_0 + Q_0 + H_1 + Q_1 + \ldots\ldots + C$$

c'est-à-dire que tout élément de A_0 qui n'appartient à aucun des H_n ou à aucun des Q_n dont l'indice n est un nombre inductif, doit appartenir à *tous* les A_n d'indice inductif et par conséquent à C.

Et en effet la classe K formée par les A_n auxquels appartient un élément qui ne fait partie d'aucun des $A_k - A_{k+1}$ dont l'indice k est un nombre *inductif* est une classe récurrente.

Il est clair que l'égalité (1) entraîne la proposition énoncée; mais comme dans la définition de la classe K figure la notion de nombre *inductif* nous retrouvons le même vice de démonstration signalé au § XI. Qu'est-ce à dire? La démonstration du théorème de Bernstein reste légitime, mais à la condition que l'on y regarde le principe d'induction comme un jugement synthétique et non pas comme une définition, parce que cette définition serait « non prédicative. »

M. Zermelo m'adresse une autre démonstration du théorème de Bernstein. Considérons tous les ensembles B qui contiennent Q_0 et qui contiennent leur propre image φ (B). Soit R l'ensemble formé par les éléments communs à *tous* les ensembles B; on voit que l'image de R, c'est-à-dire φ (R) sera formée des éléments communs à tous les φ (B); ces éléments font partie de tous les B, et par conséquent de R, d'où il suit que R qui contient d'ailleurs Q_0, contient également φ (R).

On montre ensuite que

$$R = Q_0 + \varphi(R)$$

car s'il en était autrement $Q_0 + \varphi$ (R) serait un ensemble B, qui ne contiendrait pas R, puisqu'il n'en serait au contraire qu'une partie.

Ce point établi, on voit que $Q_0 + A_1$ ou

$$Q_0 + [A_1 - \varphi(R)] + \varphi(R) = [A_1 - \varphi(R)] + R$$

est équivalent à

$$[A_1 - \varphi(R)] + \varphi(R) = A_1$$

puisque φ (R) est équivalent à R; et enfin à A_0 puisque A_1 est équivalent à A_0.

Le défaut est encore le même; R est la partie commune à *tous* les ensembles B; sous peine de cercle vicieux, cela doit vouloir dire à tous les ensembles B dans la définition desquels n'entre pas la notion de R. Cela exclut l'ensemble $Q_0 + \varphi(R)$ qui dépend de R. La définition de l'ensemble R n'est donc pas prédicative.

Et maintenant on pourrait encore déduire le théorème de Bernstein du théorème célèbre de Zermelo; mais nous nous heurtons toujours au même obstacle.

Que fait M. Zermelo? Il considère un ensemble E et les sous-ensembles qui y sont contenus. Il choisit au hasard dans chacun de ces sous-ensembles un élément qu'il appelle l'élément distingué de ce sous-ensemble. Cela est possible si on admet « l'axiome de Zermelo » cité plus haut. Il définit ensuite ce qu'il appelle les $M\gamma$. Il appelle Γ la somme logique de *tous* les $M\gamma$, de telle façon que tout élément faisant partie d'un $M\gamma$ fasse partie de Γ. Il s'agit de montrer que Γ n'est autre chose que l'ensemble total E. Car s'il n'en était pas ainsi, l'ensemble $E-\Gamma$ contiendrait un élément distingué A; l'ensemble $\Gamma + A$ serait un $M\gamma$, de telle sorte que A ferait partie d'un $M\gamma$ sans faire partie de Γ, ce qui est contraire à l'hypothèse.

C'est toujours la même chose; la définition de Γ n'est pas prédicative. La somme logique de *tous* les $M\gamma$, cela doit vouloir dire la somme logique de tous les $M\gamma$ dans la définition desquels ne figure pas la notion de Γ; et alors le $M\gamma$, formé par Γ et l'élément distingué de $E-\Gamma$ doit être exclu. Aussi, quoique je sois plutôt disposé à admettre l'axiome de Zermelo, je rejette sa démonstration, qui m'avait fait croire un instant qu'aleph-un pourrait bien exister.

XV. — Conclusions.

Une démonstration vraiment fondée sur les principes de la Logique Analytique se composera d'une suite de propositions; les

unes, qui serviront de prémisses, seront des identités ou des définitions; les autres se déduiront des premières de proche en proche; mais bien que le lien entre chaque proposition et la suivante s'aperçoive immédiatement, on ne verra pas du premier coup comment on a pu passer de la première à la dernière, que l'on pourra être tenté de regarder comme une vérité nouvelle. Mais si l'on remplace successivement les diverses expressions qui y figurent par leur définition et si l'on poursuit cette opération aussi loin qu'on le peut, il ne restera plus à la fin que des identités, de sorte que tout se réduira à une immense tautologie. La Logique reste donc stérile, à moins d'être fécondée par l'intuition.

Voilà ce que j'ai écrit autrefois; les logisticiens professent le contraire et croient l'avoir prouvé en démontrant effectivement des vérités nouvelles. Par quel mécanisme?

Pourquoi, en appliquant à leurs raisonnements le procédé que je viens de décrire, c'est-à-dire en remplaçant les termes définis par leurs définitions, ne les voit-on pas se fondre en identités comme les raisonnements ordinaires? C'est que ce procédé ne leur est pas applicable. Et pourquoi? parce que leurs définitions sont non prédicatives et présentent cette sorte de cercle vicieux caché que j'ai signalé plus haut; les définitions non prédicatives ne peuvent pas être substituées au terme défini. Dans ces conditions, *la Logistique n'est plus stérile, elle engendre l'antinomie*.

C'est la croyance à l'existence de l'infini actuel qui a donné naissance à ces définitions non prédicatives. Je m'explique : dans ces définitions figure le mot *tous*, ainsi qu'on le voit dans les exemples cités plus haut. Le mot *tous* a un sens bien net quand il s'agit d'un nombre fini d'objets; pour qu'il en eût encore un, quand les objets sont en nombre infini, il faudrait qu'il y eût un infini actuel. Autrement *tous* ces objets ne pourront pas être conçus comme posés antérieurement à leur définition et alors si la définition d'une notion N dépend de *tous* les objets A, elle peut être entachée de cercle vicieux, si parmi les objets A il y en a qu'on ne peut définir sans faire intervenir la notion N elle-même.

Il n'y a pas d'infini actuel; les Cantoriens l'ont oublié, et ils sont tombés dans la contradiction. Il est vrai que le Cantorisme a rendu des services, mais c'était quand on l'appliquait à un vrai problème, dont les termes étaient nettement définis, et alors on pouvait marcher sans crainte.

Les logisticiens l'ont oublié comme les Cantoriens et ils ont rencontré les mêmes difficultés. Mais il s'agit de savoir s'ils se sont engagés dans cette voie par accident, ou si c'était pour eux une nécessité.

Pour moi, la question n'est pas douteuse; la croyance à l'infini actuel est essentielle dans la logistique russelienne. C'est justement ce qui la distingue de la logistique hilbertienne. Hilbert se place au point de vue de l'extension, précisément afin d'éviter les antinomies cantoriennes; Russell se place au point de vue de la compréhension. Par conséquent le genre est pour lui antérieur à l'espèce, et le summum genus est antérieur à tout. Cela n'aurait pas d'inconvénient si le summum genus était fini; mais s'il est infini, il faut poser l'infini avant le fini, c'est-à-dire regarder l'infini comme actuel.

Et nous n'avons pas seulement des classes infinies; quand nous passons du genre à l'espèce en restreignant le concept par des conditions nouvelles, ces conditions sont encore en nombre infini. Car elles expriment généralement que l'objet envisagé présente telle ou telle relation avec tous les objets d'une classe infinie.

Mais cela, c'est de l'histoire ancienne. M. Russell a aperçu le péril et il va aviser. Il va tout changer; et qu'on s'entende bien : il ne s'apprête pas seulement à introduire de nouveaux principes qui permettront des opérations autrefois interdites; il s'apprête à interdire des opérations qu'il jugeait autrefois légitimes. Il ne se contente pas d'adorer ce qu'il a brûlé; il va brûler ce qu'il a adoré, ce qui est plus grave. Il n'ajoute pas une nouvelle aile au bâtiment, il en sape les fondations.

L'ancienne Logistique est morte, si bien que la zigzag-theory et la no classes theory se disputent déjà sa succession. Pour juger la nouvelle, nous attendrons qu'elle existe.

H. Poincaré

LA LOGIQUE ET LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE[1]

. . . .

Quoi qu'on puisse penser de la valeur et de l'utilité de la Logique formelle, on ne peut pas lui reprocher d'avoir pris trop de place dans l'enseignement du Collège de France : en effet, on n'y a pas parlé de Logique depuis 1838, année où Barthélemy Saint-Hilaire traita de la Logique d'Aristote. Or ce n'est pas d'Aristote que je veux vous entretenir, mais de ses continuateurs modernes, dont la plupart, et les principaux, sont postérieurs à cette époque. Nous laisserons même de côté tous les auteurs qui sont restés confinés dans le domaine de la logique aristotélicienne, et se sont bornés à la commenter et à l'interpréter, soit au point de vue métaphysique, soit au point de vue psychologique; c'est-à-dire presque tous les auteurs connus et classés comme logiciens dans les manuels d'histoire de la philosophie. Nous nous attacherons exclusivement à ceux qui, depuis Leibniz et à commencer par lui, ont essayé avec plus ou moins de succès d'inventer une logique nouvelle, plus générale et plus rigoureuse que celle d'Aristote et des scolastiques, et de faire de la Logique une science exacte, à l'instar des mathématiques. Ce sont d'abord, pendant le XVIII^e^ siècle, des savants de l'école de Leibniz; puis, pendant tout le XIX^e^ siècle, des mathématiciens que les philosophes de profession ont presque constamment ignorés ou méconnus, et dont les noms et les œuvres restent hors du cadre et des programmes de la philosophie officielle.

C'est en effet un lieu commun, parmi les philosophes, que la Logique est sortie tout entière de l'esprit d'Aristote, et qu'elle n'a pas fait depuis lors le moindre progrès ; et il s'est trouvé un Kant pour consacrer cette assertion par son autorité. Or cette opinion, déjà

1. Leçon d'ouverture d'un cours professé au Collège de France sur l'*Histoire de la Logique formelle moderne* (8 décembre 1905).

injuste et erronée au temps de Kant, est encore bien plus fausse de nos jours : depuis un demi-siècle surtout, la Logique a fait des progrès immenses et inattendus, elle est aujourd'hui plus vivante, plus florissante que jamais. Néanmoins, les nouvelles doctrines logiques restent inconnues de la plupart des philosophes ; ou bien, si l'on prend la peine de les leur révéler, ils en contestent la valeur et la portée; on dirait qu'ils cherchent la Logique partout où elle n'est pas, et ne veulent pas la reconnaître là où elle est. Comment expliquer cet état d'esprit si étrange et si déraisonnable, ce malentendu traditionnel qui sépare philosophes et logiciens? Il vient probablement de ce que les tendances les plus générales de la philosophie contemporaine sont contraires au développement de la Logique, ou impliquent une méconnaissance fondamentale de sa nature et de sa valeur. Ces tendances, non moins funestes à la philosophie même qu'à la Logique, nous allons les passer en revue et les discuter brièvement; ce sera peut-être le meilleur moyen de définir ce qu'est la vraie Logique, de déterminer quels doivent être sa place et son rôle dans la philosophie, et de réfuter les préjugés invétérés qui concourent à la discréditer.

De toutes les tendances contraires à la vraie conception et à la juste appréciation de la Logique, la plus répandue est celle qu'on appelle le psychologisme. Le psychologisme est la prétention de la psychologie à absorber la philosophie, ou tout au moins à lui servir de fondement. Il s'explique aisément par des raisons historiques. Il y a un siècle, la psychologie était purement introspective et descriptive; elle comprenait, sous le nom d'idéologie, l'analyse des opérations de l'esprit; elle croyait pouvoir saisir dans l'observation de la conscience une réalité, la seule réalité immédiate et sûre. Il est inutile de rappeler que Kant ne partageait pas cette illusion, et que, loin d'admettre la psychologie comme partie intégrante de la philosophie, il lui refusait le titre de science. Néanmoins, l'éclectisme cousinien considéra l'introspection comme une révélation des vérités premières. Depuis lors, la psychologie a renoncé à toute visée métaphysique ; elle ne prétend plus nous faire connaître la substance, l'absolu, et nous révéler le fond de la nature physique et morale. Elle est devenue une science positive et expérimentale, qui se pratique dans les laboratoires; elle est en somme la physiologie du système nerveux et des organes des sens, qui intéresse la philoso-

phie au même titre, mais ni plus ni moins que la physiologie du foie ou du rein. Mais, tout en se constituant comme science autonome séparée de la philosophie, elle a conservé, par une sorte d'habitude ou de survivance des préjugés d'autrefois, l'ambition de résoudre les problèmes proprement philosophiques, ou tout au moins de fournir les éléments et les données de leur solution. Elle ne prétend plus, comme au temps de l'éclectisme, trancher les problèmes de la métaphysique; mais en revanche elle vise à absorber la logique et la morale : sous prétexte que les faits intellectuels et volontaires relèvent de l'observation psychologique, on veut réduire la logique à la psychologie de l'intelligence, et la morale à la psychologie de la volonté. Mais c'est surtout à la logique et à la théorie de la connaissance que le psychologisme s'attaque. Sa méthode est simple et toujours la même : qu'il s'agisse d'un concept, d'un principe ou d'une forme de raisonnement, on le considère comme un fait de conscience, et l'on recherche l'origine et la cause de ce fait. La cause, on la trouve dans d'autres faits de conscience, en général extra-intellectuels, comme les sensations; l'origine, on la trouve dans les antécédents psychologiques, historiques et préhistoriques, dans l'expérience et l'habitude héréditaire. Il n'est pas étonnant que la conclusion de ces recherches, conduites suivant la méthode expérimentale des sciences naturelles, présente constamment ce double caractère empiriste et évolutionniste. Aussi, pour le psychologisme, la logique se réduit-elle à une science empirique et descriptive; dans l'histoire naturelle de l'âme (*historiola animæ*, disait Spinoza), elle est l'histoire naturelle du concept, du jugement, du raisonnement, en un mot, des opérations intellectuelles considérées commme de simples états de conscience.

Mais, quand on veut absorber la logique dans la psychologie, on méconnait entièrement la différence de nature qui existe entre les lois psychologiques et les lois logiques. Les premières sont des lois naturelles, des consécutions uniformes de phénomènes; les secondes sont des lois idéales, des règles ou normes que la pensée doit observer pour être conséquente ou vraie, mais qu'elle peut violer, et qu'elle ne viole, en fait, que trop fréquemment. La logique ne dit pas : « C'est ainsi que l'on pense toujours, ou même le plus souvent »; elle dit : « C'est ainsi que l'on *doit* penser, si l'on veut penser normalement et correctement ». Il y a dans les lois de la logique un élément idéal et normatif, une notion de valeur, qui est totalement

absente des lois psychologiques; cette notion de valeur est celle du vrai et du faux. La psychologie ne s'occupe pas de distinguer le vrai du faux, elle ignore même cette distinction : ses lois s'appliquent aussi bien aux raisonnements les plus justes qu'aux sophismes les plus grossiers; elles expliquent également les découvertes de l'homme de génie, les imaginations du déséquilibré et les divagations du fou. Et même elle aperçoit entre les processus psychologiques du fou et de l'homme de génie une analogie étroite qui lui fait conclure, un peu témérairement, à une affinité entre ces deux formes extrêmes de l'esprit. Rien d'étonnant à cela, du moment que la psychologie fait abstraction (comme elle le doit) de la *valeur de vérité* des idées, pour les considérer uniquement comme des faits de conscience. Mais cela même indique qu'elle est incompétente en ce qui concerne la valeur de ces idées, et que, pour juger de cette valeur, il faut les regarder autrement que comme des phénomènes psychologiques. C'est que leur liaison nécessaire n'est pas, ne peut pas être objet d'intuition, et ne tombe pas sous les prises de l'observation psychologique. Tout ce que celle-ci peut apercevoir, ce sont les associations d'idées ou plutôt d'images qui défilent dans le champ de la conscience; mais ces associations accidentelles et fortuites, toujours superficielles, n'ont rien de commun avec les relations logiques des idées, qui seules en font des éléments de la connaissance. En définitive, les opérations de l'esprit échappent à la conscience, et par suite à l'observation psychologique; un psychologue consciencieux et pénétrant l'a récemment reconnu, comme conclusion d'une enquête minutieuse sur « la pensée sans images »[1] : « la pensée, dit-il, est un acte inconscient de l'esprit, qui, pour devenir pleinement conscient, a besoin de mots et d'images »; il a constaté que ces images sont le plus souvent insignifiantes et tout à fait accessoires, qu'elles ne révèlent nullement le contenu intellectuel des idées correspondantes, et n'expliquent pas leur enchaînement. La conscience n'est donc qu'une sorte d'écran sur lequel les opérations intellectuelles projettent des ombres capricieuses et fantaisistes, qui les dissimulent plutôt qu'elle ne les révèlent. Il faut passer derrière la toile pour apercevoir les réalités dont ces fantômes ne sont que des projections décousues et déformées. Ou, pour employer une autre image, vouloir expliquer les démarches de

1. Binet, dans la *Revue philosophique*, t. LV, p. 152 (1903).

l'esprit par les phénomènes psychologiques qui les accompagnent et les recouvrent, c'est vouloir expliquer le mouvement d'un bateau par le remous que son étrave soulève, par le clapotis des vagues sur ses flancs et par le sillage d'écume qu'il laisse derrière lui, sans tenir compte de l'hélice invisible qui produit à la fois la propulsion du navire et l'agitation des flots.

L'incompétence de la psychologie en matière de logique, et l'usurpation qu'elle commet quand elle essaie de s'ériger en théorie de la connaissance, se révèlent par son impuissance à découvrir et à justifier un criterium de la vérité. Elle ne sait expliquer les vérités nécessaires et les principes rationnels qu'en alléguant l' « inconcevabilité de la négative ». Par exemple, on croit justifier le principe de contradiction par l'*impossibilité de fait* où nous sommes de penser simultanément deux propositions contradictoires. Mais une telle justification est d'abord, et en tout cas, insuffisante : elle aurait pu servir autrefois à prouver la non-existence des antipodes. Et de plus elle est fausse, car des pensées contradictoires peuvent fort bien coexister dans le même esprit ; il faut bien penser la contradiction, quand ce ne serait que pour la nier et la réfuter. On corrige la thèse en disant que ce qui ne peut coexister dans la conscience, ce n'est pas les pensées, mais les *croyances* contradictoires : le principe de contradiction signifierait alors : « On n'a jamais vu le même esprit croire au même instant le pour et le contre ; une croyance expulse toujours de la conscience la croyance contradictoire. » En admettant que cela soit exact, on réduit ainsi la vérité à la croyance, c'est-à-dire à un état de conscience subjectif et transitoire ; et l'on fait entrer dans la formule des principes des conditions psychologiques (identité d'esprit, identité de temps) qui, comme Kant l'a montré, leur sont absolument étrangères. Le vrai, c'est ce qu'on croit, et il convient d'ajouter : « pour celui qui le croit, et aussi longtemps qu'on le croit ». Ainsi ce qui est vrai pour Pierre peut être faux pour Paul, ce qui est vrai aujourd'hui peut être faux demain. C'est la négation même de la notion de vérité.

En résumé, il faut bien distinguer la conscience et l'esprit, et se rendre compte que la vie de l'esprit est en grande partie inconsciente ou subconsciente, et qu'en tout cas les relations logiques des idées et les ressorts de notre activité intellectuelle échappent à l'intuition interne. Ce n'est pas par l'analyse psychologique qu'on peut les atteindre, mais par l'analyse logique, qui est toute différente. Il faut

donc bien se garder de confondre la psychologie, la science de la conscience, avec la philosophie en général, qu'on peut définir, avec un de nos maîtres, la science de l'esprit; et, en particulier, avec la Logique, l'Épistémologie et la théorie de la connaissance, qui sont plus spécialement les sciences de l'esprit en tant qu'il pense et connaît.

Un fait qui montre bien que le psychologisme méconnaît entièrement la valeur et la vraie nature de la Logique, c'est que le maître de la psychologie française a cru récemment découvrir une nouvelle Logique, la Logique des sentiments. En réalité, il ne s'agit, dans cette étude psychologique, d'ailleurs très fine et très juste, que de montrer l'influence perturbatrice des sentiments sur les raisonnements de la vie courante, de sorte qu'elle serait beaucoup mieux intitulée « l'illogisme des sentiments ». C'est une précieuse contribution à ce chapitre de la psychologie qui traite des sophismes de la passion et de l'intérêt; car, pour le dire en passant, les sophismes relèvent de la psychologie dès qu'on les étudie, non dans leur forme et par rapport aux lois logiques qu'ils violent, mais dans leur production et par rapport aux lois psychologiques qui les expliquent comme faits. Où le psychologisme apparaît, c'est lorsque l'on compare et oppose la prétendue logique des sentiments à la logique intellectuelle et rationnelle, et que, par toutes les épithètes qu'on leur décerne, on manifeste une préférence visible pour la première, sous prétexte qu'elle est plus proche de la réalité et de la vie. La logique rationnelle est abstraite, sèche, verbale; peu s'en faut qu'on ne lui reproche de jongler avec les mots, et de n'être qu'un formalisme stérile et vide; car, en vertu du nominalisme qui est une conséquence du psychologisme, les seules données réelles étant les faits de conscience particuliers, les concepts n'existent pas et se réduisent à des mots. Au contraire, la logique des sentiments est concrète, elle est vivante, elle est même vécue, suivant une expression à la mode : elle n'est pas formelle, mais réelle, pleine d'un contenu psychologique riche et varié; elle est en outre la seule pratique et agissante, car il est bien plus facile et bien plus efficace, on le sait, d'émouvoir les passions que d'éclairer l'entendement, de persuader que de convaincre; et, tandis que la logique formelle croupit dans l'ombre des écoles et la poussière des bibliothèques, la logique des sentiments s'exerce et se produit sur les scènes les plus larges et les plus brillantes : au palais de justice, au Parlement, au théâtre, au

forum, partout en un mot où l'éloquence triomphe et où l'exploitation habile des passions et des intérêts supplée à l'insuffisance et à la faiblesse des arguments.

On constate entre les deux logiques une différence remarquable et fort instructive : dans la logique rationnelle, on ne cherche que la vérité, on part donc en général des prémisses pour en tirer telle conclusion que comportent les règles du raisonnement; ou si l'on part de la conclusion (problématique), c'est pour savoir si elle peut se justifier en se déduisant correctement de prémisses déjà reconnues vraies. Dans la logique des sentiments, au contraire, la conclusion est déterminée d'avance, elle est désirée, voulue et crue en vertu de mobiles antérieurs à toute démonstration logique et plus puissants qu'elle; on part donc toujours de la conclusion, et l'on cherche par quelles prémisses on pourra la justifier. Il en résulte qu'on ne se montre pas difficile sur le choix des prémisses, ni sur le lien qui les unit à la conclusion; en tout cas, ce n'est pas, comme dans la logique rationnelle, les prémisses qui transmettent leur vérité à la conclusion, c'est au contraire la conclusion qui rend les prémisses vraies, c'est-à-dire qui les fait croire.

Il n'y a entre les deux logiques qu'une seule différence qui ne paraisse pas à l'avantage de la logique des sentiments. On reconnait qu'elle est subjective, tandis que son austère et maussade rivale est objective. Qu'est-ce à dire? Simplement ceci, au fond : que les raisonnements « de la raison » sont vrais et justes, conformes à la réalité objective, tandis que les raisonnements du sentiment sont fallacieux, illusoires, le plus souvent faux, qu'ils nous induisent en erreur, que leurs conclusions sont démenties par les faits, et que par suite ils peuvent avoir de fâcheuses conséquences pratiques. Il faut avouer que ce seul désavantage compense, et au delà, toutes les qualités qu'on attribue à la Logique des sentiments, ou plutôt qu'il les détruit : car comment peut-on alors soutenir que cette Logique est plus près de la réalité et de la vie, et qu'elle est plus utile à la pratique? Mais surtout, que penser d'une logique qui est maîtresse d'erreur, et non de vérité? Qu'elle usurpe purement et simplement le nom de logique. Il n'y a pas plus deux logiques qu'il n'y a deux morales : il n'y a qu'une logique, qu'une science de la vérité, et c'est la logique rationnelle, que le psychologisme accable à tort de ses dédains.

Un autre reproche que le psychologisme adresse à la Logique,

c'est de ne pas s'occuper de l'invention, de ne pas l'expliquer, et de ne lui fournir aucune méthode générale et sûre; peu s'en faut qu'on ne l'accuse de paralyser l'invention et de stériliser le génie. Aussi lui oppose-t-on une Logique de l'invention dont l'unique règle serait, semble-t-il, de se moquer de toutes les règles et de prendre le contre-pied de la Logique démonstrative et vulgaire, bonne tout au plus pour les professeurs et les pédants. Le génie réclame ses coudées franches et ne peut s'épanouir que dans la liberté absolue; il ignore les barrières et les entraves, il se joue dans l'illogisme, la contradiction est son élément et la condition essentielle de toute invention. Pour un peu, il n'y aurait de pensée juste et féconde qui ne fût contradictoire; et, pour le dire en passant, il y a un grain de vérité dans ce paradoxe, car la Logique formelle établit que de l'absurde on peut tout déduire, le faux comme le vrai, de sorte que l'erreur est plus féconde, en un sens, que la vérité.

Mais la thèse que nous discutons repose sur une complète « ignorance de la question ». La logique n'a pas plus à inspirer l'invention que la métrique n'inspire les poèmes. L'explication du fait de l'invention appartient à la psychologie. Mais l'invention, comme fait psychologique, n'est pas plus vraie que fausse. Les mêmes lois psychologiques expliquent les inventions scientifiques les plus fécondes, et les innombrables essais de démonstration du postulatum d'Euclide. Or qu'est-ce qui distingue l'invention *vraie*? C'est qu'on peut, *après coup*, la démontrer, la justifier *logiquement*. L'invention n'a donc de *valeur* qu'au moment où elle cesse d'être invention pour devenir démonstration. Et, même psychologiquement, ce qui distingue l'invention vraie, c'est qu'elle est le produit, non d'un caprice imaginatif ou d'une fantaisie comme il en vient en foule à l'esprit des ignorants et des fous, mais d'une Logique instinctive, spontanée, inconsciente tant qu'on voudra, mais toujours conforme, au fond, à la Logique consciente et réfléchie. La première ne fait qu'anticiper, par un sentiment obscur, mais sûr, qui est le tact ou le flair de la raison, les démarches de la Logique discursive, qui vérifie et contrôle les résultats de la première. Il n'y a donc pas opposition entre la Logique d'invention et la Logique de démonstration, mais au contraire accord et harmonie préétablie.

Quand on prétend que la contradiction est la matière propre et la condition essentielle de l'invention, on joue sur les mots : oui, elle en est la condition négative, en ce sens qu'elle en est l'occasion

et l'aiguillon : c'est pour résoudre une contradiction qu'on est amené à découvrir une vérité. Loin de prouver que l'invention est illogique par essence, cela prouve qu'elle résulte de l'instinct logique; car, autrement, la contradiction ne serait pas ressentie comme telle, et on ne ferait aucun effort pour la supprimer. Si la raison venait à se complaire dans la contradiction, au lieu de réagir contre elle, c'est alors que toute invention serait morte. Si donc il y a des doctrines funestes à l'esprit d'invention, ce sont précisément les doctrines irrationalistes qui l'opposent à l'esprit logique et à la raison discursive.

La Logique formelle a un autre adversaire que le psychologisme, qui lui ressemble comme un frère : c'est ce que nous appellerons, par analogie, le *sociologisme*, c'est-à-dire la prétention d'absorber toute la philosophie dans la sociologie, ou de la remplacer par celle-ci. On part de cette constatation évidente, que l'homme n'est ce qu'il est que dans la société et grâce à elle; et l'on en conclut, un peu précipitamment, qu'il reçoit tout de la société : l'hérédité et l'éducation lui donnent, non seulement ses habitudes pratiques, mais ses habitudes intellectuelles, et par suite déterminent entièrement sa pensée et sa volonté. De ce que la science est une œuvre collective due à la collaboration des chercheurs contemporains et des générations successives, on a conclu qu'elle est une chose sociale, une œuvre de la société elle-même. On a voulu socialiser ainsi jusqu'à la raison; les principes rationnels et les notions premières sont simplement les propositions et les notions sur lesquelles tout le monde s'accorde, au sein d'une même société, et qui permettent de s'entendre plus ou moins sur toutes les autres, ou tout au moins d'échanger des idées et de se comprendre. On fait de la vérité elle-même un produit social, une *convention* : les propositions vraies sont celles sur lesquelles on s'accorde généralement; le critérium de la vérité, c'est la communicabilité. Enfin le langage est un produit de la vie en société; et comme on fait dépendre la logique du langage, on aboutit à soutenir sérieusement que la logique est une science sociale.

Poussé à ses extrêmes conséquences, le sociologisme est d'une fausseté aussi flagrante que le psychologisme. De même que l'on pourrait faire rentrer toutes les sciences dans la psychologie, sous prétexte que tout ce que nous connaissons n'est que des états de con-

science, de même on pourrait les faire rentrer toutes dans la sociologie, sous prétexte que nul homme n'est isolé, et que toute science est une œuvre impersonnelle et collective. Ces deux systèmes ou ces deux tendances se réfutent donc par leur propre excès. Il est intéressant de remarquer l'analogie des prétentions du sociologisme sur la logique et sur la morale. De même que certains sociologues veulent réduire la morale à la science des mœurs, à l'étude empirique et objective des croyances morales et de la conscience publique dans une société donnée, on prétend réduire la logique à l'étude empirique et objective des notions et des propositions communément admises en un temps et en un pays donnés. A l'une comme à l'autre, on interdit de juger et de légiférer : ce ne sont plus des sciences normatives, mais des sciences historiques et descriptives. Qu'on n'objecte pas qu'il y a *une* Logique et *une* Morale par rapport auxquelles on peut et doit juger en définitive toutes les logiques et toutes les morales relatives à différents temps et à diverses sociétés. On vous répond que ce que nous appelons *la* Logique et *la* Morale, c'est simplement notre logique et notre morale d'Européens et de Français du XX^e^ siècle : et cette réponse semble irréfutable, du moment que nous ne pouvons pas sortir de notre temps ni dépouiller notre nationalité. La « contrainte sociale » régit à notre insu notre esprit comme nos actes, elle nous impose nos façons de penser comme nos façons d'agir; elle nous dicte ce que nous devons croire aussi bien que ce que nous devons faire; la coutume règle nos démarches intellectuelles comme la forme de nos vêtements. Cette théorie est la négation de tout idéal, tant logique et scientifique que moral et social; comme le psychologisme, elle réduit la vérité à la croyance subjective et actuelle.

Mais cette théorie repose au fond sur une sorte de cercle vicieux, qui est plus manifeste pour la logique que partout ailleurs. L'homme n'a pas la raison parce qu'il est un animal social ou « politique », comme disait Aristote; il est un animal social parce qu'il a la raison. Quoi qu'on dise de ces entités chimériques qu'on appelle l'esprit collectif ou la conscience sociale, la pensée n'existe et ne se réalise que dans les esprits individuels. Or, comment pourraient-ils s'entendre mutuellement, si chacun d'eux ne pouvait pas s'entendre avec lui-même? On oublie trop que les esprits sont incommunicables et impénétrables les uns aux autres; et si le langage est un produit social, les idées que nous exprimons par son moyen ne peuvent en

être un. On a beau seriner des mots à un enfant : il n'acquerrait jamais les idées correspondantes, non plus qu'un perroquet, s'il n'était capable de les construire lui-même, de les créer en lui et par lui : et c'est la vérité profonde, éternelle, qu'il y a au fond du mythe platonicien de la réminiscence. Le langage n'est, matériellement, qu'un bruit, une succession de vibrations se propageant dans l'air d'une bouche à une oreille. Il est comparable au fil métallique, ou mieux au courant qui relie deux postes télégraphiques. Et, de même qu'un observateur qui enregistrerait les variations du courant n'y trouverait rien qui ressemble à une idée, de même le langage n'est pas à proprement parler un véhicule pour la pensée : chacun de nous est obligé, dans la solitude close de sa conscience, d'interpréter tous les signaux matériels qu'il reçoit, et de construire son cadran. Si les hommes peuvent communiquer entre eux, s'entendre et se constituer en société, c'est parce qu'ils sont capables de former à peu près les mêmes idées, et surtout de les lier de la même manière, d'établir entre elles les mêmes relations. L'étude des relations entre les idées est donc antérieure à l'étude du langage, à plus forte raison à l'étude des relations entre les hommes; en d'autres termes, la logique est antérieure à la linguistique et à la sociologie, et n'en dépend aucunement. On a dit que la logique n'est que l'étude des formes du langage, et qu'elle rentre dans la grammaire. S'il en était ainsi, il y aurait autant de logiques qu'il y a de langues, et l'on ne recule pas devant une telle conclusion. Mais la vérité est que la Logique juge et critique toutes les langues, non pas au nom d'une quelconque d'entre elles, mais au nom de l'esprit, dont elles sont des instruments très imparfaits et très grossiers. Aussi la Logique formelle a-t-elle été amenée, par son progrès même, à se constituer une langue artificielle composée de symboles bien définis, pour pouvoir exprimer d'une manière précise et adéquate les idées et les relations qu'elle étudie, et pour s'affranchir du vague et des équivoques dont toutes nos langues sont entachées. Si imparfait qu'il soit, le langage est moins un produit de la société qu'un produit de la raison. Et en tout cas, la raison n'est pas fille de la cité; elle en est la mère.

Il règne dans la philosophie contemporaine une autre tendance qui contribue indirectement à déprécier la Logique; c'est ce que j'appellerai, non pas le criticisme, car je reproche précisément à ces doctrines de n'être pas vraiment critiques, mais le *moralisme* :

c'est la tendance à faire dépendre la philosophie spéculative de la morale; ce sont toutes les doctrines caractérisées par le *primat de la raison pratique*. Or ces doctrines reposent sur une théorie de la connaissance superficielle et tout à fait insuffisante. On commence par réduire la logique à un seul principe, principe d'identité ou principe de contradiction, on prétend que tous les raisonnements logiques sont fondés sur ce principe unique; et l'on en conclut sans peine que la déduction logique ne peut aller que du même au même, ou du général au particulier, et qu'elle ne peut tirer d'une proposition que ce qui y est déjà implicitement contenu. Les uns, oubliant qu'Aristote lui-même a assigné au syllogisme un principe spécial, le *Dictum de omni et nullo*, soutiennent qu'il repose uniquement sur le principe d'identité ou de contradiction, sans jamais avoir essayé de prouver cette thèse téméraire, inconnue de la Logique classique. D'autres au contraire reconnaissent que le syllogisme ne se justifie pas par les susdits principes; mais, au lieu de conclure que ces principes sont en effet insuffisants à eux seuls à fonder la moindre déduction, ils se forgent une idée chimérique de la « Logique pure » en la restreignant arbitrairement aux trois principes classiques d'identité, de contradiction et du milieu exclu; et ils aboutissent à exclure de la Logique le syllogisme même, ce type traditionnel de la déduction logique! La Logique pure qu'ils rêvent se bornerait à répéter indéfiniment : « A est A ». Ayant ainsi réduit la Logique à un squelette ou à un fantôme, on invoque la distinction fallacieuse des jugements analytiques et des jugements synthétiques : on restreint les premiers aux redites stériles, aux insignifiantes tautologies qu'on attribue à la Logique pure; on fait ainsi la partie belle aux jugements synthétiques, et l'on a beau jeu pour chercher leur fondement dans une intuition complaisante qu'on ne définit pas. Les jugements analytiques sont tout au plus bons à expliciter le contenu de nos concepts; seuls les jugements synthétiques étendent notre connaissance, et à proprement parler la constituent. Les méthodes logiques ne servent qu'à exposer à autrui les vérités acquises, elles n'ont qu'une utilité didactique et pédagogique; mais l'acquisition de la vérité s'opère par des moyens extra-logiques, dans les profondeurs obscures et mystérieuses de l'intuition. Par cette considération de l'invention, qui n'a d'autre but que de faire échec à la Logique rationnelle et démonstrative, le criticisme rejoint le psychologisme, auquel il était si opposé à l'origine.

Non content d'avoir rétréci le domaine de la Logique jusqu'à l'annuler, on prétend réduire la raison spéculative à l'impuissance en lui imputant certaines contradictions inéluctables, les antinomies; et, après lui avoir refusé toute compétence en métaphysique, on fait appel à la raison pratique pour réédifier la métaphysique sur la base de la morale. On constate d'abord le fait du devoir ou de l'obligation; mais, au lieu de le soumettre à la critique, on le déclare fait rationnel et privilégié, on l'érige en un principe absolu, on le considère comme une véritable révélation. Puis on s'aperçoit que, pour que ce fait ait une valeur et même un sens, il faut admettre certaines hypothèses, que l'on décore du nom de *postulats de la loi morale*; et l'on restaure par là les dogmes que la raison spéculative avait, ou ruinés, ou laissés sans fondement. C'est ainsi que d'une doctrine qui se disait critique, et qui prétendait couper le dogmatisme à sa racine, sont nées (l'histoire en témoigne) les métaphysiques les plus audacieuses et les dogmatismes les plus outrecuidants.

Cette méthode offre une analogie curieuse avec la Logique des sentiments; elle n'en est peut-être qu'une application : car elle aussi part d'une conclusion dont la vérité est admise et désirée d'avance, pour faire remonter cette vérité aux prémisses métaphysiques dont elle paraît dépendre; et elle attribue à ces prémisses une certitude absolue, alors que la Logique rationnelle leur accorderait tout au plus (en supposant la conclusion vraie) une certaine probabilité. Quoi qu'il en soit, les philosophies de la liberté ont étrangement abusé de cette méthode des postulats moraux. Il faut dire aussi qu'elle est si facile à pratiquer, et si féconde en conséquences ! Plus une conscience sera délicate, plus elle sera exigeante, et plus elle pourra établir de vérités incontestables, à titre de postulats moraux. On assiste alors à un concours édifiant de bonnes volontés : toutes les thèses métaphysiques sont devenues en quelque sorte une prime à la moralité. C'est à qui découvrira de nouveaux besoins de la pratique, de nouvelles conditions pour l'action. C'est la philosophie des belles âmes, et l'ardeur de leur foi morale se mesure à l'énormité des montagnes métaphysiques qu'elle soulève.

Mais cette méthode est surtout d'une commodité et d'une efficacité incomparables dans les discussions. On somme d'emblée l'adversaire de se déclarer pour ou contre la loi morale, d'opter, comme jadis Hercule, entre le vice et la vertu. « Etes-vous honnête homme? Si oui, vous devez admettre ceci et cela, comme condition nécessaire de

la moralité. Si non, vous n'êtes pas digne qu'on discute avec vous ». Mais qui oserait répondre non? C'est la carte forcée de la morale, ou, si l'on veut une comparaison plus noble, c'est le « Rodrigue, as-tu du cœur? » transformé en argument philosophique passe-partout. Il est clair qu'il n'y a pas de superstition, si absurde et si grossière qu'elle soit, qu'on ne puisse justifier par une pareille méthode.

Chose curieuse, ces mêmes dogmes, qu'on prétend nous imposer par une véritable « contrainte morale », on nous les présente en même temps comme objets d'un acte de foi absolument gratuit et même arbitraire. C'est que le moralisme, ayant ruiné l'autorité de la raison, ne peut plus faire appel, pour fonder la morale, qu'à la croyance, et à une croyance non justifiée par la raison, et par suite purement arbitraire. Parlons mieux : ce n'est pas là pour lui, comme pour le rationalisme, un pis-aller : c'est son idéal même de certitude, c'est sa conception de la vérité. Il a pris pour devise cette parole de Kant : « J'ai dû supprimer le savoir pour faire place à la croyance ». Au rebours de Malebranche, de ce rationaliste chrétien qui considérait la foi comme un succédané de la raison, le moralisme préfère *croire* que *savoir*; et c'est là le secret de son aversion pour la logique et pour la raison; non seulement pour la raison spéculative, mais pour la raison tout court, car, comme nous allons voir, le primat de la raison pratique dégénère fatalement en primat de la volonté.

On part de cette constatation, que nos croyances sont, en fait, déterminées moins par des raisons intellectuelles que par des motifs d'ordre sentimental et pratique; puis on érige le fait en droit (par le sophisme caractéristique du psychologisme), et l'on soutient que nos croyances *doivent* tenir compte de nos tendances affectives, de nos besoins sentimentaux et de nos intérêts moraux. Par là, on les rend dépendantes de notre volonté; et, en l'absence de tout motif d'ordre intellectuel et de toute preuve rationnelle, c'est à la volonté qu'on remet le soin de choisir les croyances, non les plus vraies ou les plus vraisemblables, mais les meilleures, les plus utiles à la conduite de la vie et à la moralité. Étant admis que la raison spéculative est enfermée dans des antinomies insolubles, on pose ces antinomies comme autant d'alternatives entre lesquelles la volonté seule peut décider; c'est par un acte de foi que l'on opte pour l'une ou pour l'autre; et cet acte de foi est sans raison déterminante, donc aveugle et arbitraire. Pascal avait proposé de parier

pour Dieu; nos modernes Pascals nous proposent de parier pour ou contre toutes les thèses métaphysiques, pour ou contre le devoir, pour ou contre la liberté; avec cette différence toutefois, que Pascal, encore trop rationaliste, exposait les raisons pour lesquelles on doit opter pour une alternative plutôt que pour l'autre, et calculait les probabilités respectives; tandis que ses modernes imitateurs n'en donnent, et s'interdisent d'en donner aucune, sans quoi le choix ne serait plus un acte libre, et n'aurait, parait-il, plus aucun mérite. Pour un peu, on nous proposerait de jouer à pile ou face pour savoir si nous devons être des honnêtes gens ou des coquins; comme s'il suffisait d'une décision du libre arbitre pour changer notre caractère du blanc au noir, ou inversement.

Le moralisme a une conséquence que ses partisans ont rarement aperçue. Si la croyance dépend de la volonté à quelque degré, nous en sommes responsables; et alors on peut à bon droit nous en demander compte au nom de la loi et de la société, nous juger et nous condamner pour nos opinions. C'est là une conclusion qui choque profondément la conscience moderne. Par où l'on voit que les philosophes qui sont si préoccupés d'assurer à la volonté une liberté chimérique, ne s'inquiètent guère de compromettre la liberté de pensée, cette conquête si précieuse et si chèrement achetée de la philosophie. Nous pensons au contraire, avec Kant lui-même, qu'une croyance ne peut jamais être obligatoire, parce qu'elle ne dépend pas de notre volonté. On croit ce que l'on peut, et non ce que l'on veut; il est aussi impossible de croire ce que l'on n'a aucun motif de croire, que de ne pas croire ce qui parait évident et nécessaire. En réalité, on a tort d'opposer la croyance au savoir comme un phénomène d'ordre sentimental à un état purement intellectuel : il n'y a pas de croyance possible sans des raisons d'ordre intellectuel, si faibles qu'elles soient; et la force de la croyance est proportionnelle à celle des raisons qui la justifient. Ces raisons peuvent être insuffisantes ou même fausses; mais elles sont regardées comme valables et vraies, et le jour où l'on s'aperçoit de leur fausseté, la croyance qu'elles soutenaient s'évanouit.

La théorie de la croyance volontaire est donc psychologiquement fausse : il n'est pas vrai que nos croyances soient soumises à notre volonté, et qu'il dépende de nous de croire *hic et nunc* ce qu'il nous plaît, ou même ce que nous avons intérêt à croire. Sans doute, nos inclinations et nos passions ont à la longue une certaine influence

sur nos croyances, et c'est par leur intermédiaire que notre volonté peut peser sur elles pour les modifier progressivement. Mais cette influence est illégitime et funeste; la logique et la morale s'accordent à la réprouver et à la combattre. Au point de vue logique, nous devons affranchir notre pensée de toute prévention et de tout parti-pris, faire abstraction de tout intérêt, même moral, et de toute passion. C'est à cette condition que nous avons quelque chance de trouver la vérité. Quoi qu'on ait dit, en interprétant mal un mot de Platon, il ne faut pas aller au vrai « avec toute son âme », mais avec son intelligence seule; le sentiment et la volonté ne peuvent jouer qu'un rôle perturbateur dans la recherche de la vérité. Au point de vue moral, une croyance volontaire, dans la mesure où elle dépend (indirectement) de la volonté, ne peut être qu'une croyance fausse; car elle ne peut résulter que d'un long exercice d'assouplissement intellectuel, que Pascal appelle crûment de son vrai nom l'abêtissement. Et si le devoir suprême de tout homme, et surtout de tout philosophe, est la sincérité intellectuelle, je ne sache pas d'exercice plus immoral et plus dégradant que celui-là. Une foi voulue, tout comme une foi imposée du dehors, ne peut être qu'une *mauvaise foi*. Lors donc qu'on présente le devoir, avec les thèses métaphysiques qui en dépendent, comme l'objet d'une option arbitraire et d'un libre acte de foi, non seulement on ne peut rien dire de plus pour ruiner la morale, mais on ne peut rien dire de plus pour en inspirer l'aversion à un esprit libre et à une conscience droite.

Il est instructif de voir le moralisme, qui prétend fonder la morale et qui subordonne tout à cette fin, aboutir à des conséquences si contraires à la morale; et cela suffit peut-être à le réfuter. Voilà en tout cas ce que l'on gagne quand on oppose la raison pratique à la raison spéculative, ou plutôt la volonté à la raison. Et pourquoi s'efforce-t-on de restreindre et de limiter la compétence de la raison? C'est pour assurer à la volonté une liberté chimérique, que la raison se refuse à admettre, et que l'on considère comme la condition de la moralité et de la responsabilité. On ne craint pas d'opposer la morale à la science, qui non seulement postule le déterminisme, mais qui le vérifie chaque jour davantage; et l'on cherche en vain dans l'enchaînement des faits naturels quelque fissure où puisse se glisser la contingence. On oublie que, dans le « conflit » qu'on crée ainsi à plaisir, la science jouera toujours le rôle du pot de fer; et l'on compromet gratuitement les intérêts sacrés dont on se fait le

champion. Mais en réalité il est faux que la conscience morale postule le libre arbitre : si cette liberté pouvait exister, elle supprimerait toute relation intelligible entre l'acte et l'agent, et par suite toute qualification morale et toute responsabilité. En voulant affranchir la volonté du déterminisme, on la soustrait du même coup au contrôle de l'intelligence et à l'autorité de la raison, et l'on ruine la loi morale, qui n'a de valeur que si elle est fondée sur la raison et justifiée par elle. Il est donc vain d'opposer les prétendues exigences de la conscience morale aux conditions de la science, et la raison pratique à la raison spéculative : la raison est une, et obéit aux mêmes lois, dans le domaine de la connaissance et dans celui de l'action. En résumé, nous pensons, avec un intellectualiste bien démodé qui s'appelait Descartes, que « notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir; et lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content[1] ».

Une dernière tendance qui contribue à fausser la conception de la Logique est ce qu'on appelle le pragmatisme. Cette philosophie qui se prétend nouvelle remonte en réalité aux sophistes grecs, car elle restaure à sa manière la maxime de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses », et c'est pour cette raison qu'elle prend aussi le nom d'humanisme. Elle consiste à juger de la vérité d'une proposition par ses conséquences pratiques; elle subordonne ainsi la vérité à l'utilité, ou plutôt elle la définit par l'utilité. Une proposition vraie, c'est une proposition qui a pour nous, hommes, des conséquences avantageuses, qui répond à nos besoins pratiques et nous procure le plus de satisfaction possible. Ne dites pas que si telle proposition a pour nous des conséquences heureuses ou profitables, c'est peut-être parce qu'elle est vraie, c'est-à-dire qu'elle répond à un ordre objectif de la nature; non, elle est vraie parce qu'elle est profitable, et seulement en tant que profitable; et c'est cela qu'on veut dire quand on la qualifie de vraie. Ne dites pas non plus que ce qui est réellement et proprement avantageux, ce n'est pas la proposition

1. *Discours de la méthode*, 3e partie.

elle-même (en tant que représentation intellectuelle inerte), mais la croyance que nous avons qu'elle est vraie; et que, le jour où nous cesserions de la croire vraie, pour la considérer seulement comme utile, la croyance qui s'y attache cesserait d'être efficace, et par suite utile. C'est là une conception intellectualiste de la croyance, que la psychologie contemporaine se flatte d'avoir définitivement ruinée : nous ne croyons pas une proposition parce qu'elle nous paraît vraie, elle nous paraît vraie parce que nous la croyons; les véritables causes de notre croyance ne sont pas intellectuelles, mais d'ordre affectif et actif. En somme, nous ne croyons que ce que nous avons intérêt à croire; on remarquera que le pragmatisme présente sur ce point une analogie parfaite avec le moralisme. C'est que tous deux dérivent du psychologisme, qui, nous l'avons vu, réduit nécessairement la vérité au phénomène subjectif de la croyance.

D'ailleurs, le pragmatisme procède en droite ligne de la psychologie empiriste et évolutionniste, appuyée sur des considérations biologiques. Cette psychologie conçoit l'homme primitif comme un animal plongé au sein de la nature, et y menant une vie purement pratique. Il ne s'agit pas pour lui de connaître, mais de se conserver et de se défendre; toute son activité est orientée vers ce but; toute la connaissance qu'il peut acquérir est entièrement déterminée par lui, et par suite subordonnée à son activité. La nature et la vie font son éducation; l'expérience lui enseigne peu à peu quelles sont les attitudes et les démarches les plus avantageuses, celles qui le protègent le mieux contre la douleur et le besoin, et qui lui procurent le plus de satisfactions. Il contracte ainsi progressivement des habitudes utiles à sa conservation. En vertu de la lutte pour l'existence et de la survivance du mieux adapté, ceux-là seuls ont survécu et ont perpétué leur espèce, qui avaient contracté des habitudes salutaires, c'est-à-dire dont le cerveau avait pris certains plis qui leur permettaient de prévoir et d'éviter les dangers et les accidents de la vie sauvage. Toutes les notions ainsi formées ne sont que des réactions de l'organisme contre le milieu où il se débat, et c'est pourquoi nos concepts ne sont, en somme, que des habitudes motrices. Nos principes rationnels eux-mêmes, inscrits dans notre cerveau par l'expérience ancestrale et fixés par l'hérédité, ne sont que des attitudes favorables à la conservation de l'individu et de l'espèce : le principe d'identité, par exemple, s'explique par le fait qu'il y avait un intérêt vital à considérer comme identiques les objets réellement

identiques, autrement dit, à reconnaître les lieux et les obstacles, les amis et les ennemis. L'intelligence est donc fille du besoin; elle a été dès l'origine, et elle est toujours, au fond, relative à l'activité. Sans doute, aujourd'hui que la civilisation nous met à l'abri des besoins et des angoisses qui remplissaient la vie de nos lointains aïeux, le caractère pratique de nos habitudes intellectuelles s'oblitère, et nous finissons par les formuler d'une manière spéculative et abstraite; nous pouvons même, par une perversion de notre nature animale, nous amuser à les appliquer à des problèmes théoriques, sans utilité au moins immédiate. Mais ce n'est là qu'un jeu intellectuel, une sorte d'art frivole et stérile (puisqu'aussi bien cette doctrine conçoit l'art comme un simple jeu), et c'est cet art que nous appelons la Logique. Quant à la science positive, elle est tout entière issue de la pratique, et elle est tournée vers l'action. Elle est, comme toutes les fonctions vitales, le résultat d'une adaptation au monde extérieur. Qui le croirait? cette somme énorme et toujours croissante de connaissances, fruit de la collaboration séculaire des plus puissants esprits, qui, même condensée et systématisée, ne peut être acquise que par des intelligences d'élite et au prix de longs efforts, est pour l'épistémologie évolutionniste le produit d'une *économie de pensée*; c'est en vertu de la loi biologique du moindre effort que les hommes ont résumé leurs expériences en des concepts abstraits et en des formules générales. Le pragmatisme reprend à son compte cette explication, mais il a soin de dépouiller ces formules de tout sens intellectuel et leur refuse le titre de vérités. La science n'est qu'un manuel opératoire, elle nous indique certains gestes qui ont réussi, on ne sait comment ni pourquoi, à soumettre les phénomènes naturels à notre volonté. Elle ne diffère de la magie et de la sorcellerie (qui elles aussi prétendaient gouverner la nature par des gestes et des symboles) que par le succès. Mais il faut bien se garder de croire que ce succès, tout contingent et précaire d'ailleurs, prouve en quoi que ce soit la vérité de nos formules. Elles ne sont que des recettes pratiques, qui n'ont aucune signification objective, aucune valeur de connaissance. Leur vérité consiste uniquement dans leur commodité.

Comme vous le voyez, Messieurs, le pragmatisme est le dernier avatar de l'empirisme; il en pousse à bout, non sans une certaine rigueur logique, les conséquences agnostiques et sceptiques. Il y a toutefois une différence essentielle à noter : l'empirisme évolutionniste

admettait une nature extérieure et préexistante à la conscience, et c'est à cette condition qu'il pouvait concevoir l'esprit comme façonné par la nature et éduqué par la pratique. Au contraire, le pragmatisme, qui procède du psychologisme, s'enferme dans le domaine de la conscience, et prend nécessairement la forme de l'*idéalisme personnel* pour qui le moi est toute la réalité. Il supprime donc le monde extérieur, qui était pour l'empirisme un principe d'objectivité, partant de vérité; la conscience n'a plus ni support externe (dans un monde réel) ni support interne (dans des principes rationnels ou dans des formes *a priori* quelconques). Elle ne se moule plus sur les choses, et par elle-même elle est sans forme et sans consistance; elle reste donc suspendue dans le vide, et le dernier mot du psychologisme paraît être le néant.

La morale du pragmatisme ne peut qu'être conforme à sa théorie de la connaissance; c'est dire qu'elle est utilitariste et sceptique. Si l'utilité est le critérium de la vérité, ou plutôt constitue la vérité même, elle doit être aussi le critérium de la moralité. Pour le pragmatisme conséquent avec l'idéalisme personnel, l'utilité en question ne peut être que l'utilité pour l'individu : et il engendre logiquement la morale de l'égoïsme et du bon plaisir, l'apologie de la force, la glorification du succès, la justification du fait accompli, bref, tous les paradoxes de l'immoralisme contemporain. Comment pourrait-il en être autrement, puisque le pragmatisme proclame le primat de l'action? Toute action est bonne, par le seul fait qu'elle existe, si l'unique critérium de la morale réside dans l'action. Ainsi le pragmatisme aboutit nécessairement au réalisme ou au nihilisme moral. Un autre pragmatisme, moins conséquent, se combine avec le sociologisme : le critérium moral se trouve alors dans l'utilité sociale: le bien, comme le vrai, consiste dans ce qui est utile à la société; les lois morales, comme les lois logiques, sont des conventions sociales, et la contrainte sociale dirige nos actes comme nos pensées. C'est encore une morale réaliste et sceptique; ce qui est bien, c'est ce que la conscience sociale trouve bien en un temps et en un pays déterminés; il n'est pas permis ni même possible de chercher une règle morale en dehors et au-dessus des conventions sociales qui nous régissent pour le moment. Un autre pragmatisme enfin, plus inconséquent encore, fait alliance avec le moralisme, et prétend servir de fondement aux dogmes de la morale traditionnelle; cela s'explique, d'une part, par l'affinité que nous avons remarquée entre le mora-

lisme et le pragmatisme, entre le primat de la volonté et le primat de l'action; d'autre part, par l'élasticité étonnante du pragmatisme qui, véritable Protée, se prête à justifier indifféremment toutes les doctrines : la vérité ne consiste-t-elle pas dans la satisfaction que procure une croyance? Une théorie quelconque est donc vraie, du moment que quelqu'un s'en trouve satisfait.

Quelle est donc la valeur, quel est même le sens de cette doctrine du primat de l'action? On célèbre sur le mode lyrique l'excellence de la vie et de l'action : « le seul critère c'est la vie »; « l'action seule est maîtresse d'action », etc., comme si l'action pouvait être une source de connaissances, un fondement de vérité et une sorte de révélation. Pour nous, ces phrases, en apparence profondes, sont de solennels non-sens. On n'agit pas pour agir; l'action n'a pas de raison d'être en elle-même, elle ne peut pas être une « fin en soi ». C'est l'intelligence qui lui assigne un but et qui révèle les raisons d'agir. Une idée, et même un idéal, est donc toujours nécessaire à l'action. Si cette idée est fausse, l'action ne peut qu'échouer, ou même se retourner contre la fin visée. La valeur de l'action dépend donc de la vérité de l'idée qui la dirige et l'éclaire. Même dans le domaine de l'habileté technique, l'action ne nous apprend rien que dans la mesure où l'intelligence s'y applique pour la régulariser et la perfectionner. Abstraction faite de toute considération morale, ce sont les idées claires qui engendrent les actions fortes; seule l'intelligence est capable d'animer et de soutenir une activité énergique et féconde, en lui représentant le but à atteindre et en lui suggérant les moyens à employer. Cela est encore bien plus vrai s'il s'agit du caractère moral de l'action : impuissante à nous révéler ou à nous suggérer un criterium moral, une règle de conduite, l'action ne vaut que ce que vaut l'idée qui l'inspire. Elle ne peut être qualifiée moralement que rapport à une règle qu'elle n'a pas créée, et qui lui est imposée du dehors et *a priori* par l'esprit. En définitive, c'est l'intelligence qui est le seul juge des valeurs morales comme des valeurs logiques. On dit souvent : « les grandes pensées viennent du cœur »; il serait plus juste de dire : « les grandes actions viennent de l'esprit ».

Que signifie donc au fond le primat de l'action? Il consiste à subordonner la vérité à ses conséquences pratiques, et à les juger par rapport à celles-ci. Il ne peut être pris pour fondement que par une philosophie asservie à des *préjugés*, au sens propre du mot, c'est-à-dire

à des conclusions déterminées d'avance, et qu'on veut justifier à tout prix. Cette méthode est absolument contraire à l'esprit de la philosophie, qui n'est la servante de personne, pas plus de la morale ou de la politique que de la théologie. A cette philosophie serve, quelle que soit sa forme, moralisme ou pragmatisme, nous opposerons la philosophie libre dont Descartes a formulé les règles et posé les fondements. C'est la philosophie des idées claires et distinctes, de la « lumière naturelle » et de l'évidence rationnelle, qui fait table rase de tous les préjugés, et qui soumet toutes les opinions reçues au doute méthodique pour les « ajuster au niveau de la raison ». La devise du moralisme est : « Fais ce que dois, advienne que pourra », comme si l'on pouvait savoir ce qu'on doit faire sans considérer les conséquences de son action. La devise du rationalisme est analogue, mais plus juste : « Cherche la vérité pour elle-même et avant tout, quelles qu'en puissent être les conséquences théoriques ou pratiques ». Et s'il y a un impératif catégorique, c'est bien celui-là.

En présence de ces doctrines qui affaiblissent et altèrent l'idée de vérité, il importe, Messieurs, de maintenir ou de restaurer le primat de la raison spéculative, et, pour cela, de réhabiliter la Logique trop longtemps négligée ou méconnue. On entend souvent dire que le rationalisme est un point de vue philosophique unilatéral et provisoire, une attitude d'esprit définitivement dépassée et condamnée. Mais, avant de proclamer la faillite du rationalisme, et pour avoir le droit de le faire, il faudrait d'abord avoir achevé la recherche des principes rationnels, avoir mesuré le pouvoir de la raison, fait le bilan de ses ressources et le dénombrement de ses fonctions; or c'est ce que personne encore n'a fait, et les irrationalistes moins que personne. Kant a essayé d'édifier sa Logique transcendentale sur la Logique formelle de la tradition scolastique, qui, déjà surannée de son temps, est absolument insuffisante et caduque aujourd'hui. La Critique de la raison pure est donc entièrement à refaire, ou plutôt elle reste à faire, sur le fondement d'une Logique nouvelle adéquate à l'état actuel des sciences. Quiconque, par exemple, voudra désormais dresser un tableau des catégories, devra nécessairement demander des lumières à la Logique moderne et tenir compte de ses résultats.

Qu'on nous entende bien, et qu'on ne se méprenne pas sur la portée de la Logique formelle moderne. Elle ne prétend pas consti-

tuer à elle seule la science de l'esprit, et absorber toute la philosophie spéculative, qui comprend encore, outre la méthodologie des sciences, l'Épistémologie ou critique des principes des sciences, la théorie générale de la connaissance, et enfin la métaphysique, comme science de l'être au moins en tant que connu ou connaissable, et conçu dans ses rapports avec l'esprit. Nous n'oublions pas que toute théorie logique présuppose des notions premières et des principes que la Logique ne justifie pas, et qu'il appartient à la Critique de contrôler et de vérifier. Tout ce que nous affirmons, c'est que la Critique ne peut commencer son travail que quand la Logique a terminé le sien, c'est-à-dire ramené à un minimum le nombre des données primordiales d'où l'on peut déduire tout le reste; c'est, en outre, qu'on n'a le droit de chercher hors de l'entendement le fondement des principes dits synthétiques, qu'après avoir fait l'énumération complète des principes analytiques, c'est-à-dire de ceux sur lesquels reposent toutes les déductions logiques. La Logique formelle est donc la préface nécessaire, la propédeutique d'une philosophie vraiment critique. Si la raison a des limites, c'est à elle, et à elle seule, de les découvrir et de les déterminer; et aucune autorité ne peut lui imposer des bornes du dehors et d'avance. Il n'est pas plus possible de philosopher hors de la raison ou contre la raison, que de s'envoler au-dessus de l'atmosphère ou de sauter hors de son ombre. Le rationalisme n'est pas un moment transitoire ou un point de vue unilatéral de la philosophie : il est la forme même et la méthode de la philosophie, de cette *perennis philosophia* que Leibniz voulait fonder sur la vraie Logique, et élever, par la puissance des idées claires et des démonstrations rigoureuses, en dehors et au-dessus de tous les systèmes et de toutes les sectes.

Je ne me flatte pas, Messieurs, d'avoir réfuté par ces réflexions sommaires les divers systèmes que je viens de passer en revue. Je sais trop par expérience que les discussions philosophiques sont généralement stériles, et je m'en abstiendrai complètement dans la suite de ce cours, qui sera purement historique, et aussi objectif que possible. J'ai voulu seulement vous indiquer dans quel esprit il convient, à mon avis, d'aborder l'étude de la Logique formelle, et quel profit intellectuel on en peut retirer. On y apprend d'abord à distinguer les raisonnements justes des raisonnements faux; on contracte des habitudes de rigueur et de précision scientifiques, on cultive en soi le sentiment instinctif du vrai, et l'on affine son discerne-

ment et son esprit critique. Puis on prend conscience des lois logiques et de leur impérieuse nécessité ; on prend pour ainsi dire contact avec le mécanisme de la pensée, et l'on en découvre un à un les rouages et les ressorts. On se convainc alors que la raison est un instrument bien plus complexe et plus exact qu'on ne le croit et qu'on ne le dit dans les écoles : c'est un véritable instrument de précision, à la fois rigide et subtil comme un mouvement d'horlogerie, et dont la délicatesse a pour condition sa rigidité même, loin de lui être contraire. Chacun de ses rouages est assez simple, mais leurs combinaisons donnent lieu à des résultats d'une richesse et d'une variété infinies. C'est tout le contraire de cette pseudo-raison amorphe, inconsistante, fluide et ployable en tout sens qu'une philosophie impressionniste et décadente a imaginée pour les besoins de sa cause. C'est donc bien à tort qu'on reproche à la Logique d'appauvrir notre idée de la science et de gêner son développement en la réduisant à un petit nombre de principes et de catégories. Le squelette humain, composé d'un nombre assez restreint d'os rigides et solidement articulés, n'engendre-t-il pas par ses déformations, soumises aux lois inflexibles de la mécanique, la variété infiniment souple et nuancée des attitudes, les poses les plus originales et les plus gracieuses que les artistes puissent rêver ? Ne craignons donc pas de paralyser ou de stériliser l'esprit en formulant les lois auxquelles, consciemment ou non, il est soumis. On parle sans cesse de la liberté de l'esprit ; mais, dans le domaine intellectuel comme dans les autres, la liberté consiste dans l'obéissance aux lois. Le meilleur moyen de montrer la puissance et la fécondité de la raison est de l'exercer, de l'appliquer et de la pratiquer ; c'est là une méthode que le pragmatisme sera sans doute le premier à approuver. Diogène prouvait le mouvement en marchant ; c'est en raisonnant, et en analysant nos raisonnements, que nous prouverons la raison.

Louis Couturat.

LA MORALE D'ÉPICTÈTE

ET LES BESOINS PRÉSENTS DE L'ENSEIGNEMENT MORAL

(*Suite*[1])

III. — L'eudémonisme stoïcien.

Par la fin qu'elle propose à l'activité raisonnable la morale d'Épictète, comme la morale stoïcienne en général et comme les autres morales de l'antiquité, est une morale eudémoniste. La vertu, identique à la sagesse, est la recherche, la connaissance et la possession d'un bien souverain, inaliénable, éternel, infiniment supérieur aux biens vulgaires, et qu'Épictète définit d'un mot : liberté (ἐλευθερία). La liberté ainsi conçue comme résultat est un état permanent de bonheur, progressivement atteint par l'effort et par l'exercice de la liberté d'abord considérée comme faculté et caractère essentiel du jugement réfléchi et volontaire (προαίρεσις). Cet état, le *Manuel* commence par le dépeindre en quelques traits vifs, en même temps qu'il souligne la cause initiale qui en prive à jamais le commun des hommes : l'ignorance, qui ne nous permet pas de distinguer ce qui est nôtre et dépend de nous de ce qui ne dépend pas de nous. Si tu regardes comme libres les choses qui sont esclaves par nature, comme étant à toi les choses qui sont à autrui (ἀλλοτρία), tu seras contrarié (ἐμποδισθήσῃ), tu seras dans le deuil (πενθήσεις), tu seras troublé (ταραχθήσῃ), tu accuseras les dieux et les hommes; mais si tu ne regardes comme étant à toi que ce qui, en effet, est à toi, et si tu regardes comme étant à autrui ce qui est à autrui, nul ne te contraindra jamais, nul ne t'entravera, tu ne t'en prendras à personne, tu n'accuseras personne, tu ne feras absolument rien contre ton gré, personne ne te nuira; tu n'auras pas d'ennemi, car tu ne

1. Voir le n° de novembre 1905.

souffriras rien de nuisible. Aspirant à de si grands biens, songe qu'il ne faut pas te mettre mollement à les rechercher, qu'il faut renoncer entièrement à certaines choses et en ajourner d'autres quant à présent. Mais si outre ces biens tu veux encore le pouvoir et la richesse, peut-être n'obtiendras-tu même pas ces avantages parce que tu aspires en même temps aux autres biens, et, en tout cas, ce qu'il y a de certain, c'est que tu manqueras les choses par lesquelles seules s'acquièrent la liberté (ἐλευθερία) et le bonheur (εὐδαιμονία)[1].

Telle est l'exorde du *Manuel*, l'inscription en quelque sorte placée au fronton de l'École, qui indique sans équivoque au passant la nature de la sagesse qui s'acquiert à l'intérieur. Épictète ne fait que répéter sur ce point l'enseignement du Portique, et sa verve inlassable, dans les *Entretiens*, vante avec une extraordinaire abondance d'arguments logiques, de saillies et d'images, les bienfaits de la vie calme et sans trouble, de l'ataraxie stoïcienne, née dans l'âme du sage de la conscience de sa liberté intime et de la connaissance des lois inflexibles, mais rationnelles, de l'univers extérieur. A cet idéal de renoncement, dont la première apparence est hautaine, égoïste et insociable, on a souvent adressé le reproche d'impuissance et de stérilité. On l'a expliqué par l'état de passivité où la paix romaine avait réduit les énergies des cités et des races soumises à la domination impériale, et on en a conclu que, fruit d'une époque de servitude politique, il ne saurait convenir à une éducation sociale. Ni l'explication ni la critique ne paraissent fondées. Le stoïcisme a fait son apparition bien antérieurement à l'empire romain, et les exagérations de son individualisme semblent avoir été plus marquées chez les fondateurs que chez les derniers disciples. Au contraire, dans Épictète, comme dans Sénèque, le souci d'atténuer les rigueurs et les difformités de la doctrine est visible; l'un et l'autre comprennent la nécessité d'arrondir les angles de certaines règles pour qu'elles puissent effectivement servir de guides et s'appliquer aux mille circonstances du frottement humain; l'un et l'autre discernent les sacrifices que le philosophe peut et doit faire à la vie sociale sans renoncer aux principes qui lui assurent le prestige, essentiel dans tous les cas, de la supériorité morale. « Le stoïcisme pouvait aisément tomber dans l'excès; traité par des esprits étroits, systéma-

1. *Manuel*, I.

tiques ou exaltés, il pouvait faire des ascètes ou des hommes insociables. Pour le rendre, sans le déformer ni l'affaiblir, abordable aux hommes ordinaires, il fallait beaucoup de mesure et de sens pratique. Épictète paraît avoir été, par excellence, celui qui convenait à cette tâche. Tout en donnant pour assise à son enseignement des principes sévères qui renouvellent entièrement les idées, les habitudes et le caractère de ceux qu'il prenait au monde, il a su les lui rendre formés pour la vie sociale; tout en conservant dans l'école la rigueur et l'autorité qui étaient au fond de la doctrine, il a eu soin de développer, en vue de l'avenir, tout ce qu'il y avait en elle de vraiment pratique[1] ». Aussi bien l'impassibilité (ἀπάθεια) et l'ataraxie proposées comme modèles par Épictète n'ont-elles qu'une analogie de surface avec l'idéal épicurien. Ce sont des conditions nécessaires pour vivre raisonnablement au milieu du commun déraisonnable. La philosophie ne se traduit en actes efficaces que lorsque le philosophe a réalisé à peu près son idéal intérieur et s'est longuement exercé au calme, à la patience, à la domination de ses idées impulsives. Il faut commencer par les petites choses. On laisse couler ton huile; on vole ton vin; dis-toi : « c'est à ce prix que se vend l'impassibilité, c'est à ce prix que se vend le calme (ἀταραξία)[2]. Certaines gens, pour avoir vu un philosophe, veulent aussi être philosophes. Mais examine d'abord ce que c'est que d'être philosophe; ensuite étudie ta propre nature pour voir si tu es de force. Crois-tu qu'en te faisant philosophe tu peux manger et boire de la même manière que le vulgaire, avoir les mêmes désirs et les mêmes aversions? Il faut veiller, peiner, te séparer des tiens, t'exposer au mépris d'un petit esclave, aux risées des passants, avoir le dessous partout, en honneurs, en dignités, devant les juges, enfin en toutes choses. Examine bien tout cela. Maintenant si tu tiens à avoir en échange l'impassibilité, la liberté, le calme, c'est bien; sinon, retire-toi. Ne fais pas comme les enfants; ne sois pas maintenant philosophe, ensuite percepteur, ou rhéteur, ou procurateur de César. Il faut cultiver ou ta partie maîtresse ou les choses du dehors, t'appliquer ou aux choses intérieures ou aux choses extérieures, c'est-à-dire rester ou philosophe ou non-philosophe[3]. Cependant, d'autre part, il ne faut pas être insensible comme une statue (ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα), mais

1. *Colardeau*, ouvrage cité, p. 203.
2. *Manuel*, XII.
3. *Id.*, XXIX.

remplir les obligations naturelles et adventices, soit au nom de la piété, soit comme fils, comme frère, comme père, comme citoyen[1]. L'ataraxie n'est donc pas le calme de l'égoïste qui se retranche du monde, mais la sérénité de la volonté sûre de pouvoir utiliser toujours les événements et les circonstances au profit de la raison, d'une manière conforme à sa vraie nature. Les choses du dehors tantôt sont conformes à notre nature, tantôt lui sont contraires. C'est qu'en effet nous ne sommes pas des êtres isolés. Si tu te considères comme un tout isolé, il est dans ta nature de vivre jusqu'à la vieillesse, d'être riche et bien portant. Mais si tu te considères comme un homme et comme partie d'un tout, il t'est séant (καθήκει) dans l'intérêt de ce tout d'être tantôt malade, tantôt sur mer, tantôt en péril, tantôt dans l'indigence, et finalement de mourir prématurément. Pourquoi t'en irriter? ne sais-tu pas qu'autrement tu cesserais d'être un homme? Qu'est-ce qu'un homme, en effet? un membre d'une cité : d'abord de cette cité qui se compose des dieux et des hommes, puis de celle qui porte ce nom tout près de nous, et qui est une petite image de la cité universelle[2].

C'est pourquoi l'eudémonisme — je dirais presque l'*utilitarisme* — qui caractérise la morale d'Épictète, loin d'être une entrave au développement social de l'individu, le facilite au contraire et le prépare en exaltant dans les consciences le sentiment de la nature raisonnable, c'est-à-dire civilisée, en refoulant les impulsions qui se donnent libre carrière chez le sauvage et chez l'enfant, en démontrant que le bonheur est chose intérieure, qu'il est accessible à qui sait déterminer la part de pouvoir que la loi souveraine, le λόγος, lui a déléguée dans l'empire universel, à qui sait se limiter et se *situer* dans le monde. Autrement dit, l'eudémonisme stoïcien, historiquement antérieur aux morales des fins sociales, leur est aussi logiquement antérieur et cette antériorité est fondée dans la nature des choses. Avant de comprendre qu'il est né pour la société, l'homme doit se persuader qu'il est né pour la raison et pour la manifester en rendant sa loi visible.

Au point de vue pédagogique, il ne semble pas que l'éducation gagnerait en efficacité si l'on renversait cette ordre historique, qui est aussi l'ordre des faits psychologiques. C'est dans l'individu que la raison s'apparaît à elle-même. La notion de fin universelle est

1. *Entretiens*, III, II.
2. *Id.*, II, V.

corrélative de la notion d'ordre universel, et celle-ci dépend de la science. C'est d'abord dans quelques individus d'élite que la science, peu à peu, remplace l'opinion. Création sociale sans doute, mais ni plus ni moins que l'homme animal est création biologique, la science se présente d'abord comme le résultat d'efforts singuliers. C'est parce que certains n'ont pas suivi l'opinion que les vérités scientifiques se sont fait jour. De même c'est parce que certains ne se sont pas contentés de suivre la coutume, mais ont hésité à la suivre en demandant à réfléchir, que la morale comme telle, et non plus l'obédience religieuse, a peu à peu conquis les esprits. Il faut une longue réflexion et une culture avancée pour arriver à concevoir l'identification possible de l'intérêt de la société avec le véritable intérêt de l'individu, du commandement social avec le devoir entendu comme prescription de la raison autonome. Encore cette identification n'est-elle aujourd'hui qu'un postulat. La sociologie nous la laisse entrevoir, mais dans un lointain désespérant. Par contre, il est un fait incontestable, à savoir que la conscience commune est encore plongée dans l'opinion et dans la coutume. On ne ferait qu'obscurcir la conscience morale de l'adolescent en se bornant à déterminer seulement les fins morales par des fins sociales, car les fins sociales sont incertaines. N'est-il pas à craindre qu'il ne les confonde avec les fins communément désirées, c'est-à-dire avec l'idéal du commun? Quelle piètre instruction donnerait-on en enseignant la science du commum, qui n'est que l'ignorance commune! Ne vaut-il pas mieux présenter la vertu comme un *bien* personnel, s'acquérant seulement lorsqu'on en a compris la nature, et montrer que le premier effort moral est un effort de compréhension, analogue à tout autre effort vers plus de science et plus de vérité, un effort intellectuel plutôt qu'un effort sentimental? Il faut commencer par se distinguer et s'opposer avant de se fondre dans l'esprit collectif; et c'est là la première démarche de la moralité qui se cherche et qui se trouve avant de s'épancher. Si tu ne cherches pas à te distinguer des autres hommes, de même qu'un fil d'une tunique ne demande pas à être supérieur aux autres fils, la philosophie n'est point ton fait. Il faut te dire : moi, je veux être le morceau de pourpre, cette petite partie brillante qui donne aux autres l'éclat et la beauté. Que me dis-tu donc de ressembler aux autres? Comment serais-je pourpre alors [1]?

1. *Entretiens*, I, II.

IV. — Les résultats pratiques.

Il faut entrer avec Épictète dans le détail des maximes et voir avec quel esprit d'à-propos il les applique aux problèmes particuliers pour se rendre entièrement compte de leur valeur éducative.

L'apprenti philosophe commencera par appliquer en toute circonstance la distinction fondamentale entre l'ἐφ'ἡμῖν et l'οὐκ ἐφ'ἡμῖν, entre les choses de son domaine et de sa responsabilité et les choses du dehors, « qui ne le regardent pas ». C'est ainsi qu'il arrivera peu à peu à refouler les sentiments pénibles et à triompher des impressions désagréables. A toute idée rude (φαντασία τραχεία) exerce-toi (μελέτα) à dire aussitôt : « Tu es une idée, et tu n'es pas tout à fait ce que tu représentes. » Puis examine-la, applique les règles que tu possèdes, et avant tout celle qui fait reconnaître si quelque chose dépend ou ne dépend pas de nous ; et si l'idée est relative à quelque chose qui ne dépend pas de nous, sois prêt à dire « cela ne me regarde pas » (Οὐδὲν πρὸς ἐμε)[1]. Faible barrière, dira-t-on peut-être, contre l'assaut des émotions, que cette simple règle mnémonique. Elle ne vise cependant à rien moins qu'à créer un réflexe de défense mentale par auto-suggestion. Ce n'est pas sans raison qu'Épictète emploie ici le mot μελέτα. Il ne conseille pas simplement de répéter une maxime dont l'efficacité serait au moins douteuse ; autrement l'idée d'exercice ne serait pas de mise ; rien de plus facile — et de plus vain — en effet, qu'un exercice verbal en pareil cas. Mais il indique la marche à suivre pour se ressaisir et rester maître de soi sous le choc des idées, des représentations et des imaginations pénibles. A ces instants critiques, il faut s'efforcer de repenser en raccourci et de revivre, en quelque sorte, la doctrine tout entière ; dérivation qui, en devenant à la longue automatique, rétablira spontanément l'équilibre mental compromis par les perturbations émotives et psycho-sensorielles, et maintiendra l'orientation des états de conscience dans le sens de l'harmonie sereine et de la liberté raisonnable. A coup sûr le résultat ne sera pas obtenu sans peine ; mais il faut compter sur la puissance des associations d'idées, sur la puissance de l'habitude. C'est pourquoi l'exercice est nécessaire ; et le mécanisme de l'exercice mental est ici le même que celui de

1. *Manuel*, I.

l'exercice corporel, et son efficacité est du même ordre. On peut arriver à réprimer la crainte et l'angoisse, comme on arrive à redresser des mouvements naturels par la création de réflexes artificiels. Les mouvements naturels de l'homme jeté à l'eau le font se noyer, ceux de l'homme qui n'est jamais monté à cheval le font se cramponner à sa monture et finalement désarçonner. Les exercices de natation et d'équitation créent aux muscles des habitudes contraires. L'exercice du philosophe consistera à créer des habitudes d'esprit qui l'empêcheront de se noyer dans les idées de tristesse ou d'être désarçonné par la peur.

Plusieurs siècles après la disparition des dernières écoles stoïciennes, la philosophie moderne, en se libérant, a repris pour son compte les enseignements de la sagesse antique. Descartes, en manière d'introduction à l'éthique, répète à peu près les conseils d'Épictète, et il les appuie sur une physiologie qui, pour inexacte en détail qu'on doive la juger aujourd'hui, a le mérite de reposer sur des intuitions que la science a vérifiées. Il pense qu'en attendant l'avènement d'une médecine scientifique nous pouvons arriver par voie détournée, « par ruse et par industrie » à dominer les passions. Il croit à la vertu souveraine de l'habitude, à l'ascendant de la volonté éclairée par la raison. Encore maintenant les neuro-pathologistes ne sont pas d'un autre avis. L'hygiène morale est un facteur au moins aussi puissant que l'hygiène corporelle, et l'une complète l'autre. Sans doute, il est certaines maladies fonctionnelles qui engendrent la tristesse et l'angoisse aussi fatalement qu'un abcès sécrète du pus. Mais il est permis de croire que dans nombre de cas les accidents psychasthéniques, hypocondriaques ou mélancoliques seraient évités si les patients avaient été soumis, avant que l'habitude morbide ne prenne le dessus, au dressage psychique qu'Épictète préconisait. Sa morale est avant tout une technique en vue de maintenir l'équilibre des fonctions intellectuelles et affectives, et l'utilité du résultat n'est certes pas négligeable. Il va jusqu'à admettre que le parfait philosophe peut être infaillible même dans le sommeil, l'ivresse ou la mélancolie : Il est trois choses auxquelles il faut exercer l'élève ; d'abord à désirer et à redouter, pour qu'il ne manque jamais ce qu'il désire et ne tombe jamais dans ce qu'il redoute ; en second lieu, à vouloir les choses et à les repousser, afin qu'il agisse toujours suivant l'ordre et la raison, et sans négligence ; en troisième lieu, à ne jamais se tromper, à ne jamais juger au

hasard, en un mot, à bien donner son assentissement. Le point principal, le plus urgent, est ce qui touche aux troubles de l'âme, car ces troubles ne se produisent jamais que parce qu'on a été frustré dans ses désirs, ou parce qu'on est tombé dans ce qu'on redoutait. Voilà ce qui engendre en nous les perturbations, les désordres, l'idée que nous sommes malheureux et misérables, les plaintes, les gémissements, la haine; voilà ce qui nous empêche d'écouter la voix de la raison.... Le troisième point ne regarde que ceux qui sont déjà très en progrès : il a pour objet de les rendre infaillibles, en empêchant qu'aucune *idée* ne se glisse en eux à leur insu et sans être examinée, même dans le sommeil, même dans l'ivresse, même dans les moments d'humeur noire (μηδ'ἐν ὕπνοις, μηδ'ἐν οἰνώσει, μηδὲ μελαγχολῶντος)[1].

On peut s'étonner de voir dans l'enseignement laïque de la morale ce point de vue pratique, d'une si capitale importance, à peu près laissé de côté. Le surmenage de nos sociétés contemporaines, dans les grands centres, est un danger constant pour les cerveaux; et l'alcoolisme et les maladies « sociales » ne sont pas les seules causes ni les principales causes de la fréquence des névroses graves et du pullulement des malades qui encombrent les asiles d'aliénés. De temps à autre, un médecin revendique pour le corps médical le rôle et l'autorité de l'éducateur, à l'inverse de Kant qui estimait, au siècle dernier, les maladies de l'esprit du ressort des philosophes. *In medio veritas.* Toujours est-il que l'éducation laïque devrait concentrer son effort sur le développement de l'*autonomie* dans la conscience de l'adolescent. Ce n'est pas en évoquant de façon sommaire, devant des écoliers ennuyés ou distraits, les problèmes de la responsabilité et du déterminisme, en dépeignant la majesté de la loi morale, ou en indiquant les bases sociologiques de la conduite qu'on fabriquera des volontés, qu'on les dirigera dans le sens du normal et du convenable, qu'on fera des esprits sains, pondérés, patients et joyeux; mais c'est bien plutôt en insistant sur la portée concrète des devoirs envers soi-même (devoirs que certains sociologues déclarent n'exister point !), en incitant l'amour-propre, si facile à éveiller dans les jeunes esprits, en enseignant en termes nets les fins et les conditions logiques de la nature raisonnable, en montrant l'accord ici de la logique et des faits, en décrivant les mille misères auxquelles exposent une volonté vacillante, une

1. *Entretiens*, III, II.

émotivité impulsive, une sensibilité trop vibrante. Les exercices physiques, les sports de toute sorte sont à la mode. Utiles à dose très modérée, ils ne font souvent que surajouter une fatigue à la fatigue de l'étude. Mais des exercices spirituels on ne se préoccupe guère. On s'en préoccupait autrefois, mais dans les milieux religieux. Il ne semble pas cependant que la susceptibilité des familles s'alarmerait de voir le maître consacrer quelques heures par semaine à la gymnastique morale, en dehors de toute idée confessionnelle, faire luire l'attrait de cet exercice, développer par l'émulation les satisfactions intimes des petites victoires que chaque enfant peut remporter sur soi-même, en sacrifiant à la véracité les faciles avantages du mensonge, en réprimant ses dépits, ses impatiences, ses colères, ses timidités, ses inquiétudes et ses craintes, en s'efforçant dans les petites choses, dans lesquelles on puise la force nécessaire pour accomplir plus tard de grandes choses, de maintenir constamment sa volonté dans un état conforme à la nature raisonnable. Le temps ainsi employé empiéterait sans doute sur le programme de l'enseignement proprement dit; mais ce ne serait pas du temps perdu, alors que tant d'heures occupées par des leçons théoriques aussitôt désapprises qu'apprises sont gaspillées sans profit. Mais il faudrait aussi que les maîtres « laïques » s'inspirassent de mobiles au fond semblables à ceux qui animaient les ordres religieux voués à l'éducation, en considérant leur fonction comme une mission envers chacune des consciences en particulier qui leur sont confiées. Il faudrait reléguer la politique au second plan, contribuer à l'avènement de la raison dans la cité en s'appliquant à la réaliser dans les individus par un dressage d'une autre nature que la préparation aux succès scolaires et aux réussites d'examens; se persuader que le « caractère » compte plus que l'intelligence abondamment meublée, l'habitude de se vaincre soi-même plus que le sentiment aiguisé jusqu'à l'exaspération de ses droits actuels ou futurs, la discipline mentale plus qu'un amour déraisonnable de la liberté sans frein et de l'émancipation sans self-contrôle. Il faudrait, en un mot, cultiver l'homme pour l'homme, avant de le cultiver pour une classe, un groupe ou un pays, ou en vue de la réalisation de tel programme social; la prospérité et la puissance d'un groupe, d'une classe ou d'une nation, n'étant faite, au demeurant, que du bonheur et de la force de chacun de ses membres. Et si nous essayons ici d'esquisser ces quelques *desiderata* touchant l'enseignement moral c'est qu'ils

viennent pour ainsi dire d'eux-mêmes sous la plume, quand on compare l'esprit de l'école d'un Épictète, sa conception si vivante, si pratique et si précise de la formation de la moralité dans une conscience juvénile à la stérile exposition des rudiments ou des doctrines qui est aujourd'hui, la plupart du temps, la seule part de collaboration du maître à l'œuvre des parents, du milieu, de la coutume et de l'opinion vulgaire. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'être surpris des effets que produisent la mauvaise camaraderie, les exemples de la rue ou les salissures de la presse chez des adolescents non dressés avec une soigneuse persévérance à se défier par principe des « choses du dehors » et à leur résister. Il semble bien qu'avant d'initier l'intelligence aux beautés parfois subtiles de la théorie, il serait plus utile et plus urgent d'aller droit aux germes individuels de volonté et de raison; or, pour les faire s'épanouir, les maximes et les leçons conservées par la piété d'Arrien apportent, on en conviendra, incomparablement plus de lumière et de chaleur que les manuels classiques contemporains.

Parmi les *idées* troublantes et déprimantes, la première contre laquelle il faut lutter, afin de n'être pas *emporté* par elle, est l'idée de la mort, le « roi des épouvantements » selon l'Écriture. La tranquillité vulgaire, vis-à-vis de la mort, n'est qu'ignorance et légèreté. La tranquillité du sage doit être une connaissance réfléchie. Il faut avoir tous les jours devant les yeux la mort, l'exil et tout ce qui paraît effrayant[1]; à la condition de se souvenir que ce qui nous trouble, ce ne sont pas les choses en elles-mêmes, mais les jugements (δόγματα) que nous portons sur les choses. Ainsi la mort n'a rien de redoutable (autrement elle aurait paru telle à Socrate); mais le jugement que la mort est redoutable, voilà ce qui est redoutable[2]. Il faut approfondir cette idée, en remarquant qu'elle n'est qu'une idée et que sa signification est inexacte, que sa représentation, les imaginations qu'elle déchaîne, sont de vaines images; elle n'est qu'un masque. Les enfants s'effraient et s'épouvantent d'un masque, parce qu'ils sont ignorants; et nous, de même, nous tremblons devant les objets comme les enfants devant les masques. Qu'est-ce que la mort? un masque qui t'effraie. Retourne-le; regarde ce que c'est; tu verras qu'il ne mord pas[3].

1. *Manuel*, XXI.
2. *Id.*, V.
3. *Entretiens*, II, 1.

La crainte de la mort est la source de presque tous nos maux, de nos faiblesses et de nos lâchetés[1]. Dans la maladie surtout, c'est elle qui nous empêche de nous comporter raisonnablement. Qu'est-ce, en effet, que se mal porter? Approcher du moment où l'âme se sépare du corps. Qu'y a-t-il donc là de terrible? Est-ce que, si tu ne t'en approches pas maintenant, tu n'en approcheras pas plus tard? Est-ce encore que le monde doit être bouleversé par la mort? Pourquoi flatter le médecin? Pourquoi lui dire : « Si tu le veux, maître, je serai en bonne santé. » Pourquoi lui donner un motif de porter haut la tête? Pourquoi ne pas l'estimer juste ce qu'il vaut? Le cordonnier est pour mon pied, le charpentier pour ma maison, et le médecin, à son tour, pour mon corps, c'est-à-dire pour quelque chose qui n'est pas à moi. Voilà ce qu'a à faire le fiévreux; et, s'il le fait, il est ce qu'il doit être (ἔχει τὰ αὑτοῦ)[2]. A qui se rend exactement compte de la place qu'il occupe dans le monde, de sa solidarité avec tous les éléments de l'Univers, la grande transformation de la mort n'inspire pas de frayeur; tout juste est-elle une inconnue comme les autres dans l'énigme du monde. Un départ est un petit changement; la mort n'est (pour moi) qu'un grand changement[3]. Et l'idée de se fondre dans les éléments, la « réincorporation », disait Auguste Comte, n'est pas en soi l'image épouvantable que nous présente l'instinct. Lorsque Dieu me sonne la retraite, qu'il me dit : « Viens », il ajoute : « Vers rien qui soit à craindre; vers ce dont tu es sorti; vers des amis, vers des parents, vers les éléments. Tout ce qu'il y avait de feu en toi s'en ira vers le feu; tout ce qu'il y avait de terre, vers la terre; tout ce qu'il y avait d'air, vers l'air; tout ce qu'il y avait d'eau, vers l'eau. Il n'y a pas de Pluton, pas d'Achéron, pas de Cocyte, pas de Phlégéton en feu. » Quand on peut se dire cela, quand on a devant ses yeux le soleil, la lune et les astres, quand on a la jouissance de la terre et de la mer, on n'est pas plus abandonné que l'on est sans appui[4].

La philosophie, c'est-à-dire la réflexion calme sur la nature des choses, nous apprend donc à ne pas craindre la mort. Elle nous apprend aussi à ne pas la hâter par nos vœux ou par nos actes. Thraséas avait coutume de dire : « J'aime mieux être tué aujourd'hui

1. *Entretiens*, III, XXVI.
2. *Id.*, III, X.
3. *Id.*, III, XXIV.
4. *Id.*, III, XIII.

qu'exilé demain. » A quoi Rufus lui répondit : « Si tu choisis la mort comme plus pénible, quel est ce choix absurde? Si comme plus douce, qui te l'a permis? Ne veux-tu pas t'exercer à être satisfait de ce qui t'est échu? » C'est ainsi qu'on se place au-dessus de tout obstacle et de tout accident, pour les choses qu'on désire ou qu'on veut éviter. « Il faut que je meure. Si tout de suite, je meurs; si bientôt, je dîne maintenant que l'heure en est venue; je mourrai ensuite. — Comment? — Comme il convient à quelqu'un qui rend ce qui n'est pas à lui (Ὡς προσήκει τὸν τὰ ἀλλότρια ἀποδιδόντα)[1]. »

On a fait grief aux stoïciens d'avoir conseillé le suicide. Chez Épictète, malgré certains passages que l'on pourrait exploiter contre lui (à tort, croyons-nous), l'opinion très nette se fait jour que le suicide est dans la plupart des circonstances une lâcheté, une sorte de défection devant l'ennemi. C'est à titre tout à fait exceptionnel qu'il consent, à la rigueur, à l'admettre encore. D'autre part, sa perspicacité lui fait entrevoir le danger que recèle toute philosophie prêchant la vanité des biens sensibles. N'y aurait-il pas là, pour les jeunes sentimentalités toujours enclines à l'exagération, un germe funeste de pessimisme? L'orgueil de la raison et le dédain de la vie vulgaire ne sont-ils pas susceptibles de dégénérer en *tædium vitæ*? Il faut prémunir les jeunes gens « d'un heureux naturel » (τοὺς εὐφυεῖς τῶν νέων) contre pareil piège : Votre vieux maître assis ici ne devrait pas être occupé à vous rehausser le cœur et à vous empêcher de tenir sur vous-même des propos lâches et indignes, mais à combattre les jeunes gens, s'il s'en trouvait de tels, qui, connaissant notre parenté avec les dieux, et en même temps les liens dont nous sommes attachés, ce corps que nous possédons, et tout ce qui, à cause de lui, est nécessaire à notre entretien et à notre subsistance pendant cette vie, voudraient se débarrasser de tout cela comme d'un fardeau pénible qui est au-dessus de leurs forces, et s'en aller vers les dieux leurs parents. Voilà la lutte que devrait avoir à soutenir celui qui est votre professeur et votre maître, s'il a quelque valeur. Vous viendriez me dire : « Épictète, nous en avons assez d'être enchaînés à ce misérable corps, de lui fournir à manger et à boire, de le faire reposer, de le tenir propre et d'être à cause de lui les complaisants d'un tel et d'un tel. N'est-il pas vrai que la mort n'est pas un mal, que nous sommes les parents de Dieu, et que c'est

1. *Entretiens*, I, I.

de lui que nous venons? Laisse-nous retourner d'où nous venons; laisse-nous nous dégager enfin de ces liens qui nous attachent et qui nous pèsent. Ici sont des pirates, des voleurs, des juges, des hommes avec les noms de tyrans, qui semblent avoir sur nous quelque pouvoir, à cause de ce misérable corps et des choses qu'il possède; laisse-nous leur montrer qu'ils n'ont sur nous aucun pouvoir. » Alors moi j'aurais à vous dire : « O hommes, attendez Dieu! Quand il vous aura libérés de ce service, partez alors vers lui; pour le moment, résignez-vous à demeurer à la place où il vous a mis. Court est le temps de votre séjour ici, et il est facile à supporter pour ceux qui pensent ainsi. Quel est, en effet, le tyran, quel est le voleur, quels sont les juges qui soient encore à redouter pour ceux qui méprisent ainsi leur corps et tout ce qui lui appartient? Demeurez; et ne partez pas contrairement à la raison[1]. »

Le secours de la philosophie contre la terreur et le désespoir inhérents à l'idée instinctive de la mort consiste finalement dans la croyance à une réalité dont l'existence surpasse infiniment la nôtre, parce qu'elle la détermine : existence de l'univers, existence de l'humanité, existence de la raison et de l'esprit universels. Lorsque l'idée de l'anéantissement prochain et irrévocable s'impose soudainement à une conscience repliée sur sa propre vie et bornée à son propre horizon, un doute intolérable l'envahit, la paralyse et la torture; une inquiétude sans remède la suspend au-dessus de l'abîme. Tout ne doit-il pas disparaître avec moi? Les idées dont j'ai vécu, les croyances élémentaires et accoutumées, dont la présence est nécessaire au fonctionnement de l'entendement le plus humble et de la vie de relation la plus ordinaire, sont tout à coup contestées par l'irrésistible argument de la fin suprême. La crainte de « l'au-delà » est peu de chose; mais le sentiment que toute réalité jusqu'alors indiscutablement acceptée par la perception et par l'entendement est dans l'instant mise en doute est par excellence un sentiment d'effroi. Le remède contre cet affolement, Épictète l'indique, avec la tradition philosophique : s'exercer à penser sa propre réalité en fonction d'autrui, des êtres et des choses, en fonction du Tout éternel. De l'abolition de ta propre conscience, le monde ne s'apercevra pour ainsi dire pas; elle réalise un épisode insignifiant, quoique normal et nécessaire. « Quoi donc, je serais le seul qu'on décapite-

1. *Entretiens*, I, IX.

rait aujourd'hui! » — Eh bien! veux-tu que tous soient décapités, pour que tu aies une consolation[1]? Ce qu'est l'hiver par rapport aux fruits, les événements qui résultent de l'ensemble des choses le sont par rapport à ce qu'ils nous enlèvent. *On coupe les épis*; cela signifie la fin des épis. Heureusement que cela ne signifie pas la fin du monde. — Est-ce donc que je ne serai plus? — Si, tu seras; mais tu seras quelque autre chose, dont le monde aura besoin en ce moment. Tu n'es pas né, en effet, quand tu l'as voulu, mais quand le monde a eu besoin de toi[2]. Comme l'heure est une partie du jour, il faut que tu viennes comme vient l'heure, et que tu passes comme elle passe[3].

Ainsi à prendre conscience de sa relativité, à se penser comme une partie solidaire de l'ensemble, le sage s'agrandit et se perpétue; il n'est plus seul, même devant la mort; il est environné d'amis et de parents; il est pour l'éternité membre de la cité universelle.

Afin d'acquérir la sérénité devant le grand changement de la mort, il convient d'abord de s'exercer à la même attitude devant les petits changements. Les séparations, les départs, les ruptures d'habitudes sont autant d'images de la mort. Les subir et s'y plier avec égalité d'âme est une des premières tâches incombant au philosophe. Quand on annonça à Agrippinus qu'il était jugé dans le Sénat. « Au petit bonheur! dit-il. Mais, voici la cinquième heure (c'était celle où il avait l'habitude de s'exercer, puis de se baigner dans l'eau froide); sortons et exerçons-nous. » Quand il s'est exercé, quelqu'un vient lui dire qu'il a été condamné. — « A l'exil, dit-il, ou à la mort? — A l'exil. — Qu'arrive-t-il de mes biens? — On ne te les a pas enlevés. — Allons donc à Aricie, et dînons-y »[4]. Un tel nous arrive en pleurant, parce qu'il ne peut plus boire de l'eau de Dircé. Est-ce que l'eau de la fontaine Marcia vaut moins que celle de Dircé? — Non; mais j'avais l'habitude de celle-là. — Eh bien! tu prendras l'habitude de celle-ci à son tour. Puis, quand tu t'y seras attaché, pleure aussi pour elle, et cherche à faire un vers dans le genre de ceux d'Euripide : « Les thermes de Néron, la fontaine de Marcia! » C'est comme cela que naissent les drames, quand les moindres accidents arrivent aux imbéciles[5]!

Les imbéciles font des drames avec des riens. Le mot n'a jamais

1. *Entretiens*, I, I.
2. *Id.*, III, XXIV.
3. *Id.*, II, V.
4. *Id.*, I, I.
5. *Id.*, II, XVI.

été plus vrai qu'aujourd'hui. Que de romans, de confessions et de « journaux intimes » dont se repaît la curiosité de notre époque, que d'études soi-disant psychologiques de détraqués intéressant des détraqués, sont ainsi de la littérature d'imbéciles! Ce serait vraiment lui faire trop d'honneur, à cette littérature, que de la prendre au sérieux; Épictète la juge à sa valeur. Mais il est opportun de faire comprendre aux jeunes gens tout ce qu'il y a de basse sottise dans l'étalage des misères délicates et raffinées, dans le verbiage du roman intime, dans les vaniteux dégoûts de des Esseintes, dans le cabotinage de l'esthète qui vit sous l'œil des Barbares. Car la sottise ici n'est pas sans danger; des petites souffrances et des petites voluptés de la sensibilité à la mode aux tourments incurables de la maladie nerveuse il n'y a qu'un pas, souvent franchi sans possibilité de retour en arrière.

Les jeunes gens à l'école d'Épictète doivent être joyeux. Ils s'entraînent pour affronter le contact du monde, pour pouvoir circuler parmi les hommes, l'âme paisible et le front serein, à la fois résistants et modestes, non pour s'enfermer dans une tour d'ivoire ou d'or, non pour parler de la philosophie mais pour la vivre, non pour se singulariser d'apparence, comme le cynique, ni pour cultiver égoïstement leur bonheur, comme l'épicurien. A l'école ils apprennent à réfléchir sur eux-mêmes, mais ce retour sur soi n'est pas l'analyse d'une mélancolie littéraire; elle est tout le contraire. La réflexion socratique est une méthode pour travailler à ôter de sa vie les lamentations, les gémissements, les cris de *Hélas*! et de *Misérable que je suis*! Le jeune homme qui s'attache et ne s'applique qu'à ce qui est dans les livres, celui qui n'a pas eu d'autre but en quittant son pays et en venant à Nicopolis, celui-là n'a qu'à retourner chez lui et s'y occuper de ses affaires [1].

Simple et sans ornements, la morale des *Entretiens* embellit la vie, non en la recouvrant d'une rhétorique brillante et d'une littérature de fantaisie, mais en montrant qu'elle est toujours et partout, dans les événements les plus ordinaires et dans la plus modeste des conditions, le champ d'activité de la raison. C'est ton fait de bien jouer le rôle qui t'est donné; mais le choisir est le fait d'un autre [2]. Il n'y a pas de romantisme dans l'existence, mais il y a une occasion constante de lutte et de victoire pour la partie maîtresse. La

1. *Entretiens*, I, IV.
2. *Manuel*, XVII.

philosophie pratique n'est pas faite de rêve, mais, selon la belle expression d'un philosophe contemporain, d'une perpétuelle « attention à la vie présente ». Voir les actions dans leur réalité n'est pas chose aisée. Quand tu es sur le point d'entreprendre quelque action, rappelle-toi de quelle nature elle est. Si tu vas te baigner, représente-toi ce qui se passe aux bains, les gens qui vous jettent de l'eau, qui vous poussent, qui vous injurient, qui vous volent, et tu seras plus sûr de toi, si tu te dis tout d'abord : je veux me baigner, mais je veux aussi conserver ma volonté dans un état conforme à la nature. Fais de même pour chaque action[1]. Les circonstances les plus ordinaires sont intéressantes, car leur intérêt n'est pas en elles (en elles-mêmes elles sont indifférentes), mais dans notre conduite à leur égard. La morale aristocratique des stoïciens n'est pas moins universelle que la morale chrétienne. Elle donne du prix à la plus pauvre des situations; elle ennoblit la plus humble; tout homme est né pour manifester le Λόγος, et pour jouir du bien le plus précieux : la liberté de la raison.

Parmi les privilèges sociaux, il n'en est pas un qui vaille le privilège de la raison, la faculté de se déterminer selon des fins rationnelles, conforme à ce que la science nous apprend sur l'homme et sur le monde, fins toujours accessibles parce qu'intérieures et à l'abri des vicissitudes du dehors. Peu importe, par conséquent, d'être consul ou magistrat, ou au pire, esclave et mendiant. Ce qui importe c'est de juger exactement et de se comporter en conséquence. Je suis pauvre, mais j'ai de la pauvreté une opinion juste; que m'importe alors qu'on me prenne en pitié pour ma pauvreté! Je ne suis pas magistrat, et d'autres le sont, mais je pense des magistratures et de la vie privée ce qu'on en doit penser; c'est à ceux qui me plaignent de faire attention à ce qu'ils pensent[2].

Dans l'enseignement d'une morale fondée sur la réflexion philosophique, il y a un écueil à éviter; le dilettantisme. Or l'intellectualité que la philosophie met en nous doit être une attention sans cesse en éveil et un effort toujours prêt à se déployer dans les actes, à propos de n'importe quel acte. Cette intellectualité n'a besoin ni d'un public de choix, ni d'un décor approprié; elle doit être sous-tendue dans la trame des actions quotidiennes et n'apparaître que rarement dans

1. *Manuel*, IV.
2. *Entretiens*, IV, IV.

les paroles[1]. Le modèle qu'Épictète propose au jeune homme n'est ni le rhéteur, ni le logicien, ni le mathématicien, ni l'astronome, ni le physicien; c'est l'athlète. Épictète ne tient pas plus à faire des « intellectuels » que des artistes ou des poètes. Il met en garde contre le travers de l'érudition et contre la tentation de la science livresque. Il faut se souvenir que l'amour du pouvoir et de la richesse n'est pas le seul qui nous assujettisse, mais que l'amour de l'inaction, des loisirs, des voyages, ou même de la lecture en fait autant. Quelle différence y a-t-il à dire : « Je suis malheureux de n'avoir rien à faire et d'être enchaîné à mes livres », ou de dire : « Je suis malheureux de ne pas avoir le loisir de lire »? Un livre est chose du dehors, et ne relève pas plus de la προαίρεσις que les honneurs et le pouvoir. Il te manque des livres, dis-tu. Mais comment? Et en vue de quoi? Lire n'est-ce pas se préparer à vivre? Et la vie ne se compose-t-elle pas de bien d'autres choses? On dirait un athlète qui, entrant au cirque, regretterait de ne plus s'exercer dehors. « Eh (devrait-on lui dire) c'est en vue de ce moment que tu t'exerçais. C'est à cela que te préparaient les poids, les coups de poing et tes jeunes adversaires. Et maintenant tu les demandes, quand est venu le moment d'agir! » Ce serait comme si, quand il faut nous décider, quand les *idées* se présentent à nous, les unes méritant d'être acceptées, les autres non, nous ne voulions pas faire choix entre elles, mais demandions à lire ce qu'on a écrit sur le jugement[2].

La simplicité et l'opportunité de l'idéal stoïcien seront toujours estimées d'un grand prix chaque fois qu'on se proposera de fortifier la volonté et d'éclairer le jugement sans surcharger la mémoire et sans développer la manie de la controverse par une critique hâtive des doctrines morales. Le difficile dans l'enseignement moral est de se limiter, de ne poser les questions que dans la mesure où on peut les résoudre, de ne pas provoquer les incertitudes en même temps qu'on élargit la base des principes.

Les leçons d'Épictète sont faites pour des hommes libres : elles attirent vers le bien et elles éloignent du mal sans qu'on soit obligé de poser d'abord aucun impératif; elles ne commencent pas par dire : il est ordonné de bien faire; il est défendu de mal faire; elles montrent à l'homme son bien et son intérêt supérieur; elles s'adres-

1. *Manuel*, XXIII, XLVI.
2. *Entretiens*, IV, IV.

sent à l'amour-propre, un des plus puissants instincts, à la fois individuel et social; elles s'appuient sur les sentiments innés de contentement que développent les exercices du vouloir, les efforts suivis de succès, l'action rhytmée, régulière et soutenue. Sans doute, parmi les monuments de la morale antique, les *Entretiens* ont un aspect religieux des plus prononcés. Mais l'état d'âme religieux dans lequel finit nécessairement par se trouver le stoïcien est un résultat et un aboutissement, c'est l'harmonie finale, alors que les premières notes parlent simplement le langage de la raison, et ce langage dans la bouche d'Épictète a une force de persuasion remarquable. La raison abstraite, majestueuse et lointaine des premiers stoïciens se rapproche de nous et se fait familière; elle devient le principe de la joie intellectuelle, joie non pas réservée aux seuls privilégiés de l'intelligence et de l'instruction, mais mise à la portée de toutes les bonnes volontés. L'adolescent veut naturellement se distinguer par la force, par l'adresse, par le savoir; il voudra de même, quand il en aura senti le prix, se distinguer par la volonté, par la patience, par la sûreté de soi, par la résistance aux choses du dehors et par le courage. Il n'est pas, semble-t-il, d'idéal plus propre à enflammer les jeunes ambitions et à entretenir une féconde émulation. C'est par forfanterie et par esprit de contradiction que les élèves tournent en dérision les leçons de morale. Il faut reconnaître aussi qu'on ne procède pas toujours adroitement. On dirait qu'on prend plaisir à présenter la vertu comme une pédanterie maussade dès qu'on n'essaie plus de l'imposer par la crainte du croquemitaine de la théodicée. L'attrait du fruit défendu est fait de la défense elle-même. Commandement divin ou commandement social, interdiction et contrainte ne sont qu'un aspect de la morale. Il y en a un autre, qu'on néglige volontiers, et qu'Épictète, au contraire, commence par montrer à ses élèves : la joie inconsciente et animale qui résulte du jeu des fonctions corporelles, celle que nous appelons de nos vœux dans la maladie et dans la faiblesse, est une image grossière du bien moral; transfigurée par l'esprit, la joie qui résulte de l'exercice normal de nos facultés de jugement et de volonté, est inaliénable et à l'abri des vicissitudes du corps; la moralité est la joie consciente de la volonté autonome, de la liberté comprise dans son essence; elle est la joie créatrice en nous d'ordre, de paix et d'harmonie, à l'image du feu artiste qui crée les mondes.

Le maître habile sait s'effacer. Épictète n'invoque la parole des

maîtres que pour citer des exemples et son ton n'a rien d'un pédant. Qui est ton maître? Quiconque tient sous sa main ce que tu désires ou ce que tu crains[1]. Ainsi les tyrans contre lesquels nous devons nous révolter, ce sont nos craintes et nos désirs eux-mêmes. Il n'y a pas à proprement parler de commandement moral dans le domaine de la vie intérieure; il n'y a que le vœu et l'aspiration de notre être vers le bonheur. Les commandements sont pour la cité; mais dans la cité de nous-mêmes, *ce que la raison prescrit* est ce que nous cherchons à tâtons avant d'avoir la lumière de la philosophie, ce que nos désirs balbutient et ce que nos inquiétudes craignent de perdre, avant même que nous connaissions le véritable objet de notre vouloir-vivre. A orienter dans ce sens la recherche de la moralité, le maître réprime les velléités d'indiscipline en leur ôtant l'occasion de se produire; il suggère l'habitude de la contrainte sans en imposer aucune; il crée les dispositions à suivre la règle sans commencer par la formuler dans sa rigidité blessante. C'est le contre-pied de l'enseignement impératif; c'est un dressage raisonné empruntant les procédés et les artifices du charmeur d'oiseaux. Il y a dans la jeunesse un amour farouche de l'indépendance, une sorte de sauvagerie capricante qu'on n'arrive pas à dompter par la férule et sur lesquels les maximes *ex cathedra* sont sans effet. Il faut s'adresser à l'instinct; or l'instinct de la raison n'est pas moins vivace que les autres; il faut parler à la *volonté de puissance* et fournir à l'instinct de domination un objet toujours à la disposition de ses entreprises, et toujours rebelle à son pouvoir. Éclairé de la sorte, le jeune homme ne sera pas tenté de voir dans l'exercice moral l'assujettissement à une discipline ennuyeuse. Il s'accoutumera à surveiller ses impressions et ses sentiments avec la même satisfaction qu'il observe la croissance de ses muscles ou les progrès de sa mémoire et de son intelligence. Il comprendra petit à petit la généralité de la distinction entre l'ἐφ' ἡμῖν, et l'οὐκ ἐφ' ἡμῖν et la richesse de ses applications aux événements de chaque jour et de chaque heure. Et dans cet entraînement rien de maussade ne se glissera, si le maître, imitant Epictète, sait avec assez d'à-propos tenir toujours en haleine l'amour-propre de l'élève en dissimulant de son côté son autorité, son expérience et l'appareil de la tradition qu'il représente.

(*A suivre.*) LOUIS WEBER.

1. *Entretiens*, II, II.

ÉTUDES CRITIQUES

LA MÉTHODE BIOLOGIQUE

ET LES THÉORIES DE L'IMMUNITÉ

L'*Introduction à la Pathologie générale* que vient de publier un biologiste philosophe, M. Félix Le Dantec, nous invite à rappeler les conclusions de l'ouvrage capital de M. Metchnikoff, l'*Immunité dans les maladies infectieuses*, et les doctrines du bactériologiste allemand Ehrlich, pour comparer les conceptions des trois auteurs sur la défense des organismes infectés et soulever à ce propos une importante question de méthode. L'immunité naturelle ou acquise, la phagocytose, la sérothérapie, l'étude des cytases, des fixateurs et des antitoxines, semblent constituer un canton de la biologie trop spécial pour intéresser le philosophe et à peu près inaccessible au profane. Il est certain que la littérature de l'immunité est aussi touffue qu'obscure et qu'elle a enrichi le vocabulaire scientifique de quelques centaines de mots nouveaux. Chaque savant parle ici sa langue : telle substance reçoit un nom de M. Metchnikoff, un autre d'Ehrlich, un autre de M. Bordet, un autre de Büchner; puis survient M. Le Dantec qui soutient que cette substance n'existe pas. Notre objet n'est pas d'énumérer toutes les divergences, mais de dégager les deux ou trois conceptions générales de la vie impliquées dans ces doctrines. L'étude de l'immunité met aux prises les grands systèmes qui se disputent l'explication de la vie, le vitalisme et le mécanisme. Mais en même temps elle oblige vitalistes et mécanistes à abandonner les discussions vagues pour rendre compte de faits très précis, très nombreux, très bien constatés par les expérimentateurs les plus habiles qui soient. Aussi force-t-elle les adversaires à se surpasser ou à s'avouer vaincus.

C'est sans doute faire tort à l'ouvrage de M. Metchnikoff que de le représenter comme l'exposé d'un système vitaliste en pathologie générale. L'*Immunité dans les maladies infectieuses* est surtout un recueil d'observations, un répertoire des connaissances acquises depuis vingt-cinq ans sur un sujet à la fois vaste et bien limité. Pourtant de toutes ces observations et de toutes ces expériences une doctrine tire une perpétuelle confirmation et cette doctrine peut bien être appelée vitaliste. L'auteur lui-même semble accepter l'étiquette. En dédiant son livre à MM. Duclaux et Roux, il écrit : « Lorsqu'il y aura bientôt quatorze ans vous m'avez admis à travailler auprès de vous et à côté du vénéré Maître qui a fondé la Maison où nous avons réuni nos efforts, vous n'étiez rien moins que partisans de mes théories; *elles vous paraissaient trop vitalistes et trop peu physico-chimiques*. Avec le temps, vous vous êtes persuadés qu'il y avait du bien fondé dans mes idées... » Rappelons ces idées, quelques-uns des faits qui les ont inspirées et les théories que ces faits ont démolies.

D'un mot on peut dire que M. Metchnikoff a ruiné les explications purement chimiques proposées avant lui de l'immunité. Tel animal résiste à tel microbe qui tue tel animal d'espèce voisine, parfois même tel animal de même espèce : pourquoi? Pasteur lui-même, si porté à creuser un fossé entre les êtres vivants et les corps chimiques, répondait comme un biologiste mécaniste : parce que les liquides, les humeurs de l'animal indemne ne constituent pas ou ne constituent plus un aliment pour le microbe introduit. Après une maladie passagère les substances dont se nourrissait le microbe sont consommées; elles ne se renouvellent pas de sitôt. Pasteur écrivait en 1880 : « Le muscle qui a été très malade est devenu, même après guérison et réparation, en quelque sorte impuissant à cultiver le microbe, comme si ce dernier, par une culture antérieure, avait supprimé dans le muscle quelque principe que la vie n'y ramène pas et dont l'absence empêche le développement du petit organisme. Nul doute que cette explication, à laquelle les faits les plus palpables nous conduisent en ce moment, ne devienne générale, applicable à toutes les maladies virulentes [1] ». Elle fut en effet communément acceptée. M. Chauveau cependant crut devoir faire des réserves à propos de l'immunité naturelle. Il supposa qu'elle s'expliquait mieux

1. *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, 1880, t. XC, p. 247 (Cité par Metchnikoff, *Immunité*, p. 533-534).

par la présence d'une substance empêchante dans le liquide sanguin dont l'action s'épuisait quand elle devait se répandre sur un très grand nombre de bactéridies. Comme très justement le remarque M. Metchnikoff[1], les deux théories avaient ce point commun qu'elles attribuaient l'immunité naturelle ou acquise à des propriétés humorales et purement passives. Aucune d'elles ne soupçonnait le rôle actif des éléments vivants de l'organisme attaqué.

A quel point cette fonction des cellules vivantes était méconnue, nous avons peine à nous l'imaginer aujourd'hui que la théorie de la phagocytose est presque devenue populaire. Mais l'histoire des connaissances sur l'immunité nous enseigne quelle opinion prévalait il y a trente ans à peine : on pensait que les globules blancs, dans lesquels on avait maintes fois remarqué des inclusions de microbes, étaient des agents de dissémination de ces microbes dans l'organisme. En 1872, Klebs, dans son *Anatomie pathologique* des blessures produites par les armes à feu, parle de la présence des microbes dans les leucocytes et attribue à ces cellules le transport des parasites dans le tissu lymphatique. A la même époque Waldeyer faisait des observations semblables dans certains cas de fièvre puerpérale. « Cette opinion était devenue tellement générale que lorsque M. R. Koch fit chez des grenouilles, inoculées avec des bacilles charbonneux, la découverte de cellules rondes, renfermant un grand nombre de ces microbes, il n'hésita pas à conclure que les bacilles trouvent un milieu propice dans le contenu de ces éléments. Or la grenouille est, dans les conditions ordinaires, réfractaire au charbon[2] ».

Par des remarques aussi simples que probantes M. Metchnikoff a réfuté les théories trop purement chimiques de Pasteur et de M. Chauveau sur l'immunité. Il a montré que chez les espèces réfractaires les microbes ne trouvent pas seulement un milieu chimique qui leur interdit de vivre. « Parmi les microbes pathogènes, il y en a quelques-uns qui se distinguent par une grande délicatesse et sensibilité pour le milieu dans lequel ils se trouvent. Tels sont par exemple les parasites de la fièvre paludéenne et leurs congénères. Ils vivent dans l'intérieur de globules rouges de vertébrés et semblent extrêmement exigeants pour les matériaux de nutrition. Tous les animaux, même les singes, sont réfractaires au paludisme humain.

1. *Op. cit.*, p. 535.
2. Metchnikoff, *op. cit.*, p. 537.

On pourrait donc croire qu'ici au moins cette immunité est due à la composition chimique du contenu des hématies, différente de celle des globules rouges de l'homme. Mais, lorsque nous voyons que le parasite malarique de Laveran après avoir pénétré dans le tube digestif de certains moustiques s'y développe abondamment, il nous est difficile de soutenir cette thèse[1] ». Autre exemple : seul parmi les mammifères l'homme échappe à la terrible maladie produite par les Trypanosomes et propagée par la mouche Tsé-tsé. « Osera-t-on affirmer que c'est la différence de la composition chimique du corps humain qui lui assure cette immunité contre un parasite qui attaque indifféremment un herbivore, comme le bœuf ou le lapin, un carnivore, comme le chien? » — « Il n'est vraiment pas possible d'attribuer l'immunité naturelle du chien et de la poule contre le bacille charbonneux qui tue un grand nombre de mammifères, y compris l'homme, à son impossibilité de se nourrir de leurs humeurs, lorsqu'on voit que ce même bacille tue des animaux inférieurs, comme le grillon et pousse très bien sur des carottes, pommes de terre et autres légumes[2] ».

Sur les ruines de ces théories exclusivement chimiques M. Metchnikoff a élevé sa propre doctrine. Elle se résume dans cette formule : L'immunité est un phénomène de digestion intracellulaire. Sans doute elle met en jeu des processus chimiques, mais tous les processus chimiques sont soumis à l'influence des parties vivantes de l'organisme. Les sucs digestifs, les ferments solubles ne sont presque jamais en état par eux-mêmes de digérer les organismes microscopiques et surtout les microbes végétaux, les bactéries. C'est pourquoi par exemple le tube intestinal si riche en diastases digestives est pourtant peuplé d'une abondante faune et abondante flore microbiennes. Et cependant il y a des organismes, tels que les Amibes et certains Infusoires, qui sans posséder trace de tube digestif, digèrent sans peine les bactéries, au point de s'en nourrir presque exclusivement. Elles les englobent à l'état vivant, elles les tuent, elles les digèrent dans leurs vacuoles qui renferment un peu d'acide et un ferment du groupe des trypsines, l'amibodiastase[3].

Eh bien, les organismes les plus élevés sont riches en éléments mobiles, de tout point comparables à ces amibes. On leur a donné le

1. Metchnikoff, *op. cit.*, p. 137.
2. *Ibid.*, p. 138.
3. *Ibid.*, p. 571.

nom général des phagocytes (cellules capables de dévorer des corps solides). Chez les Vertébrés il est possible de distinguer deux espèces de phagocytes, les macrophages et les microphages. Les macrophages ont un noyau unique et massif; ils interviennent surtout contre les cellules d'origine animale injectées, globules sanguins, spermatozoïdes, etc. Les microphages ont un noyau polylobé et s'attaquent surtout aux microbes. Cette structure des microphages les rend propres à franchir rapidement les parois des capillaires et des petites veines (diapédèse), à se diriger vers l'endroit menacé et à engager sans tarder la lutte contre le microbe envahisseur.

M. Metchnikoff a décrit toutes les phases de cette lutte. Il ne s'est pas dérobé à l'obligation d'étudier les multiples actions chimiques qui entrent en jeu dans la résorption des microbes et la neutralisation de leurs toxines. Dans l'impossibilité de résumer ici les six cents pages substantielles où sont consignés les résultats d'un travail de vingt-cinq années, nous nous bornerons à indiquer que M. Metchnikoff a ramené à deux groupes, les ferments qui agissent dans la digestion des bactéries par les phagocytes : les cytases et les fixateurs. L'effort principal de M. Metchnikoff a eu pour objet de démontrer l'origine cellulaire et non humorale de l'un et de l'autre principes. Pareillement il a soutenu que les antitoxines, dont les expériences de Von Behring et d'Ehrlich ont montré l'importance, sont très vraisemblablement élaborées par les éléments phagocytaires [1].

Ainsi s'est constituée une doctrine appuyée sur des faits nombreux, préparée par les observations d'un technicien hors de pair, conçue par un esprit très positif, doctrine dont il faut admirer l'unité et la parfaite cohérence. Nous la déclarons vitaliste. Le langage de notre auteur nous y autorise. Toujours il semble accorder une individualité, une sensibilité, des habitudes, une éducation, un discernement à ces phagocytes qui défendent le gros organisme. Il dit quelque part : « La vaccination opère une *éducation* des leucocytes, ceux-ci s'adaptant à se diriger vers les microbes virulents [2] ». Ailleurs : « Les phénomènes de l'organisme qui portent un cachet physique et chimique des plus nets, subissent aussi l'influence des *sensations cellulaires*. Ainsi, dans la digestion gastro-intestinale, la sécrétion des sucs actifs est subordonnée à la commande des centres

1. Metchnikoff, *op. cit.*, p. 585.
2. *Ibid.*, p. 294.

nerveux et même des centres psychiques[1] ». — « Les phagocytes sont doués d'une grande sensibilité qui leur permet de percevoir de tout petits changements de composition chimique ou physique du milieu qui les entoure »[2]. « De même que les Amibes et les Infusoires font un choix parmi les petits organismes qui les entourent, les leucocytes *choisissent* aussi les corps qui leur conviennent le mieux »[3]. Citons enfin ces lignes extraites de la conclusion même : « L'acte final de la réaction des phagocytes est constitué par les processus chimiques ou chimico-physiques de la digestion des microbes, à l'aide des cytases, favorisées par les fixateurs; dans la défense contre les poisons, les phagocytes doivent aussi exercer une influence chimique. Mais, *avant que ces phénomènes se mettent en jeu, les phagocytes manifestent des actes purement biologiques*, tels que la perception des sensations chimiotactiques et autres, les mouvements dirigés vers les endroits menacés, l'englobement des microbes et l'absorption des toxines et enfin la sécrétion des substances qui doivent être utilisées dans la digestion intracellulaire[4] ».

A bien des égards la doctrine de M. Metchnikoff peut être opposée à l'interprétation d'Ehrlich, assez couramment adoptée en Allemagne et en Amérique. Bien que M. Metchnikoff signale quelque part cette opposition comme injustifiée[5], il est visible que les adeptes des théories d'Ehrlich croient échapper au vitalisme de M. Metchnikoff et se flattent de parler une langue plus sévèrement scientifique. Suivant Ehrlich il n'y a pas lieu de distinguer dans le mécanisme de l'immunité, ainsi que le fait M. Metchnikoff dans toute son œuvre et notamment dans le dernier passage cité, des processus chimiques et des processus purement biologiques. Tout peut être raconté dans le langage chimique ordinaire. Pour faire cette narration, Ehrlich a imaginé sa fameuse *théorie des chaînes latérales*[6].

D'après Ehrlich, la molécule complexe des substances albuminoï-

1. Metchnikoff, *op. cit.*, p. 590.
2. *Ibid.*, p. 572.
3. *Ibid.*, p. 572.
4. *Ibid.*, p. 591.
5. *Ibid.*, p. 311.
6. Un résumé clair et impartial de cette théorie se trouve dans l'ouvrage de M. Metchnikoff, p. 128 sq. Elle a été exposée dans : *Klinisches Jahrbuch*, 1897, t. VI; *Proceedings of the Royal Society*, 1900, n° 432, p. 424. Ehrlich, Lazarus et Pincus, *Leukaemie*, etc., *Nothnagel's specielle Pathologie u. Therapie*, 1901, t. VIII.

des renferme, en dehors d'un noyau central, immuable, une quantité de chaînes latérales, ou récepteurs. Les récepteurs servent à diverses fonctions, notamment à la nutrition de la cellule, et ont diverses affinités. Tantôt ils s'emparent d'une molécule alimentaire, tantôt d'une toxine. Lorsqu'ils saisissent une toxine, ils se trouvent immobilisés, mais il y a dans ce cas surproduction de récepteurs, surabondance dans le processus réparateur. Alors ces récepteurs *spécifiques pour la toxine injectée*, produits en excès passent dans le sang. Désormais à l'état libre dans les humeurs ils rempliront une fonction antitoxique alors qu'à l'intérieur des globules rouges par exemple ils remplissaient une fonction philotoxique, favorisaient l'invasion. Sans nous initier davantage à cette chimie hypothétique, au mystère de la constitution des toxines, des groupements toxophores et haptophores, nous saisissons l'intérêt et peut-être la faiblesse de cette théorie. Elle ne sait pas se résigner à l'ignorance du détail des opérations chimiques par lesquelles un organisme réagit. Elle ne veut pas être suspecte de laisser jouer à cet organisme un rôle actif. Le microbe[1] qui attaque un leucocyte se fourvoie dans un laboratoire renfermant d'innombrables contre-poisons. Il se trouve mécaniquement attiré par l'un d'eux et vient répandre le contenu du flacon qui précisément recèle l'anticorps spécifique pour ce microbe. Si on veut se faire une idée de la richesse de ce laboratoire que constituent les chaînes latérales, il faut songer aux mille et mille réactions que l'organisme tient à sa disposition dans les expériences les plus imprévues des savants les plus inventifs. Tantôt le liquide péritonéal d'un cobaye secrète une précipitine spécifique pour le lait de vache, tantôt les globules blancs du lapin libèrent l'anticorps qui justement doit le préserver contre une injection de sérum d'anguille, tantôt les leucocytes du hérisson fournissent au moment convenable les ambocepteurs qui immunisent contre le venin de la vipère. L'action chimique défensive se produit avec sûreté dans les cas les plus exceptionnels, les plus inédits, que l'on considère l'expérience de l'individu ou l'expérience de toute la race.

La théorie d'Ehrlich se présente comme une théorie purement mécaniste. C'est à ce titre que ses partisans l'opposent à la théorie phagocytaire. Sans rechercher le paradoxe, nous proposons d'y voir

1. Nous pouvons parler ici indifféremment de microbes ou de toxines car Ehrlich, a étendu sa théorie des antitoxines aux anticytotoxines et aux substances bactéricides. Cf. Metchnikoff, *op. cit.*, p. 128.

tout au contraire une théorie audacieusement et imprudemment vitaliste. Pour élaborer une théorie chimique en biologie il ne suffit pas de raconter dans le langage d'une chimie hypothétique une série de faits dont le mécanisme intime nous échappe, de supposer une précipitine quand nous observons un précipité, une substance hépatocytolytique lorsqu'il y a destruction de cellules hépatiques, etc. Il faudrait nous expliquer comment ces substances sont produites et rendre vraisemblable cette idée que le moindre leucocyte tient en réserve tout un arsenal d'anticorps spécifiques. Cette théorie n'affirme pas seulement l'existence d'innombrables substances chimiques que jamais savant n'a vues, n'a isolées; elle exige des chimistes, elle prête à chaque cellule amiboïde un génie chimique capable de répondre aux questions les plus surprenantes que pose la fantaisie de l'expérimentateur. M. Le Dantec dit avec ironie et justesse : « On est effrayé de penser que l'organisme *sait*, dans la plupart des cas où l'organisme s'habitue à une intoxication imprévue, *fabriquer justement l'antidote nécessaire!* Nous sommes pleins d'admiration pour les hommes qui ont eu l'idée d'administrer du mercure aux syphilitiques ou du salicylate de soude aux rhumatisants, or, la constatation des faits de sérothérapie nous prouve que les cellules animales font couramment et l'on peut même dire « dans la règle » des découvertes plus merveilleuses encore. Il faudrait donc croire qu'il existe dans les éléments du lapin ou du cheval, des chimistes de génie, des chimistes bien plus experts que les plus grands savants du XX^e siècle! [1] ».

Et certes, comme le remarque encore M. Le Dantec, la doctrine de la sélection naturelle peut, dans certains cas, nous guérir de tels étonnements. S'il s'agissait seulement d'expliquer pourquoi le hérisson est réfractaire au venin des serpents, il serait aisé de répondre que parmi les hérissons beaucoup ont péri par ce venin, que seuls ont survécu ceux qui jouissaient d'une immunité accidentelle. Mais pareille explication, si toutefois c'est une explication, ne vaut que si, dans l'expérience passée, il y a eu rencontre des adversaires. Or il est très certain que jamais au cours de l'évolution cobaye n'a dû se défendre contre des cellules injectées de foie de veau, ou lapin contre du sérum d'anguille.

Ainsi, douer les éléments amiboïdes de l'organisme d'un véritable

1. Le Dantec. *Introd. à la Pathologie générale*, p. 150.

génie chimique ne peut être qu'une solution paresseuse ou provisoire. Elle est provisoire pour la plupart des savants de l'Institut Pasteur qui parlent le langage chimique sans y croire toujours et qui trouvent une notation commode des faits dans le vocabulaire conventionnel des cytases, des substances sensibilisatrices, des fixateurs. Elle est paresseuse pour les disciples d'Ehrlich qui satisfont leur curiosité avec ces explications scientifiques en apparence, verbales en réalité. Et provisoire ou paresseuse on peut se demander si cette doctrine n'est pas préjudiciable à la découverte même. En fait nous verrons que l'interprétation de M. Le Dantec, en rendant inutile la supposition de ces innombrables substances chimiques, dispense le biologiste de recherches présumées vaines, comme serait tout effort pour isoler ces substances, on le met en garde contre des questions vides de tout sens, comme celle de savoir si les phagocytes englobent les microbes après ou avant qu'ils aient cessé d'être virulents. Il n'est pas sans exemple que de mauvaises théories aient conduit à des résultats féconds, mais ce n'est pas la règle.

M. Le Dantec présente son ouvrage au lecteur avec une certaine modestie qui risque de faire méconnaître au premier abord l'intérêt de sa tentative. Il ne s'agit, semble-t-il, que d'unifier le langage, de raconter la lutte d'un organisme vivant contre un microbe comme on raconterait la défense de cet organisme contre un sérum, un venin ou tout autre colloïde mort. En réalité il ne s'agit pas simplement d'un procédé nouveau de narration. Le moyen de rendre le langage symétrique, c'est de substituer à toute interprétation vitaliste, — et celle d'Ehrlich l'est plus que toute autre —, une interprétation vraiment mécaniste. La chimie ordinaire ne la fournit pas. Il faut la demander à des sciences naissantes, à la chimie physique, à la chimie spéciale des colloïdes.

Le mérite de M. Le Dantec est d'avoir aperçu l'un des premiers le parti que le biologiste peut tirer de ces récentes conquêtes de la science physique pour interpréter les phénomènes pathologiques, particulièrement la pathologie des maladies infectieuses. Si tout colloïde n'est pas vivant, seuls les colloïdes sont vivants. La vie se définit par un seul caractère, l'assimilation. C'est la propriété de fabriquer des composés chimiques identiques à ceux qui préexistent dans le vivant et de participer à ces réactions sans se détruire. Seuls les colloïdes sont capables d'assimiler. La pathologie des maladies infectieuses est l'étude des phénomènes que provoque dans un

colloïde vivant l'introduction d'un colloïde vivant ou d'un colloïde mort.

Un colloïde se compose toujours de *granules* suspendus dans un liquide *intraglobulaire* ou *solvant*[1]. Ces granules ne sont nullement l'équivalent de ceux que le microscope permet de découvrir dans le protoplasma d'une amibe; ils sont infiniment plus petits. Les granules du protoplasma sont eux-mêmes une solution colloïde à l'intérieur de laquelle on doit distinguer des granules et un liquide solvant. Les granules des colloïdes ont pu être aperçus directement; nous ne sommes pas ici dans la région des hypothèses, comme lorsque nous acceptons les théories d'Ehrlich.

« Les remarquables travaux de Perrin sur l'*électrisation de contact*[2] l'ont amené à penser que l'électrisation des granules joue un rôle essentiel dans la stabilité d'un colloïde. On peut comprendre grossièrement comme il suit sa manière de voir. Les granules suspendus dans un solvant et très voisins, sont attirés l'un vers l'autre par les forces de cohésion qui existent dans toute matière; mais, étant électrisés, ils sont également repoussés l'un par l'autre et leur distance respective résulte d'un équilibre entre ces deux forces antagonistes. Tel est, par exemple, le cas de deux feuilles d'or d'un électroscope; la pesanteur tend à les faire retomber toutes deux à la position verticale, c'est-à-dire à les rapprocher l'une de l'autre; mais étant électrisées toutes deux d'une manière uniforme, elles se repoussent[3] ».

Cette théorie explique très simplement pourquoi les sels produisent la coagulation des colloïdes, les propriétés électrolytiques des sels étant bien connues; pourquoi les rayons de Rœntgen ont des actions physiologiques remarquables : on sait qu'ils déchargent les corps électrisés. Elle fournit aussi un modèle très simple de la contraction musculaire : un muscle et une masse colloïde dont les granules se trouvent, à un moment donné, en équilibre, sous l'action des forces antagonistes de cohésion et de répulsion électrique. L'influx nerveux modifie cet équilibre, en diminuant l'électrisation tandis que les forces de cohésion ne changent pas : les granules du colloïde musculaire vont donc se rapprocher les uns des autres, il y aura contraction aussi longtemps que l'influx nerveux agira.

1. Cf. Le Dantec. *Introd. à la Pathologie générale*, p. 154 sq.
2. Jean Perrin, *Journal de chimie physique*, janvier 1905.
3. Le Dantec, *op. cit.*, p. 157-158.

De cette théorie on peut facilement conclure que l'introduction d'un colloïde mort ou vivant dans un colloïde vivant produira toujours une rupture d'équilibre physique, rupture suivie d'un nouvel état d'équilibre permettant encore ou ne permettant plus l'assimilation, c'est-à-dire compatible avec la prolongation de la vie ou entraînant la mort. Les phénomènes de cet ordre obéissent à une loi connue, que M. Châtelier a exprimée dans ces termes : « La modification produite dans un système de corps à l'état d'équilibre par la variation de l'un des facteurs de l'équilibre est de nature telle qu'elle tende à s'opposer à la variation qui la détermine. »

Ces notions étant rappelées, considérons à nouveau les problèmes qui préoccupent les théoriciens de l'immunité. Il s'agit d'expliquer en somme des dissolutions de colloïdes, des arrêts de mouvements dans certains éléments vivants, ou même des destructions d'éléments vivants. N'oublions pas que les sérums, les venins sont, non pas de vrais liquides, mais des colloïdes, tout comme l'organisme qui « se « défend » ou les bactéries qui l' « attaquent ». Toutes les théories précédemment exposées de l'immunité impliquent un commun postulat qu'il suffit d'énoncer pour ruiner : toute activité transportable peut être matérialisée. Un organisme dissout des globules rouges injectés : aussitôt le biologiste parle d'une substance hémolytique sécrétée par l'organisme menacé. Comme la substance injectée peut varier à l'infini et que toujours ou presque toujours l'organisme réagira de quelque manière, l'adepte des théories chimiques va supposer dans chaque leucocyte un arsenal d'anticorps. Pourtant rien ne nous est plus familier aujourd'hui que la notion d'activités transportables non matérielles. Si un corps en refroidit un autre, nous ne disons pas qu'il a sécrété une substance anticalorifique. Nous savons qu'il y a des activités transportables du ressort de la physique (chaleur, magnétisme, électricité) . « Par conséquent on aurait dû, lorsqu'on a trouvé les sérums immunisants, se demander si leur activité était de l'ordre physique ou de l'ordre chimique. Malheureusement le langage des corps est trop commode et M. Metchnikoff, par exemple, s'exprime ainsi : « L'antitoxine est une substance non cristallisable, de composition chimique inconnue et qui adhère intimement aux substances albuminoïdes du sérum? On pourrait en dire autant de la chaleur[1] ».

1. Le Dantec, *op. cit.*, p. 143-144.

Nous pourrons nous passer de ces substances imaginaires, des cytases, des fixateurs, des antitoxines, si nous remarquons simplement que chaque organisme étant un composé de colloïdes en équilibre est caractérisé, à un moment donné, par quelque chose de physique. Ne soyons pas plus précis pour ne pas introduire d'hypothèse inutile. Ne nous demandons pas s'il s'agit de chaleur, d'électricité, de tension superficielle. Appelons *taux physique individuel* l'ensemble des conditions physiques réalisées dans un organisme et *taux physique local* ou *topographique* l'ensemble des conditions réalisées dans un élément histologique particulier de cet organisme. Les phagocytes étant des éléments très mobiles auront le taux local le moins caractérisé et seront par suite mieux armés que tous les autres tissus pour supporter des changements subits.

Il est infiniment probable que la différence entre le taux local de certains tissus et le taux local de certains autres tissus du même organisme sera moindre que la différence entre deux taux individuels. C'est pourquoi d'ordinaire l'injection de certains éléments histologiques empruntés à un animal dans un autre tissu du même animal ne produira aucun désodre : le serpent est réfractaire à son propre venin; de même le scorpion. Exceptionnellement un désaccord léger se manifestera, entraînant plutôt la simple paralysie que la mort de la substance injectée.

Mais lorsqu'une bactérie, possédant un taux physique individuel déterminé, pénétrera dans un organisme possédant un autre taux physique, cet organisme subira une modification qui peut être décomposée en deux réactions bien distinctes. L'une de ces réactions est l'adaptation progressive des éléments de l'organisme à la substance introduite, *assimilation physique* qui est naturellement spécifique par rapport à cette substance. L'autre réaction consiste dans la destruction de certains éléments cellulaires, destruction dont l'effet est toujours le même quelle que soit la substance introduite : elle ne peut que modifier le taux local du milieu dans lequel ces éléments cellulaires se dissolvent et rapprocher ce taux de celui de ces éléments cellulaires. En employant le langage chimique traditionnel on dira que l'organisme attaqué réagit en libérant deux espèces de substances actives, l'une spécifique par rapport à la diastase injectée, qu'on appelle *fixateur*, l'autre non spécifique qu'on appelle *cytase*.

Nous en avons dit assez pour donner une idée, incomplète sans

doute, mais cependant exacte, de la théorie physique, nettement mécaniste, proposée par M. Le Dantec à la place des interprétations chimiques et vitalistes de l'immunité. Nous n'avons pas qualité pour opter entre ces théories. L'une d'entre elles est d'ailleurs toute nouvelle, elle n'a encore inspiré aucune recherche expérimentale, il serait prématuré de lui appliquer le critère décisif qui permet l'appréciation des théories : on ne peut la juger d'après la fécondité des résultats. Mais, à supposer que la théorie de M. Le Dantec triomphe, que le langage vitaliste devienne démodé en pathologie, nous pouvons nous demander si cette petite révolution nous imposera vraiment une conception mécaniste et matérialiste de la vie ou si seulement elle constituera une révolution dans la méthode biologique. Plus simplement, un philosophe de tendances spiritualistes, enclin à distinguer la vie de la matière brute, la pensée et la conscience des processus physiques et chimiques, en un mot un philosophe « qui croit à l'esprit », doit-il s'alarmer d'un effort pour raconter les faits d'immunité dans un langage purement physique? Nous ne le croyons pas et nous voudrions même faire remarquer que le véritable danger pour un tel philosophe consisterait à accepter avec trop d'indulgence des interprétations paresseusement vitalistes. En somme, que désire sauver le spiritualiste, quelle est la cause de ses préventions contre les explications physico-chimiques des phénomènes vitaux? Il veut sauver l'esprit, il se refuse à engendrer la conscience avec des modifications cérébrales, il ne croit pas que la pensée soit une production d'ordre physiologique. Mais il n'est nullement intéressé à soutenir que la conscience, l'intelligence, la faculté de choisir appartiennent au moindre de ses éléments anatomiques. Rien n'est plus imprudent même que de tenter cette démonstration. Cet effort d'un spiritualisme opiniâtre se retourne bientôt contre lui. Après avoir doué la cellule vivante d'une sorte de vie psychologique obscure, d'intelligence inconsciente ou vaguement consciente, la tentation est grande de faire de la vraie conscience, de la conscience de l'être total, la simple somme des consciences cellulaires, d'engendrer l'esprit avec des atomes de consciences. Or c'est cela qui est matérialiste. Mieux vaut laisser les corps expliquer le corps, aussi longtemps que cela est possible, expliquer même les réflexes, expliquer même l'instinct, s'il est vrai que l'instinct qui mérite ce nom soit inscrit dans nos mécanismes moteurs. La question des rapports de la matière et de la pensée

reste intacte. Quelque conception de ces rapports qu'on adopte, cette étude suppose une critique préalable du concept de matière, qui n'a pas sa place en biologie. Cette étude pose le problème en des termes nouveaux. Elle ne peut en effet manquer de mettre en lumière le caractère phénoménal de cette matière vivante ou non vivante par laquelle le métaphysicien matérialiste tente d'engendrer l'esprit. Il devient alors plus malaisé de faire jaillir de cette apparence phénoménale l'intelligence par qui ce phénomène est. Mais le biologiste a le droit d'ignorer ces difficultés. En tant que biologiste il doit toujours postuler qu'un phénomène physiologique comporte une interprétation physico-chimique. Pasteur proposait de l'immunité une interprétation chimique, trop simple, démontrée fausse. Mais il restait fidèle à la méthode biologique la plus recommandable en réclamant une interprétation chimique de ces faits, malgré la métaphysique spiritualiste à laquelle il restait profondément attaché.

D. Roustan.

DISCUSSIONS

A PROPOS DE COURNOT

HASARD ET DÉTERMINISME

COMPLÉMENT A LA NOTE DE M. G. LECHALAS

Du numéro de janvier 1906.

M. Lechalas a eu parfaitement raison d'insister sur l'application aux mathématiques elles-mêmes de la théorie de Cournot sur le hasard. Si on parvient à ruiner ce point, toute la théorie s'effondre; et parce qu'il a été le plus contesté, il n'est pas permis de le passer sous silence, et ce n'est pas une méthode historique ni philosophique que l'omission. C'est en effet le trait saillant et le caractère le plus original et aussi le plus délicat de la théorie de Cournot : que le hasard intervienne dans les faits astronomiques, physiques ou sociaux, bref dans les faits naturels et dans les faits humains, presque tout le monde l'accorde sans difficulté. Mais prétendre que le hasard subsiste au sein du déterminisme le plus rigide que nous connaissions, à savoir le déterminisme mathématique, voilà qui surprend et qu'on a peine à admettre : c'est la pierre de scandale du système. Cournot a tenu cette gageure de montrer que la rencontre de deux séries *rationnelles* indépendantes est un hasard au même titre que la rencontre de deux séries *causales* indépendantes; et, comme telle, elle est régie par les lois de la probabilité : thèse d'une logique inexpugnable, du moment que l'on admet sa définition du hasard. L'exemple de π n'est pas un exemple banal et accidentel : l'auteur y revient sans cesse; et, dans son testament philosophique

qui n'est qu'un abrégé de ses recherches, il lui consacre quelques pages[1] et l'explique avec plus de netteté que jamais.

M. Lechalas a donc été bien inspiré en défendant l'argumentation de Cournot : d'abord contre les critiques de Renouvier dans un article de la *Revue néo-scolastique*[2], puis contre les critiques plus récentes de M. Mansion dans la note de la *Revue de métaphysique et de morale*[3], que nous voudrions compléter et fortifier. Cournot soutient que la série des décimales qui exprime le nombre π doit présenter les caractères d'une succession fortuite, parce qu'il n'y a nulle solidarité entre le rapport de la circonférence au diamètre et la base de la numération décimale. Et en effet, M. Lechalas a prouvé que la loi des grands nombres se vérifie, aussi bien qu'on pouvait y compter, sur les 150 premiers chiffres de π; la vérification est encore plus nette quand on prend quatre ou cinq cents décimales. Mais, fait observer M. Mansion, on ignore s'il y a une dépendance entre le rapport symbolisé par π et le nombre 10. M. Lechalas lui concède qu'on n'en sait rien, et ajoute qu'une telle dépendance fût-elle prouvée, cela ne porterait pas atteinte à la théorie de Cournot : l'exemple serait mal choisi, voilà tout. De fait, on peut chercher à vérifier la loi des grands nombres sur le développement décimal de $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$, du nombre e ou de tel rapport *incommensurable* qu'on voudra[4]. Mais on peut répondre plus directement à M. Mansion qu'il est aisé de voir s'il existe une liaison entre π et le nombre 10 : il suffit d'évaluer π dans un système de numération quelconque, et de vérifier ensuite si la loi des grands nombres s'applique avec une approximation croissante à ces séries suffisamment prolongées. Nous laissons aux mathématiciens de profession le soin de faire ces calculs qui ne manquent pas d'intérêt. La même remarque convient à l'exemple des logarithmes (sur lequel nous reviendrons) : il importe peu qu'on se serve d'une table de logarithmes nepériens ou de logarithmes décimaux, le résultat est toujours le même.

La portée du raisonnement de Cournot apparaîtra mieux si l'on rapproche la série décimale de π par exemple, d'une fraction périodique simple ou mixte. Imaginons une fraction décimale qui aurait

1. *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*, pp. 310-313 (presque la moitié des pages qui traitent de la définition du hasard).
2. N° de mai 1903.
3. N° de janvier 1906.
4. Ou d'une « fonction continue quelconque » (Poincaré).

pour période 1 2 3 4 5 6 7 8 9 0 (ou les dix chiffres dans un ordre quelconque) : sa limite sera $\frac{1.234.567.890}{9.999.999.999}$. Ici, les chiffres décimaux ne se succèdent pas irrégulièrement, parce qu'il y a connexion entre la loi de développement de la fraction et le système de numération adopté, connexion qui subsisterait dans tout système de numération, mutatis mutandis. Mais dans l'exemple de π et des autres nombres irrationnels, « il y a concours de deux ordres de faits rationnels indépendants l'un de l'autre ». Cournot l'entend de cette façon : « Le calcul pris pour exemple est un terrain mixte sur lequel s'opère la combinaison, le mariage de deux arithmétiques bien distinctes l'une de l'autre : l'une où l'on considère les propriétés des nombres, telles qu'elles existent indépendamment de tout système artificiel de numération, l'autre dont les règles se réfèrent à l'emploi de nos signes et à l'artifice de notre numération décimale. D'une part les approximations du rapport cherché ont une loi, une forme théorique et régulière, indépendante du système de numération; d'autre part, pour mettre ces approximations en chiffres, il faut suivre les règles de notre arithmétique décimale[1] ». Le hasard est en quelque sorte au point d'intersection de la quantité discrète et de la quantité continue. En sorte que le calcul des probabilités est apparenté très étroitement au calcul infinitésimal : l'un et l'autre rencontrent les mêmes difficultés et soulèvent des problèmes identiques qui sont loin d'être tous résolus.

La critique de M. Mansion s'appuie également sur un exemple emprunté à M. Poincaré[2]. Suivant cet auteur, si l'on prend les troisièmes décimales de 10 000 logarithmes, le rapport du nombre des décimales paires à celui des décimales impaires tend vers un, résultat que pouvait faire prévoir le calcul des probabilités. Mais, dit M. Poincaré, le premier venu pouvait deviner la réponse, en s'appuyant sur le principe de raison suffisante. L'explication de M. Poincaré élimine-t-elle l'hypothèse du hasard, car là est toute la question? Nous ne le croyons pas, et M. Poincaré lui-même, comme il résulte de tout ce passage, n'hésiterait pas à avouer que la question n'est pas parfaitement tirée au clair par ses explications. Eh quoi! parce que le bon sens suffisait pour prévoir un résultat, s'ensuit-il que ce résultat ne soit pas fortuit et ne relève pas du calcul des

1. *Vitalisme*, etc., *loc. cit.* p. 313.
2. *Science et hypothèse*, p. 224-226.

probabilités? Au contraire, puisque le calcul des probabilités n'est que le bon sens mis en règles. On ne supprime pas la difficulté en faisant appel à l'intuition, au bon-sens ou à un principe de raison suffisante mal défini et qui d'ailleurs commande tout le calcul des probabilités. M. Lechalas est donc trop prompt à s'incliner devant l'autorité de M. Poincaré invoquée par M. Mansion, et à déclarer que « Cournot aurait peut-être éprouvé quelque embarras » à réfuter cet argument. Pour sortir d'une discussion purement dialectique, opposons mathématicien à mathématicien. Il est étrange comme on oublie vite dans le domaine de la science : jadis J. Bertrand a écrit une étude charmante sur les *Lois du hasard* dans la *Revue des Deux-Mondes*[1]; cette étude n'est sans doute pas ignorée de M. Poincaré. On nous permettra d'en citer textuellement un long passage[2], celui-là même où J. Bertrand propose l'exemple des logarithmes d'une façon plus large que son successeur : « L'empreinte du hasard, écrit-il, est marquée, très curieusement quelquefois, dans les nombres déduits des lois les plus précises. Une table de logarithmes en témoigne. Pour 10 000 nombres successifs dans les tables à dix décimales de Véga, je prends la septième figure du logarithme : rien dans ce choix n'est laissé au hasard. L'algèbre gouverne tout, une loi inflexible enchaîne tous les chiffres. Si l'on compte cependant les résultats, on aura à très peu près, sur 10 000, mille fois le chiffre 0, mille fois le chiffre 1 et ainsi des autres; la formule se conforme aux lois du hasard. Vérification faite, sur 10 000 log., le septième chiffre s'est trouvé 900 fois égal à 0, 997 fois à 1, 993 fois à 2, 1012 fois à 4. En partageant les 10 000 nombres en 10 séries et prenant pour chacune les moyennes des écarts (j'entends la différence entre le nombre des apparitions de l'un des chiffres et le nombre normal 100) et les comparant à la moyenne du carré des écarts, le rapport des nombres qui, d'après les lois du hasard, devait être 1,570 796, moitié du nombre que les géomètres désignent habituellement par la lettre π, se trouve égal à 1,561; le même calcul fait à l'aide du chiffre 1 donne 1,598, et la moyenne de deux résultats est 1,579. Les trois premiers chiffres sont exacts. » L'hypothèse commode de l'indépendance de deux séries explique ce résultat surprenant : pourquoi se refuserait-on à l'adopter?

L'opinion de M. Poincaré n'est pas aussi tranchante qu'il le

1. N° du 15 avril 1884.
2. P. 770.

semble au premier abord : ses considérations sur le calcul des probabilités offrent une parenté frappante avec l'esprit, sinon toujours avec la lettre de la philosophie de Cournot. Sa doctrine n'a pas la fermeté de celle de son devancier : ce n'est pas pour lui un centre de perspective, un sujet qu'il ait eu constamment devant les yeux et qu'il se soit appliqué à élucider entièrement; M. Poincaré sème à poignées les éclaircissements et les objections sur les questions les plus ardues de la philosophie scientifique, il illumine l'esprit par intervalles et fait naître des doutes, il stimule la pensée et la ravit; mais sa manière a quelque chose d'insaisissable et d'ondoyant, comme celle de son contemporain Bergson; on ne peut le réduire en formules, et, dans la question qui nous occupe, nous avouons ne pas saisir nettement sa position vis-à-vis de Cournot. Comme lui, il reconnaît la légitimité et l'importance du calcul des probabilités, puisque « condamner ce calcul, ce serait condamner la science entière »[1], sa théorie de l'induction et de l'interprétation statistique des lois physiques est très proche de celle de Cournot; bien plus, il clôt son chapitre par une assertion à laquelle ce dernier eût peut-être souscrit : « Les problèmes où le calcul des probabilités peut être appliqué avec profit sont ceux où le *résultat* est indépendant de l'*hypothèse* faite au début, pourvu seulement que cette hypothèse satisfasse à la condition de continuité »[2]. N'y a-t-il pas là comme un élargissement du point de vue de Cournot? Mais quelle idée M. Poincaré se fait-il du hasard? *Chi lo sa.* Et cependant cette notion est fondamentale pour le calcul des probabilités comme la notion de vie pour la biologie ou de force pour la mécanique.

Si nous nous sommes écarté des réflexions du début, M. Lechalas nous le pardonnera sans doute, car nous sommes pleinement d'accord avec lui et peut-être sourira-t-il de notre intrépidité! Quand on veut approfondir le calcul des probabilités, on se sent parfois pris de vertige : il tient dans la philosophie moderne la place des arguments de Zénon d'Élée dans la philosophie antique, il met en relief quelques-uns des mystères les plus impénétrables de la connaissance, et soulève des problèmes d'une subtilité déconcertante. Sur ce sol mouvant Cournot a planté quelques jalons : il serait périlleux de les abandonner, et ce serait le faire que de reculer devant certaines conséquences de sa théorie. Continuons à

1. *Loc. cit.*, p. 217.
2. *Loc. cit.*, p. 244.

croire, jusqu'à preuve du contraire, que le hasard a sa place marquée dans les mathématiques, si la définition proposée par Cournot nous paraît juste. Et ce hasard subsisterait même aux yeux d'une intelligence souveraine[1]. De quel domaine le hasard sera-t-il donc exclu? Peut-être du domaine de la logique, si elle n'est pas sous le coup d'un hasard initial, et si nos raisonnements sont unilinéaires, dérivent d'un seul principe ou d'une seule loi. Mais Cournot n'a-t-il pas établi ailleurs que le langage lui-même, instrument de la logique comme de toute science, n'échappe pas aux prises du hasard, puisqu'il traduit le continu par le discontinu et le multiple par l'uniforme? Qu'on le veuille ou non, l'idée de hasard est à la base de toutes nos spéculations philosophiques et il n'est pas vain de lui consacrer une part de notre temps.

F. Mentré.

1. Nous n'essayons pas ici de justifier la définition de Cournot : le nœud de la question est dans la notion d'*indépendance* des séries; cette indépendance doit-elle être *absolue* ou *relative*, c'est-à-dire simplement *pratique*, pour légitimer le concept de hasard? Nous examinerons ce problème dans un ouvrage en préparation sur « Cournot et la Philosophie des sciences ».

VARIÉTÉS

LA THÈSE LATINE DE DOCTORAT DE JULES MICHELET

MM. Mourier et Deltour, dans leur *Notice sur le Doctorat ès lettres suivie du catalogue et de l'analyse des thèses* (Delalain frères), ont donné les titres des thèses de doctorat de Michelet et la date de la soutenance (31 juillet 1819), mais ils n'avaient retrouvé ni l'une ni l'autre thèse. Madame Michelet a publié, en appendice à *Mon Journal*, la thèse française : *Examen des vies des Hommes illustres de Plutarque*, avec une date fausse (28 juillet au lieu de 31 juillet) et elle dit en note : « La thèse latine sur Locke reste toujours introuvable ». Grâce au zèle amical de M. Louis Batiffol, cette thèse a été retrouvée à la Bibliothèque Nationale où elle porte la cote : « Inventaire R. 8930 » et le timbre : « Don n° 1406. »

Nous avons pensé qu'il ne serait pas inutile de réimprimer cette thèse et de la sauver ainsi d'un oubli total et d'une disparition possible.

L'intérêt de cette thèse : *De percipienda infinitate secundum Lockium*, ne réside pas dans l'originalité des idées qu'elle contient, car elle ne vise qu'à être un exposé des théories exposées par Locke dans son *Essai sur l'entendement humain*[1]. Mais, indépendamment des mérites de style de cette thèse latine, et de la vigueur avec laquelle Michelet a analysé l'idée d'infini en se plaçant au point de vue empirique de Locke, il est important de constater, une fois de plus, l'ascendant qu'exerçait encore, dans le premier quart du XIX^e siècle, la philosophie empirique et sensualiste du XVIII^e. On ne doit point oublier que Cousin en 1813 se montrait encore strictement condil-

1. Michelet résume, avec force et clarté, principalement le chapitre 17 du livre II sur l'*infinité*, précédé des chapitres préliminaires 14, 15 et 16 qui traitent de l'espace, de la durée et du nombre.

lacien dans sa thèse latine : *De methodo sive analysi*, et que Maine de Biran, dans ses premiers mémoires, se plaçait également au point de vue sensualiste. Lorsque Michelet écrivait sa thèse, la réaction contre le sensualisme du XVIII^e siècle était déjà commencée par Laromiguière dans ses *Leçons de philosophie* parues en 1815 et 1817 et surtout par les cours de Royer-Collard à la Sorbonne, où il fondait sur la psychologie, comprise à la manière des Écossais, une métaphysique spiritualiste nouvelle. Cousin avait magnifiquement développé dans son cours de 1818 sur le Vrai, le Beau et le Bien des idées analogues à celles de Royer-Collard, mais en y mêlant des conceptions empruntées à l'Allemagne. Michelet, en 1819, âgé seulement de vingt et un ans, n'avait guère lu à fond que Locke et Laromiguière, et, de 1819 à 1821, il en restait encore à Condillac et à l'idéologie de Destutt de Tracy et du baron Degérando. Ce furent aussi les Écossais et Kant qui le poussèrent dans des voies philosophiques nouvelles. L'influence de Cousin, qu'il connut en 1824, et qu'il considéra quelque temps comme un maître et un ami, acheva de le détacher de la tradition du XVIII^e siècle. Il croyait, comme l'ont cru Royer-Collard, Cousin, Jouffroy, et leurs disciples, que l'observation psychologique, telle que Reid et Dugald Stewart l'avaient définie et fondée, fournissait à la philosophie une base scientifique aussi solide que celle fournie à la biologie par l'observation physiologique. Dans le cours de philosophie qu'il professa à l'École préparatoire de 1827 à 1829, Michelet trouvait moyen de revenir au Platonisme par la voie de la psychologie. « Nous pouvons distinguer, disait-il, deux sortes d'abstraction, l'*abstraction collective* ou *empirique*, qui déduit d'un grand nombre de cas particuliers une vérité générale, et l'*abstraction immédiate*, qui ne tire pas d'un cas, mais nous donne, à l'occasion de ce cas unique, une idée absolue et nécessaire. Les idées absolues ne peuvent venir de l'expérience; les idées contingentes sont du ressort de l'expérience parce qu'elles ont besoin, pour se fonder, de plus d'un cas particulier. Voilà les principes qui, par deux fois, ont produit le plus riche mouvement philosophique qui ait paru sur la terre, la première fois en Grèce, avec Platon, la seconde fois en Allemagne, avec Kant. » Michelet toutefois ne se posait pas en adversaire de Locke et de Condillac. Il jugeait, non sans raison, que Kant complétait Locke plutôt qu'il ne le contredisait.

La thèse française de Michelet, qui forme 26 pages in-4, et la thèse latine, qui en compte 10, donnent une idée de ce qu'était, au

début du XIX[e] siècle, le doctorat ès lettres, tel qu'il avait été organisé par le décret organique du 18 mars 1808 et le statut universitaire du 16 février 1810. Ils prescrivaient deux thèses, l'une de littérature en français, l'autre de philosophie en latin. De même l'agrégation des lettres, établie par le décret de 1808 et réorganisée par le statut du 6 février 1821 portait exclusivement sur la littérature et la philosophie. Ces règles étaient la conséquence naturelle de l'organisation scolaire du XVIII[e] siècle, où l'enseignement supérieur avait été réduit aux deux années de philosophie qui couronnaient dans les collèges les études secondaires. L'Université napoléonienne avait encore réduit ces deux années à une seule, mais l'histoire était absente de ses lycées comme des collèges de l'ancienne Université. Ce n'est qu'à partir de 1818 que l'histoire prit peu à peu une place dans l'enseignement secondaire. Ce n'est qu'en 1840 que les candidats au doctorat furent officiellement autorisés, par le règlement du 17 juillet, à choisir librement leurs thèses d'après la nature de leurs études et parmi les objets de l'enseignement de la Faculté [1].

Le choix d'un sujet philosophique pour sa thèse latine n'était donc pas à lui seul un indice que Michelet aspirât éventuellement à l'enseignement de la philosophie. Pourtant il s'y sentait attiré. Pendant les années 1819 à 1821 il étudia sérieusement la philosophie en vue de l'agrégation; et les préoccupations philosophiques prirent une grande place dans les projets de travaux personnels qui s'agitaient dans son esprit. L'ouvrage sur le *Caractère des Peuples trouvé dans leur vocabulaire*, qui occupa sa pensée de 1820 à 1824, était une sorte de philosophie de l'histoire. Après son succès à l'agrégation en septembre 1821, Victor Leclerc voulut lui faire donner l'enseignement de la philosophie à Henri IV, et Michelet eut un instant l'espoir chimérique d'être choisi comme suppléant par M. Millon, professeur d'histoire de la philosophie ancienne à la Sorbonne. Il accepta, faute de mieux, le poste de professeur d'histoire au collège Sainte-Barbe dirigé par l'abbé Henri Nicolle et se consacra avec une extrême ardeur à ses nouvelles fonctions, d'autant plus que l'étude de Vico l'avait persuadé que l'histoire était la vraie base de la philosophie. Son discours de distribution des prix de 1825 sur l'*Unité des sciences* nous montre à quel point les préoccupations philosophiques l'emportaient chez lui sur toutes les autres. Quand il fut nommé professeur de phi-

1. Voy. Mourier et Deltour, *op. cit.*, p. V.

losophie et d'histoire à l'École préparatoire, c'est la partie philosophique de son enseignement qui eut peut-être pour lui le plus d'attrait. Pourtant, en 1828, quand il fut question pour la première fois de dédoubler la chaire d'histoire et philosophie, Michelet demanda de conserver une chaire d'histoire générale afin que son ami Poret pût être nommé à la chaire de philosophie. Mais quand M. de Montbel, en 1829, sépara les deux enseignements, en réduisant l'enseignement de l'histoire à celui de l'histoire ancienne, Michelet demanda de conserver l'enseignement de la philosophie, « qui est, disait-il, le plus important et le plus élevé des deux », M. de Montbel repoussa cette requête et obligea Michelet à prendre la chaire d'histoire ancienne et d'archéologie que sollicitait Guigniaut. *Le Globe*, par la plume de Dubois, protesta énergiquement, le 18 novembre, contre cette mesure, où l'on voyait une persécution dirigée contre un disciple de Royer-Collard et de Cousin. Pour nous, qui pouvons juger par toute l'œuvre de Michelet et par les notes de son cours de philosophie à l'École normale[1] du caractère impérieux de sa vocation historique et de tout ce qui lui manquait pour devenir un philosophe original, nous ne pouvons qu'approuver la décision de M. de Montbel.

GABRIEL MONOD,
de l'Institut.

1. Ces notes nous ont été données par Mme Michelet. Nous en publierons peut-être quelque jour une analyse et les morceaux les plus remarquables.

FACULTAS LITTERARUM

DE PERCIPIENDA INFINITATE

SECUNDUM LOCKIUM

Quas theses ad publicam disputationem proponit Julius Michelet, in facultate litterarum licenciatus, ad doctoris gradum promovendus.

(*Pridie calendas Augusti.*)

Nulli ideae inesse *infinitum* nisi quae partes habeat, et, partibus additis, crescat, claram autem et positivam *infiniti* ideam à nullo concipi posse, iis scilicet duabus sententiis demonstrandis tota continetur haec disputatio. Quae quidem manifestae patebunt, si quibus viis mentem intret idea infiniti satis dilucidè exposuerimus.

Cùm cogitationi meae quidlibet observatur certis terminis finitum (sive hoc *spatii* sit, sive *durationis*), tùm quid sit *finitum* perfacilè intelligo. Hàc acquisità notione mihi licet conceptam finitae rei ideam geminare, geminatae unam addere, et unam etiam, et semper, si libet, multiplicare.

Ex eà vero, quae semper eadem adest partes partibus addendi, multiplicatas multiplicandi, facultate aliquod esse *infinitum* intelligo.

Quae ut in spatio primùm consideremus, partes ipsas spatii noscere haud inutile est. Distantia quaeque (menti satis distinctè percepta) *spatii* modus est, idea quaeque distantiae alicujus (menti satis distinctè perceptae) est ideae spatii modus. Homines autem, utilitatis causà, mensurarum quarumdam ideas concepere, ut *pedis*, *ulnae*, *stadii*, etc, quaae ideae distinctae sunt, è spatio constantes. His mensuris ut mens assuevit, eas toties iterare quoties libet potest, vel nullà corporis substante ideà, eisque aut corpora metiri, aut patens ultrà corporum terminos vacuum et inane, et conceptas mensurarum

ideas novis usque additionibus amplificans, ideam spatii, quantùm voluerit, prolatare.

Indè nobis, ut mihi videtur, infiniti spatii idea. Utrùm autem sit reipsà infinitum spatium necne investigare nihil hic ad nos : quod tamen obiter perstringere operae pretium est.

Eâ ipsâ quam spatii habemus ideâ adducti infinitum spatium esse putamus. Etenim sive spatium corpora emetiatur, sive existat absque corpore, nulla vis menti progredienti obstabit. Quam, si quid ei solidi opposueris, adeò non remorabere ut contrà faciliùs indè in immensum erumpat. Namque ubi ultimos corporum terminos attigerit, cur stet rata se terminos spatii attigisse cùm ulteriùs semper corpus queat moveri? Si, ut ait Lucretius,

Si quis procurrat ad oras
Ultimus extremas, jaciatque volatile telum,
Id validis utrùm contortum viribus ire,
Quò fuerit missum mavis, longèque volare,
An prohibere aliquid censes, obstareque posse?
Alterutrum fatearis enim, sumasque necesse est :
Quorum utrumque tibi effugium praecludit, et omne
Cogit ut exemptâ concedas fine patere.
Nam sive est aliquid, quod prohibeat, officiatque
Quominu' quò missum est veniat, finique locet se :
Sive foràs fertur : non est ea fini', profectò.
Hoc pacto sequor, atque oras ubicumque locàris
Extremas, quaeram quid telo denique fiat.
Fiet uti nusquàm possit consistere finis,
Effugiumque fugae prolatet copia semper.

Nec spatium solùm infinitum esse credendum est; quaedam et alia est distantia ac longitudo cujus idea non è partibus spatii solidis ac constantibus oritur, verùm è perpetuis successionis vicibus cujus partes indesinenter pereunt, quam scilicet *durationem* dicimus.

Series idearum in mente nostrâ sibi succedentium cogitantibus nobis aut ex ipsis ideis sese offerentibus oritur, aut è rebus extrinsecùs positis et sensus continuè moventibus, durationisque ac successionis ideas suggerit. Quam quidem, cùm fugitiva sit nec (ut spatium) permanens, nequimus satis certè metiri. Quasdam tamen durationis mensuras, non certas quidem nec sibi constantes, observatis vicissitudinibus solis, noscimus. Has iterare, quoties lubet, possumus, et durationi aut praeteritae aut futurae sine fine attribuere, solaris conversionis mensurâ hanc durationem (exempli causâ,

metientes quam fingamus antè ortum solem aut motum alium quemcumque extitisse. Notionem enim quam horae dieive aut anni conceptam habeo, ex motibus quibusdam certis ac ratis concepi, quorum nullus aliis coexistit nisi in ideis quas (sensibus aut cogitatione acquisitas) servo memoriâ. Quid vetat igitur temporum illorum (quorum nullum aliis coexistit) notionem durationi attribuere quae motum omnem antecesserit? Nonne omnia praeterita in unâ et eâdem quiete jacent? Interestne utrùm nascente mundo aut heri extiterint? Igitur ad metiendam motu certo durationem rei cujuslibet non necesse est hanc rem huic motui coexistere, at tantùm motûs illius durationem mente optimè concipi, eique durationi attribui quae nobis metienda est.

Durationis autem et spatii quum infinitatem intelligamus ex additis geminatisque sine fine numerorum ideis, nullâ ex aliâ ideâ quam ex ipso *numero* clariùs et manifestiùs *infinitatem* perspicimus. Imò ad illius ideam numero sublato, mens nequeat pervenire confusâ idearum congerie obruta, nec longè quidem in addendo progrederetur. At ubi numeris repetitis usa est (ut mille millibus leucis), eae ideae repetitae discernuntur; quod autem superest nondùm additum, quodque diù multiplicatum semper possit multiplicari, ex hoc infinitatis ideam perspicimus.

Ut in eâ ideâ quam de infinito conceptam habemus altiùs descendamus, illudque videamus nihil esse nisi ideam numerorum quam saepè partibus quibusdam (spatii aut durationis) menti apprimè notis attribuimus, reputare haud inutile erit nos numerum non infinitum ducere solere dùm contrà durationem ac spatium fine carere arbitramur. In numero enim finem quamdam ac terminum reperire est, unitatem scilicet quae in numeris minima est; hic demùm sistimur; addendis autem semper et multiplicandis numeris nulla difficultas. In extremâ igitur lineâ positi sumus quae ab alterâ parte quidquid conceperimus excedet. De spatio verò et duratione longè aliter se res habet; in hâc (ut de duratione primùm disseramus) numeros in immensum productos videmus, interminatosque et infinitos. Quod evidentissimè patebit de infinitatis ideâ meditanti : aeternitatem è numeris tantùm constare videbit utròque tùm in praeterito, tùm in futuro, *à parte antè* et *à parte post* productis. *A parte antè* cùm aeternitatem conamur intelligere, nonne exordientes à *praesente* annos, saecula, aut alias temporis mensuras addimus, remurque, numeris usque sufficientibus, additionem

auctionemque semper posse crescere; aeternitatem *à parte post* pariter numeros numeris addendo in *futurum* producimus. Quà ex utrâque lineâ simul conjunctâ, una constat haec duratio quae aeternitas vocatur utrobique infinita, quòd, utramcumque partem dispectamus, omnem ei conferimus numerorum infinitatem, hoc est addendi usque facultatem nec unquàm finem reperiendi.

Nec aliud de spatio. *Centro* in quodam versati omnem indè in partem lineas infinitas projicere possumus, omnia cicrumjacentia loca metientes *pede*, *ulnâ*, *leucâ*, orbis terrarum *diametro*, *diametro* magni orbis eaque quandiù libet per infinitos numeros multiplicantes. Undè nobis immensitatis idea.

Non ea sola in spatio infinitas : cùm in corpore quolibet mens ad ultimam materiei *divisibilitatem* nequeat descendere, in hoc quoque versatur (certè nobis) infinitas quaedam, eò tantùm ab infinitate spatii et durationis differens quòd haec additione perficiatur, illa *unitate* in fractiones divisae comparanda sit, quanquam et haec ipsa divisio est additio numerorum.

Postquàm quibus viis mentem intret idea infiniti numeri, spatiique ac durationis exposuimus, cur eae solae ideae infinitae esse queant superest exponendum. Cum ex eo infiniti ideam perspiciamus quòd semper sit nobis idearum geminandarum facultas, quid prohibet aliis quoque ideis *infinitum* attribuere? Hanc objectionem ità refello : quae ideae partes habere videntur et additis partibus (aequalibus aut majoribus) crescere, eae infiniti ideam mihi suggerunt, quòd nulla finis me partes novas addentem possit cohibere. Si enim ingenti cuilibet spatio aut durationi partem vel minimam addiderim, crescet et augebitur. At si ideae caloris qui mihi videtur ardentissimus, ideam addiderim caloris cujusdam ardentis minus aut aequè ardentis (nec enim ardentiorem addere possum eo quem ardentissimum intellexi) mullo modo augebitur idea concepta primum nec latius patebit; utraque idea in unam mixta confundetur, nec crescet caloris idea. Continuò quaecumque ideae partes non habent non augeri possunt in infinitum, nec ultrà crescere quàm cuique sensibus aut intellectu percipiuntur; dùm contrà in numero spatioque et duratione interminatus est progressus, eaque ad concipiendum infinitum nos inducant.

Cur igitur non durationem solùm et spatium, sed caetera quoque in Deo dicimus infinita? Persuasum quidem habere debemus supremum numen à quo omnia creata sunt ab omni parte infinitum esse,

at cùm ejus potentiam, sapientiamque ac bonitatem caeteraque hoc genus infinita dicimus, translatione tantùm dicimus ex analogia conjicientes. Quae cùm meditamur, illud tantùm cogitamus quot et quanta agant regantque potentia illa, sapientia, etc.; ea autem quae agunt et regunt licèt infinità numerorum serie augeamus et amplificemus, inferiora ipsis Dei facultatibus semper fore judicamus.

Quae universa si quis attentiùs consideraverit, intelliget profectò neminem certam et positivam infiniti ideam posse percipere. Hanc tamen si quis habere se confidat, ex eo tantùm quaeram an huic ideae quam infinitam putat aliquid possit addere. Cùm enim nullam durationem, nullum spatium intelligamus nisi ex aliquot partibus ac mensuris constans quibus spatium et durationem metimur, continuòque ex ideis partium infinitarum constet infiniti spatii aut durationis idea, nulla huic inesse infinitas potest nisi numerorum infinitas sine fine multiplicatorum. Quomodò enim è rerum finitarum additione (ut mensurarum quas mente concipimus) infiniti idea aliqua ideae numeri oriatur absimilis, qui cùm unitatibus additis constet ideò tantùm ideam infiniti suggerit quòd summam unitatum semper ampliare possimus, nec ad finem pervenire?

Atque, aliquis fortasse objiciet, *finis quidem negativum est aliquid; ipsa finis negatio positiva est.* Qui tamen intelliget *finem* in corpore quolibet nihil aliud esse quàm extremum corpus non putabit finem esse negativum aliquid; in *duratione* vero cùm finis versatur, non existendi negatio, at (ut veriùs dicam) ultima existentia habenda est. Ille certè qui finem in duratione negationem tantùm existentiae esse affirmabit, non inficias ibit *initium* (in duratione) primum esse nascenti existendi primordium. Undè fit ut si quis rem ex illâ opinione aestimare velit, aeternitatem *à parte antè*, id est durationem initio carentem, ideam esse negativam judicet.

Aliquid tamen in infinito positivum esse non negaverim. Cum enim de spatio aut duratione cogitare nobis animus est, ideam primùm ingentem quamdam animo complectimur quam geminare semel et sæpiùs possumus. Hoc quod animo complectimur positivum est, ex positivis scilicet spatii aut durationis ideis constans; quod ulterius est obscurum manet et ignotum, mentemque imbecillam et angustam semper praeterit, ideaeque quam conor amplecti partem à me semper recedentem eâ definitione appello : *quod semper majus est.* Nam qui in ideâ quâlibet longè progressu finem non invenire affirmat, ille propositam ideam eo majorem quod-

cumque jam reperit esse affirmat; qui finem ideae cuilibet esse omninò negat, ille majoris semper quantitatis ideam concipit quam omnibus partibus additis semper superesse videt. Haec majoris quantitatis idea cùm comparativa sit, idea infiniti quae ex eâ imprimis constat minimè positiva habenda est.

Ut autem quae universa ostendimus, demonstremus singula, scire velim ex iis qui positivam aeternitatis ideam perceptam habere se contendunt utrùm in hanc ideam successio cadat, necne. Si nullam ei inesse successionem affirmaverint, explicare eos necesse erit quo differre inter se *entis* aeterni durationem et *entis* finiti durationem arbitrentur, neque enim aliter eos refellant qui durationem omnem hodiè quam heri longiorem existimant. Si, ne successionem durationi inesse fateamur, *punctum stans* (ut scholastici) excogitemus, nihilo clarior indè existet disputatio; quod punctum, cùm, ut aiunt, *non sit quantum*, id est, nullam durationis aut finitae quantitatem contineat, durationi infinitae de quâ hic agitur non potest attribui.

Spatii vero quicumque positivam ideam concipere arbitratur, si vel minimè attenderit, persuasum habebit se non *maximum* magis quàm *minimum* spatium intelligere. In *minimo* quod facilius videtur intellectu nihil nisi comparativam parvitatis ideam videbit omni positivâ minorem. Omnes enim positivae ideae finem aliquam habent, comparativae nullam.

Cùm e his argumentis pateat neminem aut aeternitatem aut immensitatem intelligere, quidam nihilominùs nullam quidem infiniti spatii, aliquam vero (et eam positivam) ideam infinitae durationis habere posse putant. Qui quòd *ens* aliquod aeternum existere jure arbitrati ejus existentiam ideae quam de aeternitate conceptam habent videant consentire, aeternitatem credunt intelligere; quòd autem infinitam esse materiem absurdum judicent, se nullam ideò spatii infiniti ideam halere putant, quasi nullum sine corpore spatium posset intelligi. Nulla tamen major difficultas ut quis excogitet spatium corpore vacuum quam ut urnam liquido inanem; nec spatio materies magis necessaria putanda est quam motus durationi quo hanc metiri solemus. Cur enim spatium infinitum non existere putemus quin continuò et materies unà existat, cùm durationem futuram non minùs quàm praeteritam intelligamus, nec tamen quisquam, ut arbitror, aliquid huic futurae durationi coexistere nunc aut jam coextitisse cogitet; quod non facilius fieri posset quam ut saecula praeterita, praesentia et futura reddantur coetanea. Imó

si, quia Deus aeternùm existit, durationis infinitae idea quibusdam clara videtur, non illis clara minùs erit spati infiniti idea quibus placet Deum *ubiquitate* suâ loca omnia obtinere et implere; dùm, ut arbitror, neutri ideam infiniti positivam concipiunt. Si quis enim positivam ideam infiniti habere possit, duo infinita conjungere queat, quod refutatione indignissimum est.

Vidi ac perlegi, die julii primâ anno 1819.

BARBIÉ DU BOCAGE

Facultatis litterarum in Academiâ Parisiensi decanus.

Typis Fain, via Racine, juxta Odeon.

ANALYSIS

Duo disputationis principia.
Nulla idea infinita haberi potest nisi quae partes habeat.
Idea infiniti positiva et certa à nullo percipi potest.

1° *Spatium infinitum haberi potest.*
Sic et duratio.
Sic et numerus.
Alio modo infiniti numeri, alio durationis et spatii ideae percipiuntur.
Non aliae ideae haberi infinitae possunt.

2° *Aliqua tantùm ex infinito pars positivè intelligi potest.*
Æternitatis positiva idea non percipi potest.
Ità de numero.
Ità de spatio.

Falsò quidam positivam ideam non infiniti quidem spatii, infinitae cert durationis habere se arbitrati sunt.

L'éditeur-gérant : Max Leclerc.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

SIX MANUSCRITS INÉDITS DE MAINE DE BIRAN

Introduction.

Les six manuscrits inédits de Maine de Biran, que la *Revue de Métaphysique et de Morale* a l'honneur de publier, n'apprendront sans doute rien de nouveau à celui qui connaîtrait les manuscrits déjà publiés par Cousin, E. Naville et M. Bertrand, mais ils nous ont paru intéressants parce qu'ils sont d'une époque où l'auteur est en pleine possession de son génie, qu'ils apportent une précision plus grande à quelques-unes de ses idées fondamentales, et résument avec une admirable netteté tous les points principaux de sa doctrine philosophique, telle qu'elle est constituée vers 1814-1815.

Tous se rapportent plus ou moins directement au problème de la connaissance et quatre d'entre eux plus spécialement au problème de l'origine et de la valeur des notions de cause et de substance. C'est le programme publié par l'Académie de Berlin en 1806, qui avait amené Maine de Biran à réfléchir sur cette dernière question et à en saisir toute l'importance. « L'Académie de Berlin, disait ce programme, a remarqué que dans la recherche de l'origine et de la réalité des connaissances humaines, on négligeait les faits primitifs du sens intime sur lesquels repose la science des principes, et qui peuvent servir de base au travail de la raison, ou que du moins, on

1. Les manuscrits inédits de Maine de Biran que publie aujourd'hui la « Revue » sont la propriété de M. E. Naville auquel ils ont été légués. Nous devons à son obligeance d'avoir pu constituer ce fascicule en l'honneur de Maine de Biran. M. E. Naville aurait voulu pouvoir éditer lui-même les textes que nous offrons à la réflexion de nos lecteurs, c'était aussi notre vœu à nous, qui avions admiré au « Congrès de Genève » sa robuste vieillesse et son esprit aiguisé. Une fatigue, que nous espérons passagère, l'a privé de rendre à Maine de Biran ce nouvel hommage de piété philosophique. Du moins s'est-il associé à cette publication en choisissant lui-même, au milieu de tous les inédits qu'il possède et qu'il a bien voulu nous donner en communication, les manuscrits les plus propres à mettre en lumière la doctrine de Maine de Biran. La « Revue » lui doit donc double reconnaissance. C'est une dette dont il est agréable à son directeur de s'acquitter ici publiquement.

Xavier LÉON.

ne les avait pas observés, distingués, approfondis avec soin et qu'autant on se montrait difficile sur les objets de l'expérience, autant on était facile à admettre la certitude de certaines formes de nos connaissances. En conséquence, l'Académie a cru que plus de précision dans l'examen et l'énoncé des faits primitifs contribuerait au progrès de la science [1]. » Maine de Biran était préparé par ses travaux antérieurs à traiter le sujet mis au concours, et son mémoire obtint une récompense en 1807; mais il ne cessa, pendant les années suivantes, de méditer sur ce problème qu'il considérait comme le plus important de la philosophie; nous voyons dans son journal intime qu'il faisait l'objet principal de ses discussions avec Degérando, Ampère, Royer-Collard, Guizot et tous les autres membres de cette Société philosophique qui se réunissait chez lui en 1814. Nous avons cru utile de réunir et de coordonner dans une préface les idées exposées sur ce sujet dans les manuscrits qui suivent, avec trop de concision parfois, pour être clairement entendues de tous; nous les développerons en nous inspirant des écrits déjà publiés, notamment de l'*Essai sur le fondement de la psychologie* [2], et des *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* [3] ».

Nous concevons toute existence sous les notions de cause et de substance; ces termes se retrouvent dans toutes les langues; l'ignorant comme le savant ne peut s'empêcher d'en faire usage, car ils expriment des relations qui entrent implicitement dans tout jugement, mais ce fait universel n'en est pas moins interprété de façons très différentes par les philosophes; ils ne s'entendent pas sur le sens de ces termes ni par suite sur la valeur qu'il convient d'attribuer à la connaissance, et l'histoire de la philosophie atteste que la divergence de leurs opinions à ce sujet tient à la différence de leurs théories sur l'origine des notions premières.

Le principal titre de gloire de Descartes est aux yeux de Maine de Biran d'avoir compris que le principe de toute connaissance était dans le fait même de l'existence de la pensée. Mais à peine eut-il posé cette première vérité inséparable de son existence, qu'il s'égarait en dehors de toute certitude et de toute réalité dans le domaine des hypothèses et des abstractions. L'enthymème « je

1. *Œuvres inédites de Maine de Biran* publiées par Naville, III, p. 343.
2. *Id.*, I.
3. *Id.*, par M. Bertrand (Bibliothèque de la Faculté des lettres de Lyon; Tome II).

pense, donc je suis » comprend deux termes de nature hétérogène, l'un psychologique, le moi, c'est-à-dire le sujet de tout fait de conscience, l'autre ontologique, le moi absolu ou plus exactement l'âme substance. Comment se fait le passage de l'un à l'autre? Descartes tranche la question avant de l'avoir posée. Dès lors, dit Maine de Biran, « il laissait ouvertes à la philosophie deux routes opposées, l'une qui partant de l'expérience et n'admettant rien que de sensible, conduirait à nier toute réalité des notions, l'autre qui partant des notions innées, comme de l'absolue réalité, conduirait à rejeter tout témoignage de l'expérience et des sens. Là c'est le scepticisme spéculatif joint au matérialisme pratique, ici c'est l'idéalisme et le spiritualisme pur[1] ».

Ces deux voies, selon notre philosophe, quoique parties de points opposés, aboutissent à une erreur commune.

Condillac éliminant de la pensée tout élément indéterminé et antérieur à l'expérience, fait de la sensation le principe unique de nos idées comme de toutes les opérations de l'esprit; il les définit en effet rigoureusement en fonction de ce premier terme qui les enveloppe dans son extension, et il semble de la sorte avoir expliqué tous les termes de la langue psychologique. En réalité, ses définitions sont toutes nominales et ses explications toutes logiques. Comme il ne peut dans la sensation assigner un fondement à nos idées de cause efficiente et de substance, il les réduit à des chimères inventées par l'imagination, et en nie toute valeur; au lieu de résoudre la difficulté, il la supprime; notre idée de l'existence étant dès lors sans fondement, notre connaissance est sans objet, et toute certitude disparaît. D'autre part, si le moi se résout dans une collection de sensations, qui deviennent son unité, son identité, sa liberté, toute spiritualité s'évanouit, et cette doctrine aboutit pratiquement au matérialisme.

Les métaphysiciens qui partent du deuxième terme de l'enthymème de Descartes, c'est-à-dire de l'âme conçue comme une substance pensante, se heurtent à des difficultés aussi insurmontables. Comment passeront-ils de l'existence de l'âme à celle du corps? Ils seront réduits ou à en nier l'existence, ou à faire appel à la foi pour l'expliquer. Mais bien plus, comment de l'âme substance passeront-ils

1. Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, publié par Cousin. — Exposition de la doctrine philosophique de Leibnitz, p. 313.

à l'existence du moi? Cette substance qui peut exister en nous sans que nous en ayons conscience est évidemment distincte du moi, et dès lors le danger est grand, de dissoudre la réalité positive et certaine du moi dans l'idée abstraite et vague de substance ; on ne peut l'éviter quand on part des idées innées qui sont, par définition, antérieures à toute expérience et par conséquent indépendantes d'elle, car comment emporteraient-elles une idée déterminée de quoi que ce soit, que nous puissions connaître distinctement? La philosophie des idées innées comme celle de la sensation abandonne la proie pour l'ombre.

Elles ont le tort commun de vouloir déduire ou construire la réalité. La sensation n'existe pas isolément; elle est immédiatement rapportée par la conscience au moi et conçue comme mode d'une substance et effet d'une cause; partir de la sensation, c'est donc vouloir tirer le concret de l'abstrait. Si maintenant l'on isole la substance de ses modes, et si l'on part de l'être indéterminé, on tombe dans une erreur analogue, car de l'indéterminé on ne tirera jamais rien de déterminé. Ces doctrines peuvent être des systèmes bien faits, en ce sens que les conséquences y résultent rigoureusement des principes, mais il leur est interdit d'expliquer la réalité, elles en donnent une idée fausse et en sont en quelque sorte la négation. Ce sont des constructions abstraites, non des systèmes réels. « Leurs auteurs font de la logique[1] », comme M. Jourdain faisait de la prose, sans le savoir.

Il faut donc, selon Maine de Biran, revenir au point de départ, c'est-à-dire au premier terme de l'enthymème : « je pense »; et s'efforçer de le bien entendre, car là est la véritable difficulté. « Je pense, donc je suis », mais que suis-je en tant que je pense? Qu'est-ce que ce « je ou moi » sujet de toute connaissance, sans lequel rien ne peut être connu, c'est-à-dire exister à titre d'objet, puisqu'on ne saurait concevoir d'objet sans un sujet? Et si l'on ne connait rien que par opposition à soi, comment donc se connaîtra-t-on soi-même? Est-ce qu'on peut connaître le sujet sans le transformer par cela même en objet et le dénaturer? Voilà l'écueil où ont échoué tous les philosophes, et la cause véritable de leurs erreurs.

A peine Descartes a-t-il posé son existence comme sujet (je pense) qu'il quitte brusquement le domaine de la conscience et pose son existence comme objet (je suis); il transforme le moi en une chose qu'il conçoit à son insu, sous raison de matière, tant sont puissantes

1. Manuscrits inédits, p. 452 [60].

dans tout esprit les habitudes du langage qui se rapportent surtout à la nature objective. L'âme devient dès lors une substance inerte, incapable d'action, dénuée de toute puissance efficace ; elle ne diffère plus essentiellement du corps, de telle sorte que la notion de substance va devenir le soutien et le lien des deux mondes : le cartésianisme aboutit logiquement au spinozisme, et le panthéïsme spinoziste est, en quelque sorte, pour Maine de Biran le type des doctrines qui absorbent le sujet dans l'objet et le nient au lieu de l'expliquer. Si avec Condillac, on identifie l'âme à une statue animée qui se réduirait à l'origine à une sensation, puis se confondrait avec la série de ses modifications, les devenant successivement à mesure qu'elles apparaissent, loin de supposer la réalité on réalise une abstraction qui n'existe qu'idéalement dans l'esprit de celui qui la conçoit. Enfin, c'est encore transformer le sujet en objet que d'en faire un système de catégories. Ces formes ou catégories ne peuvent exister en elles-mêmes et comme suspendues dans le vide, mais comment seraient-elles identiques au sujet qui s'en distingue en les énonçant? Un moi objet quelle que soit l'idée qu'on s'en fasse est nécessairement opposé au moi véritable qui est sujet et qui est toujours plus intérieur qu'un objet considéré, si éloigné en apparence de la matière et si spiritualisé qu'on le suppose. Un moi objet, fût-il le moi absolu, ne peut être que la négation du moi réel. « En vain, dit Maine de Biran, ce moi cherche à se saisir lui-même sous la forme ou le nom de la forme qu'il personnifie, qu'il fait sienne ; cette chose et lui (le véritable je) s'opposent, se fuient et demeurent toujours à distance, sans pouvoir jamais s'identifier ni se pénétrer.

« Dire du moi qu'il se pose dans l'absolu, c'est dire qu'il se pose et qu'il s'ôte en même temps, aussi ne doit-il rester que 0 et le signe que les mathématiciens emploient pour exprimer l'indéterminé comme l'infini 0-0 ou 00 [1] ».

Ne faut-il pas dès lors renoncer à connaître le moi? ce serait renoncer à toute connaissance; rien n'existe, pour nous, qu'à la condition d'être connu, c'est-à-dire pour un sujet qui le connaît, par conséquent pour un être qui existe pour lui-même et qui se connaît. Le moi est le fait primitif, c'est un fait unique en son genre, absolument original; c'est une *relation* pour Maine de Biran mais une relation d'une nature singulière, non pas une relation objec-

1. *Œuvres inédites de Maine de Biran*, par Cousin, III. Considération sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques, p. 173.

tive, puisqu'il n'y a pas encore d'objet, ni pour la même raison, la relation d'un objet à un sujet, c'est la relation d'une cause à son effet. « Nous ne pouvons nous sentir comme personne individuelle sans nous sentir comme cause relative à certains effets ou mouvements produits dans le corps organique. La cause ou force appliquée actuellement à mouvoir le corps est une force agissante que nous appelons *volonté*. Le moi s'identifie complètement avec cette force agissante. Mais l'existence de la force n'est un fait pour le *moi* qu'autant qu'elle s'exerce et elle ne s'exerce qu'autant qu'elle peut s'appliquer à un terme résistant ou inerte. La force n'est donc déterminée ou actualisée que dans le rapport à son terme d'application, de même que celui-ci n'est déterminé comme résistant ou inerte que dans le rapport à la force actuelle qui le meut ou tend à lui imprimer le mouvement. Le fait de cette tendance est ce que nous appelons effort ou action voulue ou volition et je dis que cet effort est le véritable fait primitif du sens intime [1] ».

Ainsi ce fait, pour Maine de Biran, n'est ni la sensation ni la pensée substantielle, c'est le sentiment du moi ou de notre existence personnelle, et ce sentiment est lui-même inséparable de l'action de la volonté sur les muscles, c'est-à-dire de l'effort musculaire. Exister pour soi ou avoir conscience de soi, vouloir, faire effort, se mouvoir sont des termes qui ont même signification.

Nul symbole ne peut exprimer exactement ce qui se passe en nous, dans l'aperception immédiate de notre existence, car au lieu de se produire à la suite d'une excitation venue ou de nos organes internes, l'effort proprement dit est toujours l'effet d'une force intérieure, hyperorganique et qui n'est localisée nulle part; mais voici comment on peut se représenter du dehors les effets de son action. 1° Il se produit dans le cerveau une sorte de détente d'un ressort central, qui semble entrer en action par lui-même. 2° Cette détermination motrice une fois produite dans le centre est transmise immédiatement par le moyen des nerfs jusqu'à l'organe musculaire. 3° Celui-ci se contracte [2]. A quel moment se produit la conscience, c'est-à-dire le sentiment de l'effort? Pendant la contraction réelle du muscle. Si la volonté sent son action sur le centre moteur et l'action de celui-ci sur les nerfs, cela ne peut être, dit Maine de Biran, que d'une façon confuse et sans qu'on puisse attacher à cette perception

1. Édit. Naville, I, p. 47.
2. *Id.*, I, p. 291-292.

le signe de l'individualité ou du moi. Le moi ne peut commencer à exister pour lui-même qu'en tant qu'il se distingue, comme sujet de l'effort, d'un terme qui lui résiste. Il ne faut donc pas considérer ce sentiment comme centrifuge ou centripète. Nous n'avons aucune aperception interne d'une détermination de la volonté en soi, et hors de son exercice, comme nous n'avons aucune perception de mouvements volontaires, en tant que tels, hors du sentiment de la force qui les détermine; à vrai dire le sentiment de l'effort est à la fois centrifuge et centripète. Il ne faut pas croire non plus que pour qu'il se produise, la force intérieure doive entrer en conflit avec une force étrangère, extérieure, capable non seulement de résister à son action, mais encore de la suspendre ou de la paralyser; la résistance organique suffit[1]. Il y a des cas où l'organe musculaire obéit instantanément à la volonté comme dans les actes de locomotion habituelle; la complication nécessaire pour qu'il y ait conscience ne s'en produit pas moins, et nous ne confondons pas l'acte de locomotion déterminé par un vouloir exprès avec un mouvement involontaire ou automatique.

Telle est la nature du fait primitif. Ce fait est au-dessus du doute et en dehors de toute discussion; « il porte avec lui-même son critérium sans l'emprunter d'ailleurs[2] »; la faculté par laquelle on le connaît s'identifie avec lui; cette faculté, c'est le sens intime ou réflexion. « La faculté de réflexion, dit Maine de Biran, n'est autre que le pouvoir de commencer et d'exécuter librement une action ou une série d'actions. Or un tel pouvoir se vérifie immédiatement par cela même qu'il s'exerce et il ne s'exerce qu'autant qu'il est ou peut être actuellement vérifié par la conscience[3] ». Ainsi le critérium de la vérité n'est pas extérieur à la vérité; bien plus, il ne faut pas dire que la vérité, c'est la conformité de la pensée avec l'être, c'est l'être même; mais l'être dont il s'agit ici n'est pas la substance, comme pour Spinoza, c'est le moi.

Les vérités immédiates ne se prouvent pas par le raisonnement; elles se constatent; mais pour les constater, il faut leur appliquer des facultés appropriées; or ceux qui contestent l'existence du « fait primitif » contestent, par cela même, l'autorité du sens intime. A ceux-là, Maine de Biran essaie de prouver la vérité de son principe,

1. Édit. Naville, I, p. 267-276, discussion de la théorie de Engel sur l'origine de l'idée de force.
2. *Id.*, I, p. 91.
3. *Id.*, I, p. 91.

par une voie indirecte, en montrant la vérité des conséquences qui en découlent; c'est du reste la voie qu'il suivit lui-même; historiquement, la théorie du fait primitif est le résultat, non le point de départ de ses premiers travaux psychologiques.

Comment expliquer qu'au lieu de s'émousser et de s'altérer par la répétition comme les autres modifications sensibles, la conscience se précise au contraire et se distingue? C'est qu'au lieu d'être liée comme elles à des modifications de nos organes internes, elle est en réalité liée à notre activité motrice, car, c'est une vérité de fait, que l'habitude n'a pas la même influence sur nos facultés, suivant qu'elles sont actives ou passives. Autre preuve. Le sommeil qui est caractérisé par l'oubli de soi, par la suspension de la conscience personnelle, n'est autre chose que la suspension momentanée de la volonté et de la puissance d'effort. Les causes secondes qui le produisent, telle que l'ivresse, les poisons, les maladies, les fatigues, sont précisément celles qui peuvent interrompre cet effort, empêcher ou suspendre l'action de la volonté. La veille, au contraire, qui est toujours accompagnée de conscience, est toujours liée à une certaine tension du système musculaire. Bien plus, les opérations intellectuelles, qui sont toutes des modes de l'attention ou de la réflexion, ne sont par cela même que l'effort musculaire, concentré sur l'objet représenté ou sur le moi. Nous n'en voulons citer qu'un exemple que Maine de Biran emprunte à une observation de Rey Régis qui lui semblait avoir une importance décisive. « Ce médecin philosophe, appelé auprès d'un hémiplégique complètement paralysé quant à ses facultés de mouvoir, s'assura par des expériences répétées que le malade sentait vivement tous les impressions exclusives faites immédiatement sur les parties paralysées, mais quand on lui cachait l'objet ou la cause (par exemple en piquant ou pinçant une partie du corps sous la couverture du lit) le paralytique n'avait aucune perception du siège de la douleur quoiqu'il fût affecté comme d'une impression interne générale et très pénible. Ce ne fût qu'après que la faculté de mouvement eut été recouvrée par l'usage de remèdes appropriés que le malade apprit de nouveau à localiser ses impressions extérieures, ou à en juger le siège et la cause hors de lui : phénomène remarquable, ajoute Maine de Biran, d'où peuvent se déduire plusieurs conséquences psychologiques [1] » Le plus générale

1. Maine de Biran cite cette observation en plusieurs endroits. *Essai sur le fondement de la psychologie*. Naville, I, p, 238. *Rapports du physique et du moral.*

c'est que tout ce qui est purement affectif, c'est-à-dire subi, est en dehors de la conscience, et échappe par cela même aux prises de la pensée; qu'au contraire tout mode de la pensée est action. Entendre c'est vouloir.

Maine de Biran ne prétend pas que la conscience de soi ou le sentiment de l'action volontaire, à tous ses degrés, et sous toutes ses formes, épuise ou absorbe le sentiment de la vie. Il admet l'existence d'un sentiment spontané qui précède la conscience et qui ne nous quitte jamais, pendant que nous vivons. L'homme vit et a le sentiment de vivre avant de savoir qu'il existe. « Conscience, dit encore Maine de Biran, ne signifie rien si on l'entend autrement que *se savoir soi* avec une modification différente du *soi*[1]. » Mais ce sentiment de la vie qui résulte de l'activité spontanée des organes, est passif au regard de l'activité du moi; et s'il y était réduit l'homme vivrait de la vie impersonnelle et inconsciente de l'animal. « On ne se donne de certificat de vie que par la pensée », et la pensée[2], c'est l'action, l'action véritable étant inséparable de la conscience.

Maintenant que nous avons déterminé ces deux propositions fondamentales de la doctrine de Maine de Biran : 1° que le fait primitif est le sentiment du moi, 2° que ce sentiment lui-même est inséparable de notre action, nous pouvons aborder la deuxième partie du problème que nous nous sommes posé, c'est-à-dire nous demander comment les notions de cause et de substance en dérivent.

L'aperception immédiate interne du moi est une intuition simple, s'accomplissant dans un moment indivisible : par cette intuition, le moi s'aperçoit lui-même comme sujet d'un effort inséparable d'une résistance. Au lieu d'envisager le rapport primitif de ces deux termes distincts quoique inséparables, la réflexion peut s'appliquer à chacun d'eux et les détacher par l'abstraction du fond commun qui les enveloppe : ainsi prennent naissance les jugements intuitifs. On ne peut pas dire que ces jugements soient implicitement contenus dans l'intuition, de telle sorte qu'on ne ferait que les en dégager par l'analyse; ils s'ajoutent à elle et la complètent; ils expriment les divers aspects sous lesquels nous apercevons par le seul usage de la réflexion les deux termes du rapport primitif; ils en énoncent les

Cousin, p. 96. *Considération sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques.* Cousin, III, p. 210.

1. Édit. Naville, III, p. 397.

2. Voir le discours lu dans une société philosophique, p. 19.

divers attributs; mais les notions exprimées par ces attributs ne sont pas séparées du sujet auquel elles se rapportent, elles ne sont pas encore conçues universellement, elles ne sont en quelque sorte que les formes de notre personnalité.

Le premier des jugements psychologiques qui sert de base à tous les autres est le « je pense, donc je suis », c'est-à-dire, pour Maine de Biran, « je suis cause des mouvements que je m'attribue ». Telle est l'origine de l'idée de cause[1] qu'il ne faut pas confondre avec celle d'antécédent invariable. L'antécédent invariable ou la cause physique est du même ordre que l'effet; il n'en diffère que par la place qu'il occupe dans le temps par rapport à lui; c'est le *prius tempore*, or l'idée du premier dans l'ordre du temps est nécessairement relative, car ce qui est le premier relativement à tel fait qui lui est postérieur vient lui-même après tel autre fait, et ainsi de suite, à l'infini. La cause, telle que Maine de Biran la conçoit, c'est-à-dire la cause efficiente ou productive, ce n'est pas le *prius tempore*, c'est ce en vertu de quoi l'effet se produit, ou mieux ce qui a le pouvoir de le produire, c'est le *prius natura*; ce n'est pas un fait de même nature que l'effet : c'est une réalité d'un autre ordre et qui ne dépend d'aucune autre, c'est un commencement absolu. Ce qui prouve bien qu'elle est distincte de l'antécédent invariable, c'est qu'elle se produit en même temps que son effet et non avant lui; « dans tout vouloir, l'exécution ne peut être qu'immédiate, actuelle, instantanée[2] ». D'ailleurs ces deux notions ont une origine bien différente. L'idée de cause physique, comme l'a vu Hume, vient de l'expérience sensible, c'est-à-dire de l'imagination. C'est parce que nous avons vu les phénomènes se succéder dans un certain ordre que nous nous attendons à ce qu'ils se reproduisent dans le même ordre; l'habitude fixe dans notre imagination ces séries de phénomènes; l'attention peut intervenir utilement pour séparer les faits les uns des autres, et apporter un certain ordre dans le désordre apparent sous lequel ils se présentent aux sens, mais l'attention s'exerce dans le domaine de la perception sensible et de l'imagination; elle ne décompose pas les données d'où elle part dans leurs éléments réels, elle s'arrête aux limites que les corps présentent d'eux-mêmes à nos sens. Cette relation de succession est donc tout empirique; les animaux pressentent comme nous, par l'instinct ou l'habitude, la succession des événe-

1. Naville, I, p. 256-267. Bertrand (ouvrage cité), p. 146-162.
2. Naville, III, p. 499.

ments qui les intéressent; elle n'implique aucun effort de pensée; bien au contraire, nous sommes entraînés irrésistiblement par l'effet de l'habitude à attendre tel fait après tel autre, et cette tendance acquise bien loin d'exiger de notre part un effort, exigerait plutôt un effort en sens contraire pour lui résister. Or, le véritable principe du mouvement, la cause efficiente ou productive ne peut être perçue ou imaginée, car elle n'a rien de sensible; on ne peut non plus l'abstraire de ce qui est sensible; elle s'abstrait elle-même par la réflexion, et se manifeste immédiatement et sans ambiguïté dans l'effort musculaire. Bien loin que nous nous saisissions comme cause de l'exécution des mouvements qui ont leur origine dans l'habitude ou le désir, nous nous considérons alors comme soumis à l'empire du destin, nous ne nous jugeons cause que des mouvements que nous avons conscience de produire volontairement, c'est-à-dire par un effort dont nous disposons. Le sentiment de la causalité est toujours celui d'une certaine puissance, non pas d'une simple possibilité d'action, ni d'un acte purement spirituel, mais d'une puissance effective qui sent son empire sur les organes moteurs, de telle sorte qu'elle est toujours certaine de pouvoir s'effectuer. On ne la nie que parce qu'on cherche à se la représenter par l'imagination, comme si cette faculté était le critérium de la vérité psychologique. Le sentiment de notre causalité est immédiat; la notion qui en dérive est elle-même absolument certaine : et la preuve c'est qu'aucun homme sain et normal ne doute de son pouvoir et que chacun fait la séparation entre ce qui dépend de lui et ce qui ne dépend pas de lui; et il en serait exactement de même quand nous n'aurions aucune perception sensible des résultats de notre action, c'est-à-dire de nos mouvements, tant il est vrai de dire que ce sont là deux modes de connaissance différents et que le premier est indépendant du second. Peu importe comment, par quel mécanisme physiologique se fait l'action, nous savons qu'elle se fait, *certissimâ sciientiâ* et *clamante conscientia*. Si on objecte d'autre part que cela est impossible, parce qu'on ne peut concevoir l'action de l'âme sur le corps, Maine de Biran répond aux métaphysiciens qui parlent ainsi qu'ils parlent de ce qu'ils ne savent pas et ne parlent pas de ce qu'ils savent, qu'ils se contredisent sans le savoir car ils n'auraient pas l'idée de l'âme et du corps s'ils n'avaient pas l'idée du moi, s'ils n'admettaient pas par conséquent la causalité efficiente qu'ils nient.

L'idée de liberté est inséparable de l'idée de cause; comme elle,

elle est une donnée immédiate de la conscience ; et celui qui nie sa liberté, remarque Maine de Biran, pourrait aussi bien renier son existence [1]. Être libre, c'est agir par soi-même, sans y être déterminé par une cause externe ou organique ; or, nous avons vu que tel était le caractère essentiel de l'activité du moi.

En même temps que l'idée de liberté, nous est donné son contraire, l'idée de nécessité. « Quand je meus un de mes membres ou que je transporte mon corps sans obstacle et comme je le veux, je suis libre. Quand le pouvoir que je sens est contrarié, comme si je suis poussé, entraîné malgré moi ou contre ma volonté, je suis non libre ou nécessité [2]. » Si le moi était l'acte pur, la pensée de la pensée, il ne pourrait avoir aucune idée de la nécessité. Inversement, un être qui serait entièrement passif et entraîné dans toute la série de ses modifications par une nécessité fatale n'aurait aucune idée de la liberté ; bien plus, il n'aurait aucune idée de la nécessité elle-même, car il n'existerait pas pour lui ; on ne pourrait pas dire en effet qu'il subit cette nécessité, vu que pour subir il faut exister, et qu'exister c'est agir.

Le moi qui s'apparaît à la réflexion comme cause libre se saisit par cela même comme un et simple. Étant un et simple, il ne peut exécuter qu'un seul acte perceptible à la fois ; pour percevoir une multitude d'intuitions simultanées, il sera obligé de les parcourir ; la durée est ainsi constituée par la succession des opérations du moi ; elle est donc inséparable de son action ; elle est la forme du sens intime, c'est-à-dire du sens de l'effort. Mais la durée suppose comme l'action un sujet qui persiste identique à lui-même dans le changement ; l'identité c'est « l'unité fluant dans le temps » ; le moi se saisit identique à lui-même dans l'effort musculaire qui persiste invariable sous la variété et la multiplicité des modes qui lui sont associés : nous nous retrouvons au réveil le même qu'au moment où nous nous sommes endormis. Il ne faut donc pas confondre l'identité du moi avec l'identité substantielle, l'identité primitive n'est pas conclue, elle est perçue ; c'est une donnée immédiate de la conscience, au même titre que le sentiment de l'effort dont elle est inséparable. — Si on veut appliquer le terme de substance au moi il n'a d'autre signification légitime que celle de cause permanente, en tant que cette cause est conçue comme se manifestant dans la durée par un mode invariable et constant.

1. Naville, I, p. 285.
2. *Id.*, p. 283.

Mais il peut aussi désigner la substance objective, et il a dans ce cas une autre signification. L'idée de substance objective n'a pas la même origine selon Maine de Biran que l'idée de substance subjective; et il n'y a pas de passage possible de celle-ci à celle-là; elle n'est pas moins dérivée immédiatement du fait primitif, mais elle se rapporte au deuxième terme de la relation qui le constitue, c'est-à-dire à la résistance opposée à notre effort par nos organes. Le sentiment de la résistance est enveloppé actuellement sous une multitude de sensations hétérogènes qui l'altèrent par leur mélange, mais il est facile de l'en dégager par la réflexion, et ce sentiment transformé en idée constitue l'élément essentiel de notre idée des corps étrangers et sert de base à toutes leurs qualités premières et dérivées. Cette résistance se manifeste à nous comme continue, c'est-à-dire comme étendue. Il ne faut pas confondre cette étendue intérieure ou organique, forme du sens musculaire, et dont l'attribut essentiel est la résistance ou l'impénétrabilité, avec l'espace extérieur dans lequel nous nous déplaçons et qui nous comprend dans sa grandeur illimitée; l'espace ainsi représenté est la forme de nos intuitions visuelles et tactiles; de telle sorte que l'étendue concrète et réelle, telle que nous la percevons actuellement, résulte de la fusion de ces deux formes distinctes de l'espace, l'une qui nous donne le continu résistant, l'autre le lieu coloré, sans la fixité et la consistance des corps. L'idée de mouvement est en quelque sorte une idée mixte. « Le mouvement est comme le lien entre le subjectif et l'objectif, le temps et l'espace. Comme appartenant au sujet, il comprend le temps qui en est indivisible; comme appartenant à l'objet, il se représente dans l'espace qu'il divise et qui lui sert de mesure[1]. » Une fois que l'esprit est en possession des idées de temps, d'espace, de mouvements, il a tous les éléments des idées de nombre et de figure et il peut créer l'arithmétique et la géométrie.

Telles sont les notions premières. On peut dire que toutes supposent la notion de cause, car la substance étendue elle-même ne s'entend que comme résistance à l'effort dont nous sommes cause, ou du moins, si elle en est indépendante, ce n'est que partiellement en tant qu'elle reçoit des intuitions visuelles leur forme propre, c'est-à-dire les deux premières dimensions, mais si l'on était réduit à cette représentation du monde, on peut dire qu'il perdrait ce qui

1. Bertrand, p. 338, en note.

fait à nos yeux sa réalité. Les notions sont toutes dérivées du fait primitif, envisagé dans les deux termes du rapport qui le constitue.

Si notre esprit se bornait à attribuer ces notions aux termes dont notre réflexion les abstrait, le domaine de la connaissance serait singulièrement restreint. En fait dès que le moi existe pour lui-même, il attribue aussitôt tous les phénomènes (affections ou intuitions) qui se présentent à lui à une substance qui leur sert de soutien, et à une cause par laquelle ils se réalisent. Bien plus il prolonge son existence au delà du temps où il l'aperçoit, et se conçoit comme le mode permanent d'une réalité absolue qui le dépasse, et si le domaine de la connaissance certaine se borne au fait primitif et à ses dérivés immédiats, on peut dire que de cette terre ferme notre vue s'étend au loin dans le champ illimité de la croyance. Quel est le fondement de cette induction première? En d'autres termes quelle est la solution qu'apporte Maine de Biran au problème de la raison?

Il a pendant longtemps confondu le problème de la raison avec celui de la conscience. « Les notions, dit-il dans le manuscrit où il nous rapporte sa conversation avec M. Degérando, sont en nous comme aperceptions internes avant d'être transformées en idées par l'activité de l'esprit et les expressions du langage[1]. » « C'est le fait rimitif énoncé avec des termes généraux ». La formule « j'existe pour moi comme cause de mouvement », revient à celle-ci : « je ne puis concevoir de mouvement qui commence sans une cause[2] », et il dit encore dans le même sens : Il suffit pour dégager la formule générale de la proposition particulière de revêtir de termes distincts les éléments distincts du fait de conscience, ce qui est l'œuvre de l'abstraction.

Cette espèce d'abstraction diffère assurément de celle que suppose la généralisation, elle est essentiellement active ; après s'être abstrait de tous les modes variables qui s'associent à lui, s'être aperçu comme cause libre, une, simple, identique à elle-même, le moi poursuivant son œuvre, abstrait de ses intuitions leur caractère individuel et relatif et forme ainsi les notions universelles et absolues. « Il cesse, dit Maine de Biran, de faire attention à son individualité et il considère son être propre ou ce qu'il appelle son âme, de la même manière

1. Voir plus loin, page 419 [27]. Conversation avec Degérando.
2. Conversation avec Degérando p. 419 [27].

que le géomètre examine le cercle qu'il a tracé, sans s'occuper de ce cercle en particulier, ni de ses dimensions actuelles, pour en déduire toutes les propriétés qui conviennent à cette espèce de courbe[1]. » Cette opération s'achève par l'emploi d'un signe qui fixe le résultat obtenu. Une fois que l'esprit a formé ces notions, il les répète à l'infini, et les attribue à tous les êtres; elles sont immédiatement universelles, sans jamais être générales.

Mais ce qu'il faut précisément expliquer, c'est cette faculté qu'a notre esprit de répéter à l'infini la même idée, faculté qui du reste implique celle d'en abstraire tout caractère particulier. Dans le manuscrit déjà cité, Maine de Biran nous en donne une explication bien conforme au principe de sa doctrine, et qui devait nécessairement se présenter à son esprit[2]. Pour que nous puissions, dit-il, concevoir les choses autrement que sous les notions de cause et de substance, il faudrait qu'on changeât notre nature, et que nous puissions exister pour nous-mêmes, sans avoir le sentiment de notre existence, ce qui implique contradiction. Nous concevons nécessairement tous les êtres sous les formes de l'existence que nous apercevons en nous. Quand on dit que nous pourrions supposer que tout ce qui tombe sous l'action du sens intime n'existât point ou existât autrement, on ne remarque pas que cette supposition elle-même tombe sous l'action de ce sens et par suite sous la condition de l'aperception de notre existence; même dans ce cas, nous pensons donc sous certaines conditions qui nous forcent à admettre un espace, un temps et quelque cause ou force qui n'agit pas. Penser qu'on n'est pas suppose nécessairement qu'on est et qu'on a le sentiment de son existence. Quand on parle du néant, on a la pensée positive de l'existence qu'on tend vainement à écarter en appliquant le signe rien ou néant. Ainsi les formes inhérentes à notre personnalité sont des lois nécessaires de notre pensée; on ne peut penser autrement qu'on est. D'ailleurs, nier la nécessité de ces notions, c'est-à-dire en admettre la contingence, c'est encore employer des termes qui n'ont de sens que si l'on se réfère au sentiment du moi[3]. Tout ce que l'on affirme et tout ce que l'on nie tombe donc forcément sous les conditions de cette aperception qui s'étendent au domaine entier de la pensée. Voilà comment, sans faire appel à aucune considération ontolo-

1. Édit. Bertrand, p. 316.
2. Conversation avec Degérando, p. 421-422 [29-30].
3. Voir plus haut, p. 404 [12].

gique, et en se bornant à montrer la génération de nos idées à partir du fait primitif, Maine de Biran explique en 1813 le passage du particulier et du relatif à l'universel et à l'absolu.

Cette explication ne paraît plus le satisfaire dans les « Rapports des sciences naturelles avec la Psychologie » et il s'exprime nettement à ce sujet dans des textes très curieux. « Il n'y a point de possibilité de déduire immédiatement les croyances universelles, nécessaires, des connaissances individuelles, pas plus que ces connaissances des principes de croyance, mais ces deux éléments se trouvent unis intimement dans tout ce que nous appelons connaissances de fait[1] »; et dans le même passage : « Il ne faut pas dire (comme le fait Descartes) que nous formons les propositions universelles de la connaissance des particulières, mais au contraire que nous n'ajoutons le caractère universel à des propositions individuelles ou particulières qu'autant que cet universel est donné indépendamment d'elles, en vertu d'un principe antérieur de croyance, inhérent à notre nature[2]; » et dans un autre passage, non moins décisif : « Étant donnés les trois éléments que nous avons déjà distingués sous les titres de phénomènes affectifs, intuitifs et de moi (fait primitif de conscience et principe ou fondement de la connaissance), nous sommes maintenant fondés à y joindre comme quatrième élément la croyance qui, en se joignant au système de la connaissance, lui imprime un caractère absolu qu'on ne peut s'empêcher d'y reconnaître et qui n'aurait pas lieu sans lui[3]. »

Il résulte de ces textes que le principe de la croyance est distinct du principe de la connaissance et ne s'identifie pas comme lui au fait primitif. En vertu de sa faculté de croire, notre esprit dépasse l'ordre relatif de nos connaissances et s'élève jusqu'à l'idée d'une réalité absolue. Nous croyons à l'activité *absolue* d'une substance ou force que nous appelons âme, à la résistance ou inertie *absolue* d'une autre substance que nous appelons corps; nous sommes certains qu'elles restent, qu'elles durent quand tout effort, toute résistance s'évanouit avec le moi et quoique nous ne puissions nous en faire aucune idée distincte, hors du sentiment ou de la connaissance présente[4]. Nous croyons à l'existence des autres êtres, comme à la

1. Edition Bertrand p. 200.
2. *Id.*, p. 200.
3. Édit. Bertrand, p. 212.
4. *Id.*, p. 166.

nôtre propre, nous sommes certains qu'ils continuent d'exister, quand nous cessons de les percevoir.

Considérée en elle-même et isolément, toute croyance est indéterminée; elle est liée par sa nature à l'absolu, et ne peut nous donner une idée déterminée de quoi que ce soit. Elle reçoit son contenu positif du moi qui reste l'appui ou du moins l'intermédiaire essentiel à toutes les notions auxquelles elle s'attache. Il y a donc dans les notions deux éléments distincts, l'un déterminé qui vient du moi, l'autre indéterminé qui vient de la raison. L'esprit humain, en d'autres termes, *induit par la raison* la causalité étrangère du *sentiment de sa propre activité* et l'*existence absolue* et *universelle*, de l'*aperception* de son existence *relative* et *individuelle*. On peut dire en ce sens que le moi, c'est l'âme en tant qu'elle aperçoit son existence, que l'âme, c'est le moi absolu non manifesté à la conscience, ou encore que le moi absolu ou la force virtuelle de l'âme est le *ratio essendi* du moi, et que la même force, en tant qu'elle se manifeste actuellement dans l'effort voulu, est le *ratio cognoscendi*[1] du moi absolu. Quant à la valeur de cette induction, par laquelle l'esprit s'élève de la connaissance à la croyance, Maine de Biran la juge équivalente à celle de l'aperception. Elle est en effet fondée sur une loi première et vraiment innée de notre esprit qui nous est donnée toute faite, à laquelle nous obéissons, comme l'animal à son instinct.

Cette théorie de la raison semble bien différente de celle qui est exposée dans le manuscrit de 1813, et l'on ne voit pas tout d'abord comment elle se rattache à la théorie du fait intime; on dirait qu'elle vient du dehors s'y surajouter. Nous croyons au contraire qu'elle en est la continuation et en quelque sorte le couronnement.

Maine de Biran explique bien par sa première théorie comment notre pensée, c'est-à-dire l'activité du moi, par cela même qu'elle s'exerce, anime la nature, attribue à tous les êtres une force identique à celle qui la constitue, prolonge son existence en deçà et au delà du temps où elle l'aperçoit. Ce que deviennent les choses et nous, quand nous n'y pensons pas, est une question qui n'a de sens que pour une pensée qui se la pose, et qui la résout, par cela même qu'elle se la pose, comme si elle y pensait toujours. Il y a dans le moi une puissance qui dépasse infiniment l'acte présent et instan-

1. Édit. Cousin, III, p. 25.

tané par lequel il se manifeste. En fait, d'ailleurs, il ne se manifeste pas toujours, le sommeil vient périodiquement interrompre la trame de notre vie consciente. Comment expliquer que nous nous retrouvions au réveil le même qu'au moment où nous nous sommes endormi, si l'on n'admet pas qu'il y a en nous quelque chose qui préexiste et survit à l'acte par lequel nous nous connaissons, une réalité qui déborde le sentiment de notre existence? Et si, de cette réalité, on retire les formes que nous lui attribuons en la connaissant, que reste-t-il? L'existence indéterminée et absolue, qui n'est plus, par hypothèse, objet de connaissance, mais de croyance. C'est ainsi qu'on peut expliquer comment Maine de Biran fut conduit à admettre « l'existence en nous d'une faculté de croire liée par sa nature à l'absolu [1] ».

Dès lors, il semble que nous tenions les deux bouts de la chaîne; chacun est premier dans son ordre, le moi dans l'ordre de la connaissance, la réalité absolue dans l'ordre de l'existence. On ne peut pas déduire le moi de l'absolu et toutes les tentatives de ce genre ont échoué. On ne peut pas davantage déduire l'absolu du moi, mais le moi se rend compte qu'il n'épuise pas la fécondité de l'esprit, qu'il y a en lui une faculté qui le dépasse et d'où dérive sa tendance à se répéter, à s'imiter à l'infini, comme à abstraire du sentiment de son existence tout ce qu'il y mêle de particulier et de relatif. Cette faculté de l'infini et de l'absolu, c'est la raison; elle entre dans tous nos jugements d'existence, à l'exception peut-être du jugement primitif et de ses dérivés immédiats, et Maine de Biran ne l'a pendant si longtemps méconnue que parce que c'est précisément ce qui nous est le plus intime et en quelque sorte le plus familier que nous remarquons le moins.

Son réalisme psychologique aboutit donc en s'approfondissant à un dogmatisme métaphysique. Mais ce dogmatisme a des limites, et laisse à l'inconnaissable un immense domaine; il se rapproche plus, en définitive, de la théorie kantienne des noumènes que de la métaphysique leibnitzienne.

Nous croyons à l'existence de notre âme, et que le moi n'est que cette force virtuelle se manifestant à la conscience; mais nous ignorons ce que nous sommes absolument ou aux yeux de Dieu, d'où nous

1. Édition Bertrand, p. 185.

venons, où nous allons. Il se peut qu'il y ait en nous des puissances que nous ignorons et qui se manifesteraient dans d'autres conditions. Même ce que nous savons de science certaine a son principe dans ce que nous ne savons pas. Savons-nous par exemple comment l'âme agit sur le corps? Notre vie est en réalité enveloppée de mystères que nous n'avons aucun espoir d'éclaircir ici-bas, du moins par nos lumières naturelles.

Nous ne connaissons pas mieux la nature profonde des corps. Nous ignorons ce qu'ils sont en eux-mêmes ou absolument, c'est-à-dire, indépendamment des effets par lesquels ils se manifestent; nous ne savons pas comment ils agissent. Nous n'apercevons pas directement en eux la cause du mouvement, nous ne pouvons que la conclure. Nous concluons de l'identité de l'effet à l'identité de la cause, et comme en dehors du moi, il n'y a que les grandeurs dont on puisse affirmer l'identité, il n'y a de sciences certaines, en dehors de la psychologie, que les sciences objectives qui se réduisent à la mécanique et par suite aux mathématiques. Une loi n'est certaine que lorsqu'elle revêt une forme algébrique, et dans ce cas seulement, on pourra s'élever de la loi à la cause. Les sciences qui reposent sur l'observation des qualités sensibles et l'expérimentation, n'ont donc qu'une valeur relative et contingente; elles ne dépassent pas la probabilité; elles concluent du semblable au semblable, non du même au même, car rien de ce qui est sensible n'est vraiment simple, et entre les composés nous ne pouvons saisir que des ressemblances, non des identités; l'induction telle qu'on l'emploie dans les sciences purement empiriques se ramène au raisonnement par analogie et n'est au fond qu'une habitude de l'imagination; elle ne peut nous faire connaître ni les lois ni les causes.

Si la causalité véritable est la causalité efficiente, on ne peut pas dire qu'il y ait opposition irréductible, et contradiction entre la science et la liberté, puisque nous concevons toute cause sur le modèle de celle que nous saisissons en nous et dont le caractère essentiel est la liberté. D'autre part, est-ce que cette cause libre qui se manifeste par des effets identiques, par des lois constantes, peut être conçue comme contingence ou hasard? Il ne le semble pas, mais cette question nous dépasse puisque nous sommes dans une ignorance invincible de la nature profonde des substances et du comment de leur action. L'idée de l'inconnaissable remplace dans la philosophie de Maine de Biran comme dans celle de Kant, l'idée de la

contingence; et c'est par ce moyen que tout en étant en un sens absolument dogmatique, elle reste cependant une philosophie de la liberté.

C'est en cela que consiste son caractère original. Descartes admettait bien en nous l'existence d'une volonté libre, dont il distinguait l'entendement; mais sa méthode de déduction linéaire ne l'obligeant pas à concilier ses intuitions successives, les notions de ces deux facultés qui ont des caractères si opposés puisque l'entendement est passif et fini, et la volonté au contraire infinie et libre, restent juxtaposées dans sa doctrine plutôt que coordonnées ou superposées. Le génie synthétique de Spinoza les réduisit à une seule; il absorba la volonté dans l'entendement, et fit de l'âme une idée; le déterminisme envahit dès lors le domaine de la pensée comme des corps, et notre développement interne est au fond réglé par une nécessité logique. Leibnitz dans sa Monadologie, sembla un instant restituer aux individus leur réalité substantielle; mais ne leur enlève-t-il pas par sa doctrine de l'harmonie préétablie la puissance et l'indépendance qu'il vient de leur accorder? L'erreur fondamentale des Cartésiens aux yeux de Maine de Biran est d'avoir sacrifié la volonté à l'entendement et par suite identifié la réalité à la substance.

Pour lui au contraire, il réduit l'entendement à la volonté, et concevant tous les êtres sur le modèle du moi, il peuple l'univers de forces. Être c'est agir; la substance inerte passive, rigoureusement déterminée dans ses modes n'est pas l'être véritable, elle est à la réalité ce que l'espace parcouru est à l'action qui le parcourt. Le moi qui est le type de toute réalité est essentiellement action et liberté; ce n'est pas une chose toute faite, il se fait; c'est un effort qui se renouvelle sans cesse, et à vrai dire, lorsqu'il ne résiste plus à l'attrait des images, qu'il se laisse aller sur la pente des habitudes acquises, il n'est plus que l'ombre de lui-même, il est aliéné de soi. Son activité libre ne se manifeste pas dans toutes les opérations intellectuelles avec la même intensité. Dans le système de l'attention, où le moi ne franchit pas le cercle des représentations sensibles, mais où il s'efforce de les soumettre à son pouvoir en ordonnant ses perceptions dans l'espace, en enchaînant ses souvenirs, enfin en constituant le système logique de ses idées générales, il rencontre une résistance variable dans l'élément spontané et fatal de ses représentations elles-mêmes, et reste encore en quelque façon soumis à l'empire de la nature; mais il s'en affranchit entièrement par la réflexion, et la

connaissance la plus certaine accompagne précisément l'acte où nous sommes le plus libre ; la réflexion, c'est l'esprit s'éclairant lui-même dans l'exercice de sa libre activité. Pour Maine de Biran pensée c'est donc liberté, et toute philosophie vraiment spiritualiste est nécessairement une philosophie de la liberté.

P. TISSERAND.

Notice.

L'opuscule que nous publions en tête de cette édition de six nouveaux manuscrits de Maine de Biran fut intitulé par lui-même « Conversation avec MM. Degérando et Ampère le 7 juillet 1813 à Nogent-s.-Marne, sous des berceaux de verdure. » Il porte sur l'origine et la valeur des notions de substance et de cause. Il y a lieu de croire avec M. Naville que Maine de Biran ajoute à la suite de cet entretien des réflexions sur les opinions de M. Ancillon, relatives au même sujet. Ce manuscrit contient une indication précieuse : sa date exacte. Comme Maine de Biran confond encore à cette époque les notions premières avec le fait de conscience énoncé en termes généraux, il est permis d'affirmer que « les Rapports de la psychologie avec les sciences naturelles » où cette distinction est nettement établie sont d'une date postérieure, quoique vraisemblablement peu éloignée [1].

La date du « Discours lu dans une société philosophique » n'est pas mentionnée dans le manuscrit; mais on peut la reconstituer approximativement à l'aide du Journal intime. Maine de Biran se propose de répondre aux objections qui lui ont été adressées sur deux points principaux de sa doctrine, en montrant : 1° qu'il y a un sentiment du moi, 2° que le moi n'est pas l'âme substance mais une force libre se manifestant dans l'effort musculaire. Or Maine de Biran écrit dans son journal intime à la date du 19 octobre 1814 « qu'il a lu un morceau qui a satisfait l'assemblée [2], puis qu'une discussion a suivi sur le *moi* et le fait primitif de conscience. Le moi, disent M. Degérando et Cuvier, est à la fois sujet et objet pour lui-même; je ne suis pas éloigné de ce point de vue. Le moi, disent M. Royer-Collard et Guizot, est un objet de croyance, comme toutes les substances que nous n'apercevons ni ne sentons par l'intermédiaire d'aucun sens, mais que nous croyons exister réellement et absolument. Je nie que cette croyance ou notion de réalité absolue soit le fait primitif et je m'attache à montrer comment elle en est déduite. » Il est vraisemblable que le discours que nous publions est une réponse

1. Certaines expressions, qui reviennent en plusieurs endroits, comme « croyance, lois de la pensée », annonçent clairement sa théorie de la raison; mais cette théorie n'est encore qu'ébauchée; elle est imprécise et indistincte.

2. Il s'agit de l'assemblée philosophique qui se réunissait chez lui.

aux arguments de Royer-Collard. M. Naville remarque avec raison « que ce discours est analogue à la réponse à Guizot publiée par Cousin; peut-être, ajoute-t-il, en est-ce une épreuve; c'est du moins semblablement une défense de ses principes qui n'avaient pas été compris ». La réponse à Guizot, d'après le journal intime, serait du 15 au 29 novembre de la même année; ce manuscrit contient surtout la réponse à Royer-Collard. Mais que l'on adopte l'une ou l'autre hypothèse, la date reste à peu près la même.

Le troisième opuscule contient une discussion très serrée de la distinction que Locke prétend établir entre les idées réelles et les idées chimériques. Maine de Biran montre que cette distinction n'est pas fondée dans la doctrine de Locke qui aboutit logiquement à l'idéalisme. La date de ce manuscrit est inconnue.

Le quatrième porte sur « la valeur du mot principe dans la langue psychologique ». Maine de Biran discute les théories de Condillac et de Laromiguière sur cette question et s'attache à montrer que la sensation ne saurait être le principe des facultés intellectuelles et des notions premières. Il est vraisemblable que ce manuscrit est de l'année 1815. M. Naville relève en effet cette note sur l'agenda de 1815 : « J'ai travaillé avec assez d'activité et de succès à éclaircir l'idée qu'on doit attacher au mot principe. » D'autre part, Maine de Biran écrit dans le journal intime à la date du 22 juin 1815 « qu'il songe à écrire un ouvrage fondamental sur la science des principes ».

Le cinquième opuscule présente, sous la forme d'une discussion des opinions de Reid, de Tracy et Condillac sur la perception extérieure, la propre théorie de Maine de Biran sur cette importante question (date inconnue).

Enfin le sixième manuscrit dont nous ignorons également la date contient des notes séparées, sur divers points de la doctrine de Malebranche. Maine de Biran y établit : 1° qu'il y a une connaissance certaine du moi qu'il ne faut pas confondre avec l'âme substance; 2° que la liberté peut se concilier avec la grâce; 3° que le moi a conscience de l'efficacité de la volonté, mais que la volonté est distincte du désir; 4° que le sentiment de notre action n'implique pas la connaissance des moyens par lesquels elle s'effectue; 5° qu'il ne faut pas confondre les causes efficientes avec les causes physiques; 6° que la notion de cause qui vient du moi diffère essentiellement de celle de substance qui vient de la résistance opposée à notre effort.

P. Tisserand.

Conversation avec MM. Degérando et Ampère le 7 juillet 1813, à Nogent-sur-Marne, sous des berceaux de verdure.

M. Degérando, après avoir entendu mes discussions avec M. Ampère, s'est déclaré contre l'un et l'autre, en protestant de sa déférence à nos opinions. — Il admet avec M. Ampère des *relations* qui existent entre les êtres indépendamment de la connaissance que nous en avons. — Il pense de plus que je ne donne pas un fondement suffisant à l'existence des êtres, des causes, des substances hors de nous, en basant cette existence réelle sur le fait de conscience, ou sur la croyance invincible qu'il y a, hors de nous, des *substances* et des *causes* de *nos modifications*, etc., car qui peut nous assurer que nous n'aurions pas la même croyance quand même il n'existerait rien de pareil, et en supposant qu'une puissance supérieure se plût à se jouer de notre crédulité ? etc.

Cependant M. Degérando reconnait, d'un autre côté, que toute notre certitude repose sur des *faits* ou sur l'*identité*; or la certitude qu'il y a des causes et des êtres hors de nous ne tient à aucune déduction ni transformation du raisonnement; donc elle repose sur quelque *fait primitif*; et toute sa force dépend de l'autorité de notre faculté même de jugement ou de croyance, etc.

M. Degérando nie absolument que l'*existence* puisse être déduite d'aucun phénomène interne ou externe; selon lui, l'existence est une idée simple, primitive, immédiate. — Dès que je dis *moi* j'aperçois mon existence individuelle, je reconnais mon *être* identique, durable, permanent, je suis plus qu'un phénomène à mes propres yeux, et par cela même l'*objet* ou le terme immédiat de l'effort constitutif du *moi* est plus qu'un phénomène ; il a l'existence permanente ou la fixité d'un *objet*, d'une *chose*; je crois cette réalité lorsque je la perçois, je crois qu'elle subsiste encore après que j'ai cessé de la percevoir. Si vous me demandez pourquoi et sur quel fondement je le *crois*, je vous répondrai que je suis ainsi fait, qu'il m'est impossible

de ne pas avoir cette croyance, et qu'il faudrait changer ma nature pour que je cessasse de l'avoir, que pour en donner une autre raison ou pour déduire la notion d'existence *subjective* ou *objective* d'une source plus éloignée que le fait de conscience, il faudrait que je puisse exister pour moi-même et penser sans avoir cette notion présente, ce qui implique donc qu'il ne faut pas chercher d'autre raison que l'autorité même de notre faculté de juger ou de croire, et il répugne de chercher une autre base de la certitude [1].

« Selon Kant, tout se réduit à des phénomènes ou des apparences, espèces d'intermédiaires entre nos facultés et les objets, qui ne représentent point la réalité propre et intrinsèque de ceux-ci, qui ne sont point les produits de celle-là, qui se rapportent aux objets comme *des effets à leur cause*, et non comme des *attributs* à leurs *sujets.* »

Ces intermédiaires que Kant admet entre nos facultés ou notre moi et les objets réels sont les images phénoméniques des Cartésiens; il faut resteindre la proposition énoncée aux sensations, qui ne sont pas en effet les produits de nos facultés, mais qui se rapportent aux objets comme des effets à leurs causes; quant aux *intuitions* de couleurs, de qualités tactiles, on ne peut disconvenir qu'elles ne se rapportent aux objets comme des propriétés ou *attributs* qui leur sont inhérents, et si nous nous trompons à ce sujet, c'est une erreur commune et *invincible* [2].

« Qui expliquera, demande M. Degérando, comment se produisent les vérités primitives?... Doit-on ou peut-on l'expliquer? »

N'y a-t-il pas de la contradiction à demander qu'on explique une vérité primitive? Si elle était explicable ou résoluble en d'autres vérités, comment pourrait-on la considérer comme primitive?

Une vérité primitive n'a pas besoin d'être antérieure à notre existence, mais elle doit être renfermée dans le sentiment de cette existence ou identique avec lui. Son *critérium* est que nous n'ayons pas besoin de l'énoncer pour la savoir ou pour l'avoir, mais qu'il

1. « Il est tout autrement difficile d'établir la réalité *absolue* des objets de nos connaissances que d'exposer la génération de ces connaissances à partir de la première ou de l'aperception du moi et de l'effort; cette génération ne sort pas du domaine de la psychologie expérimentale, l'autre suppose la détermination des lois ontologiques, supérieures à l'expérience, etc. » (note marginale de Maine de Biran).

2. Il semble bien que ce passage sur la théorie de Kant, quoiqu'il ne soit pas écrit en marge, comme la note précédente, soit cependant de même une note surajoutée au texte.

nous suffise seulement *d'exister*, mais que dès qu'elle est énoncée en signes connus, tous les hommes la saisissent comme par intuition, comme une chose qu'ils croyaient déjà, quoiqu'ils ne l'eussent jamais connue distinctement, ou qu'ils ne s'en fussent jamais rendu compte : tels sont les principes de causalité : rien ne peut commencer sans une cause ou force productive, tous les axiomes mathématiques qui sont l'énoncé de notre aperception primitive de l'espace et du rapport de ses parties, etc.

Il répugne de faire venir du dehors les vérités immédiates; il est insignifiant de les appeler innées, mais il faut dire qu'elles sont nées avec nous ou avec le *moi* sans être antérieures ou postérieures, si on doit cependant reconnaître qu'elles sont en nous comme aperceptions internes ou comme sentiments avant d'être transformées en idées par l'activité de l'esprit et les expressions du langage.

Les vérités *primitives* sont toutes de la même espèce dans ce sens qu'elles sont toutes des expressions différentes d'un même fait de conscience; ou pourrait dire aussi qu'elles sont d'espèces différentes en ce sens qu'elles sont l'expression les unes de ce qui est aperçu dans le *sujet* et les autres de ce qui est aperçu dans l'objet ou le terme de l'effort; cette distinction essentielle des vérités primitives étant fondée sur celle qui existe entre les deux éléments du même fait de conscience, détruit évidemment l'opinion de ceux qui penseraient qu'il n'y a qu'une seule vérité dont toutes les autres sont déduites.

Les vérités primitives sont en même temps de fait et d'identité, savoir de fait, en tant qu'elles sont mais implicitement dans le fait de conscience, et d'identité, en tant que la proposition qui les énonce est identique à l'expression du fait de conscience, ou n'est que le fait même énoncé avec des termes généraux. Cette formule : j'existe pour moi-même comme *cause* du mouvement et de l'effort, revient à dire : je ne puis concevoir de mouvement qui commence sans une *cause*.

Il faut bien distinguer entre l'aperception ou l'intuition interne d'un fait tel que celui de conscience ou l'un de ses dérivés immédiats, et son expression ou sa proposition énonciative qui en représente les éléments distincts pour les réunir par la copule *est*, sous la forme de *sujet* et de *prédicat* ou *d'attribut*.

Quand on dit : ce qui *est*, est; le tout est plus grand que la partie; la ligne droite est la plus courte entre deux points; *tout ce qui com-*

mence a une cause, etc., on ne fait qu'exprimer ou revêtir de termes distincts des vérités déjà présentes à l'esprit avant qu'elles ne fussent énoncées ou revêtues de signes.

On oppose ici mal à propos, ce me semble, la vérité *métaphysique* primitive à celle du fait primitif qui consiste dans l'aperception immédiate du sujet pensant et l'intuition aussi immédiate de l'objet pensé. On ne fait pas attention que la vérité métaphysique n'est ici autre que celle du fait lui-même de l'existence qui comprend ce sujet et cet objet. En ce sens, certaines des vérités métaphysiques peuvent être considérées comme primitives, en tant qu'étant déjà présentes au moi, ou entrant dans l'aperception immédiate de son existence comme faits; elles ne commencent à être pensées ou réfléchies, qu'en tant qu'elles sont énoncées ou représentées par les signes du langage, et il faut bien remarquer que ce n'est point l'identité des *idées* ou notions abstraites exprimées par des signes différents qui constitue ici la vérité métaphysique primitive, mais bien l'identité de l'énoncé au moyen de signes convenus avec ce qui était déjà comme *fait* dans la conscience avant d'être traduit en signes.

De là il suit qu'il n'y a plus lieu à l'espèce de contradiction dans laquelle Locke et Condillac paraissent être tombés, quand ils assurent d'une part que toutes les connaissances commencent à l'observation, ou aux *impressions reçues* des objets *externes*, et qu'ils mettent d'autre part au rang de *principes* des *propositions identiques* considérées comme évidentes par elles-mêmes; car, si l'on considère que la connaissance ne peut commencer qu'avec le *moi* ou l'aperception de sa causalité et de tout ce qui y est nécessairement compris, on verra comment certaines propositions identiques avec ce *fait*, ou qui ne sont pour ainsi dire que sa traduction, participent nécessairement sous cette forme générale ou universelle que leur donnent les signes à toute l'évidence du fait primitif dont il s'agit.

De là par suite comment ces mêmes vérités métaphysiques primitives, fondées non sur les rapports de certaines notions artificielles, ou des termes arbitraires qui les expriment mais sur les lois mêmes de la pensée, ou sur les conditions nécessaires de l'existence du sujet pensant, obtiennent un assentiment forcé, constant et universel, sans avoir besoin du secours d'aucune preuve, étant elles-mêmes plus évidentes que toutes les preuves.

On concevra enfin que si nous ne pouvons *penser* ou exister pour

nous-mêmes sans avoir ces vérités intimement présentes quoique nous n'y réfléchissions pas toujours, il ne sera pas besoin de les vérifier par des observations ou expériences particulières; car la première expérience interne par laquelle je m'aperçois moi-même en me représentant un objet, n'emporte aucun doute et n'a (pas) besoin pour être crue du secours de l'expérience répétée.

« S'il y a des vérités primitives qui ne sont point des vérités *métaphysiques* ou la seule expression du rapport[1] de nos idées, mais bien des vérités de fait ou *l'expression de l'existence*, ne doivent-elles pas être l'effet d'un *jugement?* » Cela dépend de ce qu'on entend par jugement.

M. Ancillon[2] dans son mémoire sur la différence des idées (mémoire de Berlin, 1800) s'attachant à bien établir la ligne de démarcation entre les idées contingentes et nécessaires, considère comme contingentes les lois mêmes ou les conditions de la pensée, telles que nous les concevons basées sur l'aperception immédiate de notre existence *individuelle*. Dès lors il est difficile de concevoir ce qui est nécessaire ou donné comme tel à notre esprit; car bien sûrement rien ne peut être donné au *moi* avant qu'il existe.

« Il n'y a rien dans l'âme, dit M. Ancillon, et dans les lois d'après lesquelles elle pense, qui répugne à la *supposition* que tout ce qui tombe sous les sens, ou sous l'action du sens intime n'existât point, ou existât sous mille formes différentes de celles dont le choix et la réunion caractérisent l'univers actuel. »

Je puis bien concevoir que tous les objets de la nature extérieure sont anéantis et que je le suis moi-même, mais par cela que je suppose qu'il n'y a plus rien et que je ne suis plus, je pense encore sous certaines lois ou conditions qui me forcent à admettre un espace, un temps et quelque *cause* ou *force* qui n'agit pas; ma pensée ne peut se débarrasser de ces notions même en faisant l'hypothèse d'un néant absolu, donc elles sont *nécessaires*; et comme elles se trouvent dans le fait primitif, c'est de lui seul qu'elles ont pu emprunter leur caractère de nécessité. Il ne faut donc pas dire que rien ne répugne à la supposition que ce qui tombe sous l'action du sens intime

1. « Deux rapports primitifs, celui de causalité et d'inhérence, dont l'un est inséparable de l'autre. » Note de Maine de Biran.

2. Maine de Biran ajoute ici, comme le remarque M. François Naville, aux notes sur la conversation qu'il eut avec M. Degérando, des réflexions sur certaines opinions de M. Ancillon; mais ces opinions se rapportent à la même question que les notes précédentes.

n'existât point ou existât sous des *formes différentes*, car la supposition elle-même tombe sous l'action du sens intime, est un mode de la pensée et ce mode n'a lieu que d'après les lois de mon esprit et avant tout, sous la condition de l'aperception de mon moi que je ne peux supposer autre que ce qu'elle *est*. Je ne puis me concevoir tour à tour comme existant et *n'existant pas*, qu'en pensant à l'existence ; et cette idée d'existence n'a pas de contraire *possible*; car la non-existence suppose la notion positive d'une existence présente actuellement, que l'esprit tend à écarter en appliquant le signe *rien* ou *néant*.

Nous trouvons en nous ou dans la conscience de notre pouvoir d'agir qui s'exerce ou ne s'exerce pas *actuellement* la notion du possible opposé à l'actuel ou au *réel*, et celle de la contingence opposée à la nécessité[1]. Tous nos actes en tant que libres sont contingents; nous sentons que nous pouvons les faire ou ne pas les faire ; mais lorsqu'ils sont une fois déterminés, nous sentons aussi la nécessité de leurs résultats extérieurs, en tant que ces résultats sentis ou perçus comme des impressions qui nous viennent du dehors ne sont plus en notre pouvoir ou qu'il ne dépend pas de nous de les sentir autrement; il est impossible que nous soyons *actifs*, sous un certain rapport sans être en même temps passifs sous un autre *rapport*, et l'idée de nécessité nous vient de notre passivité même qui accompagne l'activité, comme l'ombre accompagne la lumière.

« Ce qu'on nomme les lois de la nature suppose nécessairement les lois de la pensée, sans lesquelles les premières ne seraient ni aperçues ni exprimées; mais les *lois de la pensée* peuvent exister sans *les lois de la nature*, celles-là n'ont pas besoin de faits pour subsister et conserver toute leur force, c'est même de cette séparation et de cette indépendance parfaite de tout ce qui existe qu'elles tirent uniquement ce caractère de nécessité et d'invariabilité qui leur convient ».

Si rien n'existe, si le *moi* est anéanti et avec lui toute pensée, comment les lois de la pensée, qui ne peuvent être que les faits du *moi généralisés* par abstraction, peuvent-elles subsister?

« L'existence de l'homme et du monde a fait connaître *ces lois* et

1. « Lorsque j'agis d'une certaine manière, j'ai la conscience intime que je pourrais agir autrement, mais lorsque je sens ou suis affecté dans mon organisation d'une manière agréable ou douloureuse, je sens qu'il est impossible que je *sois* autrement tant que la cause reste la même. »

nous a *appris que nous les avions*, mais ne les a point produites et ne les constitue point. »

Nous ne pouvons apercevoir notre existence individuelle sans apercevoir que nous avons ces lois, nous pouvons donc dire qu'elles sont inhérentes à nous-mêmes ou à notre pensée, mais non qu'elles lui sont *antérieures*.

C'est ce que M. Ancillon paraît reconnaître quand il ajoute en conservant la pensée (puisque sans elle des idées, des notions ou principes qui ne sont que la pensée même modifiée d'une certaine manière n'existeraient plus) : « Anéantissez d'ailleurs toutes les *forces* et les *substances* que vous donnez à l'univers sensible en dernier ressort, la métaphysique considérée comme le dépôt des règles et des lois de la pensée est une science impérissable ».

Très bien; mais du moins la pensée et le moi subsistent; il y a un centre, un pivot fixe où se rattachent ces lois, un sujet auquel elles s'appliquent; mais la supposition de certaines lois ou rapports subsistants, sans qu'il y ait des êtres me semble impliquer contradiction ou inconcevable.

Nous savons ou croyons savoir qu'il existait des êtres et des rapports entre ces êtres avant que nous les connaissions; lorsque nous réfléchissons sur nous-même, nous parvenons aussi à nous rendre un compte distinct de certains actes ou modes intimes qui étaient dans notre esprit comme aperceptions immédiates ou sentiments intimes, avant que nous en eussions des notions distinctes; ainsi soit que nous regardions en nous ou hors de nous, l'objet de notre pensée est nécessairement conçu comme préexistant à la connaissance actuelle que le moi en prend, et cette loi d'antériorité ou d'indépendance s'applique à l'existence du *moi* lui-même.

Locke[1] distingue le cas où l'abstraction ne présente qu'une seule idée répétée plusieurs fois et celui où elle en présente plusieurs différentes; les abstractions de la première espèce sont exprimées par les mots nombre, figure, étendue, espace, etc., tous les autres, *homme*, *cheval*, *arbre*, etc., sont des abstractions de la deuxième espèce.

1. La discussion qui suit est écrite sur une feuille d'un autre format. Il semble que Maine de Biran reprenne un travail interrompu, et qu'il ne se préoccupe pas de relier, du moins dans l'expression, ce nouveau développement au précédent. Au fond il s'agit toujours de la même question : c'est-à-dire de l'origine et de la valeur des notions ou vérités primitives, et c'est la même discussion qui continue.

M. Ancillon prétend qu'il ne saisit pas la raison de cette différence ; j'ai dans les deux cas, dit-il, plusieurs objets ou individus, et j'opère également sur tous en ne les considérant que par les côtés par lesquels ils se *ressemblent*. — Tout gît ici dans ce qu'on appelle ressemblances; on peut n'abstraire des objets que des qualités vraiment ressemblantes, comme les *couleurs* et les diverses qualités sensibles, et on aura des abstractions de la deuxième espèce distinguée par Locke.

Mais il y a de plus des propriétés essentielles qui ne sont pas semblables, mais vraiment identiques et invariables en intensité, dans tous les objets où on les considère : ces abstractions comme celles de l'espace ou de l'étendue, du nombre et du temps ne présentent en effet que la même idée répétée plusieurs fois.

M. Ancillon confond sous le titre de *notions* les idées simples et individuelles abstraites de la réflexion s'exerçant soit sur le sujet *un*, soit sur l'objet aussi *un* de l'aperception immédiate et les idées générales composées par l'attention ou le jugement de l'esprit s'appliquant tantôt à séparer, tantôt à réunir, sous différentes collections, les qualités semblables des objets de l'expérience.

En ne considérant l'abstraction que sous ce dernier rapport ou dans son application aux objets, M. Ancillon a raison de dire qu'il est indifférent qu'elle s'exerce sur un ou plusieurs *objets*, que c'est toujours la même opération et qu'il n'y a rien de différent que le degré plus ou moins élevé de généralisation dans le *résultat*.

Toutes les fois que nous ne pourrons attacher un sens à une *notion* abstraite qu'en réfléchissant sur nous-mêmes, ou sur le sentiment que nous avons de notre existence individuelle comme il arrive pour les termes force, cause, être, identité, etc., on devra être assuré que ce n'est point là une idée *générale*, une catégorie, qui embrasse sous elle un plus ou moins grand nombre *d'individus*.

Concevoir une *idée* abstraite individuelle par réflexion, puis étendre cette idée ou *notion* à une multitude d'autres idées ou modes ou êtres divers, ce n'est pas proprement généraliser la notion dont il s'agit; elle n'en conserve pas moins son caractère individuel malgré son association identique avec différentes images; il n'en est pas de même quand nous *généralisons* à proprement parler les modes particuliers et abstraits des objets auxquels ils appartiennent, pour former les genres, les classes, etc., le caractère générique ou le type de la classe devient nécessairement indéterminé, il cesse d'être indi-

viduel. Ces deux sortes d'opérations ont été confondues mal à propos l'une avec l'autre. Les anciens appliquaient aux idées de genre et d'espèce, ce qui ne convient qu'aux notions ; les modernes ont appliqué faussement aux notions ce qui ne convient qu'aux genres et aux espèces[1].

« Qu'on prenne, dit M. Ancillon, tous les mots par lesquels nous exprimons les lois de la pensée, en les cherchant non seulement dans la métaphysique, mais encore dans les sciences exactes et toutes les théories pures qui en dépendent, tous ces mots sont *abstraits* et *génériques*, j'en conviens : les termes possible, nécessaire, cause, effet, essence, attribut, etc., indiquent des collections d'idées qui se ressemblent sous le rapport qui leur fait appliquer chacune de ces *dénominations*, et c'est là ce que le terme abstrait nous fait *connaître*, mais n'y a-t-il que cela ? Ne sentons-nous pas qu'indépendamment de ce que certaines idées se ressemblent quant à la *possibilité* la *nécessité*, la *causalité*, etc., il ne dépend pas de nous de changer par la pensée aucune de ces idées, d'en imaginer le contraire, et de nous la représenter autrement ? or, dira-t-on que c'est l'abstraction qui fait ce caractère ? ôtons les termes *génériques*, ou supposons qu'ils ne soient plus génériques et qu'ils n'y ait par conséquent pour chacun d'eux qu'une idée individuelle, voilà l'abstraction détruite, mais l'idée ne l'est pas pour cela et présente toujours la même impossibilité de penser le contraire, etc. »

Les termes cités par M. Ancillon expriment des *notions* ou des relations fondamentales qui, ou sont identiques au fait de conscience, ou peuvent y être ramenées ; et l'impossibilité, qu'elles soient autres qu'elles ne sont, tient précisément à ce qu'étant *nous-mêmes* et apercevant notre existence ou pensant d'une certaine manière, il est impossible que nous soyions autres ou que nous nous apercevions et pensions autrement.

Les relations fondamentales dont il s'agit, entrant comme éléments dans certaines collections d'idées, leur communiquent leur caractère de nécessité et de fixité ; mais on ne saurait dire qu'elles

1. « Toutes les discussions métaphysiques tiennent à la grande et ancienne distinction entre la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi* ; cette distinction a-t-elle un fondement réel, universel et constant, et en quoi consiste-t-il ? N'y a-t-il pas un ordre de notions telles que la connaissance que nous en avons ou l'existence qu'elles ont dans notre esprit emporte nécessairement leur *existence absolue* et vice versa — en sorte qu'il est impossible qu'elles existent sans que nous y pensions et que nous y pensions sans qu'elles soient ? »

soient elles-mêmes des collections; la notion de *cause*, par exemple, celle d'*essence*, ou d'attribut, ou d'identité sont aussi simples que le *moi*; celle de possible en tant qu'elle se réfère au *pouvoir* de faire ou de ne pas faire est dans le même cas; il n'y a qu'un être *libre* qui puisse avoir la notion de possible; et lorsqu'on l'applique à des images ou *événements contingents* conçus comme pouvant se réaliser ou manquer, elle exprime le résultat d'une opération de l'esprit ou d'un jugement. Assurément ce n'est pas l'abstraction qui crée le caractère de nécessité des notions; mais plutôt, en les isolant des autres éléments à qui elles s'associent dans l'expérience, l'abstraction réflexive nous apprend à reconnaître le caractère propre et individuel des notions à qui ce qu'on appelle *nécessité* convient exclusivement.

Certaines idées considérées sous ce rapport unique ne peuvent point être appelées *génériques*, car la généralisation n'emporte que la *ressemblance* des qualités comparées; et ici il y aurait identité d'une seule et même notion répétée; il y aurait *nombre* ou répétition d'une même unité, et non point classification. C'est comme lorsque nous comptons plusieurs objets différents en leur appliquant les signes un, deux, etc.; nous ne considérons en eux que l'attribut unique d'existence, mais ce n'est pas là *classer*, *généraliser*; abstraction faite de tout objet, le signe numérique un exprime quelque chose en lui-même, donc il ne tient pas sa valeur des divers objets auxquels il s'applique *en commun*; il n'en est pas de même d'un terme vraiment générique tel qu'*animal*; si je ne l'applique à rien, il n'a aucune signification.

On demande comment l'expérience peut établir et reconnaître des lois constantes et universelles, comment nous pouvons convertir des faits limités à un certain temps et un certain lieu, en des maximes indépendantes de ce temps et de ce lieu, etc.

Cette *constance* ou *permanence* des lois de la nature est fondée sur la même loi que la permanence de tous les objets, et de toutes les propriétés ou qualités de ces objets hors de nous; et cela même prouve qu'il y a dans la perception de ces objets quelque chose de plus que des sensations ou quelque chose qui n'est pas venu avec les sensations, car celles-ci sont essentiellement phénoméniques, et nous ne croyons jamais qu'il reste quelque chose d'elles quand nous cessons de sentir; nous n'attribuerions pas la douceur au sucre comme une qualité seconde; nous ne croirions pas que ce corps

blanc devrait nous modifier toujours de la même manière, ou conserver la même qualité, quand nous ne l'éprouvons plus, etc.

En un mot il s'agit toujours de savoir ce qui fait le *un*, le *constant*, l'*universel*, et nous trouvons qu'au dedans comme au dehors de nous, c'est uniquement la notion de *cause* ou l'application du *principe de causalité* et non point du tout l'habitude de voir certains phénomènes se succéder plusieurs fois dans le même ordre; comme nous croyons nécessairement que rien ne peut commencer sans cause *efficiente*, nous croyons de même que la cause qui produit un certain effet contribuera encore à le produire, par cela seul qu'elle est *cause* et qu'elle persiste invariablement en elle-même, et ces deux principes se rattachent également au sentiment de notre moi identique avec celui de la causalité, qui l'étend par induction.

Si le critérium donné par Descartes, pour distinguer les relations ou notions artificielles ou composées par notre entendement de celles qui nous sont données primitivement et naturellement établies, savoir l'*impossibilité* d'analyser les dernières ou d'y concevoir clairement des éléments distincts et séparés; si ce critérium, dis-je, est aussi exact et certain que je le crois, il est impossible de douter que les relations ou notions de substance ou de causalité soient primitives et nécessaires, puisque malgré tous nos efforts, nous ne pouvons nous empêcher de concevoir tout ce qui frappe nos sens ou notre imagination sous l'une ou l'autre de ces *deux relations*, et cela sans *aucune exception*; et que nous cherchons vainement à nous représenter ce que peut être (dans le point de vue de Condillac, par exemple) la *sensation* que l'âme devient, sans la percevoir comme un mode de sa substance, ou comme un effet de sa force causale, ou de quelque autre force.

La *nécessité* de cette conception ou l'impossibilité de penser autrement aurait bien dû, ce semble, avertir Condillac et ses disciples que dans ces notions de substance et de causalité entrait quelque chose de plus que de la logique ou des termes abstraits, ouvrage de notre esprit, qu'il y entrait quelque chose dont l'entendement ne pouvait se défaire dès l'origine même de la perception, quelque chose par conséquent qu'il ne s'était pas donné, mais qui lui était *donné* comme *loi* primitive et nécessaire de ses opérations.

En supposant le contraire et croyant pouvoir analyser les relations premieres de causalité et de substance pour les réduire à un seul terme, la sensation abstraite prise en elle-même pour la seule

réalité, nos modernes ont procédé uniquement suivant cette même méthode abstraite ou logique et ont remis en honneur, précisément, ces pures abstractions qu'ils entendaient proscrire.

En effet, la sensation pure ou séparée de la substance, de la *cause*, n'est pas plus *un fait* d'expérience que la notion pure de substance sans mode ou celle de *cause* sans effet.

Ce qui nous est donné comme *fait*, c'est la sensation inhérente à un sujet réel ou effet d'une *cause*; c'est la relation entre ce qui varie et ce qui *reste*; or comment, partant de cette donnée, avons-nous ensemble la notion séparée de l'absolu ou de ce qui reste soit au dedans soit au dehors de *nous?* Quel est le fondement de cette double réalité? Y a-t-il deux réalités également primitives? n'y en a-t-il qu'une seule? dans ce dernier cas, comment et par quelle voie légitime allons-nous de l'une à l'autre? est-ce par *déduction*, et la réalité objective est-elle la conclusion d'un raisonnement dont la réalité subjective est la *prémisse* nécessaire?... Comment une existence réelle quelconque est-elle subordonnée à un procédé logique, qui ne semble avoir aucune force hors de nos idées? est-ce par induction immédiate? quelle est la nature de ce procédé de notre esprit, et quel est le vrai fondement de sa *légitimité ?*

Voilà ce qu'il s'agit de bien discuter, pour avoir une science de principes, au lieu de partir de ces points contestés depuis des siècles comme s'ils étaient décidés, ainsi qu'on le fait de nos jours.

Discours lu dans une assemblée philosophique.

Maine de Biran défend sa doctrine contre les objections[1].

Messieurs,

J'avais espéré de réussir à vous présenter dans une sorte de tableau en raccourci et sous une forme aphoristique tous les principaux points d'une doctrine psychologique que j'ai développée dans plusieurs mémoires, appliquée à diverses questions académiques et exposée avec tous ses développements dans un traité volumineux auquel « nos » (*sic*) circonstances ne m'ont pas permis de mettre la dernière main.

Comme les principes de cette doctrine sont pris uniquement dans l'expérience intérieure et reposent sur le fait primitif du sens intime, je croyais qu'il suffirait d'en appeler à la conscience réfléchie de chacun des esprits méditatifs qui daignent m'accorder leur attention, pour qu'en se plaçant à l'instant dans mon point de vue ils entendissent comme moi les faits primitifs qui sont nécessairement les mêmes pour tous les hommes, et ne demandent qu'à être constatés, précisés et exprimés dans une langue appropriée.

Je ne m'attendais pas à voir nier d'une manière si positive l'existence d'un fait attesté par la conscience, certissimà scientià et clamante conscientià, (ou) cette aperception immédiate interne du moi, un, simple, identique, sujet réel et actuel, non point abstrait ou possible de tous les modes d'existence, toujours présent à lui-même comme personne individuelle sans se concevoir d'abord comme chose, sans pouvoir jamais se représenter ou s'imaginer de dedans en dehors, comme objet.

C'est sans doute ma faute si je n'ai pas été, si je ne suis pas encore entendu ; peut-être aussi que dans la science de notre être pensant, les premières vérités immédiates aperçues par les esprits qui sont propres à se tourner de ce côté, sont-elles de leur nature incom-

1. Note de M. François Naville.

municables aux autres par le moyen des signes du langage !

Quoi qu'il en soit, et comme j'attache une importance première à déterminer nettement, avec une précision nouvelle, le fait primitif de la conscience d'où je prétends déduire les notions universelles, nécessaires de substance, de cause, que les métaphysiciens purs regardent comme innées, et dont la philosophie de l'expérience n'a donné jusqu'ici qu'une fausse origine, je prendrai une autre voie pour tâcher de faire entendre toute ma pensée sur ce fait primitif.

Nos discussions précédentes m'indiquent deux difficultés capitales que je dois chercher à résoudre.

La première consiste à faire voir qu'il y a un sentiment de *moi* que l'école de Berlin nomme aperception immédiate interne et que M. Ampère propose d'appeler émesthèse, énergesthèse — que ce *moi* qui n'existe pour lui-même qu'en tant qu'il s'aperçoit n'est point l'âme substance dont nous *croyons l'être absolu*, mais bien un mode fondamental de cette substance, le seul sous lequel elle puisse apercevoir ou connaître qu'elle *existe*; (mais) mode essentiellement distinct de toutes les impressions de la sensibilité, puisque celles-ci se succèdent et varient sans cesse, pendant que le moi reste invariablement le même.

Je prouverai d'abord par des exemples pris dans des doctrines diverses, y compris celle de M. Royer-Collard[1], qu'on ne peut s'empêcher d'admettre un sentiment ou une aperception immédiate de *moi*, premier sujet d'attribution distinct de la substance de l'âme qui est objet de croyance et sujet d'attribution du mode fondamental dont nous parlons.

Je prouverai par d'autres exemples et considérations, que ce sentiment de *moi* qui tient essentiellement au déploiement de l'activité de l'âme n'est autre que celui de la *force* ou de la cause efficiente des mouvements du corps comme des actes de l'esprit, et que ce sentiment immédiat de la *force* est le type exemplaire comme l'origine propre de la notion universelle de causalité ou de toute liaison nécessaire des phénomènes à une cause efficiente — idée qui a été entrevue par Leibnitz, énoncée et ruinée par Hume, et développée

1. Nous lisons dans le manuscrit, au lieu de Royer-Collard, Reid, mais outre qu'il est question de Royer-Collard, et non de Reid dans la suite, Maine de Biran dit quelques lignes plus haut, dans un passage qu'il a rayé : « Je vais prouver 1° que dans toutes les doctrines y compris celle de M. Royer Collard, on est forcé de reconnaître l'existence de moi phénoménal ». Nous croyons donc qu'il faut lire « Royer Collard ». P. T.

sous une autre forme par M. Engel, dans les mémoires de Berlin [1].

Toutes les difficultés qu'on m'a faites sur les principes de ma doctrine tiennent uniquement à ce qu'on ne se place pas dans le même point de vue que moi, pour attacher le vrai sens à ces mots *je*, *moi*, *existence*, *effort*, *cause*, etc., dont se compose l'énonciation du fait primitif.

On dit : nous n'avons pas la conscience ou l'âme n'a pas la conscience du *moi*, mais uniquement de telle modification ou de tel acte *déterminé* : d'où il suit que l'idée ou ce que j'appelle l'aperception interne du moi est une notion ou croyance et non point un *sentiment immédiat*.

Il y a là une erreur ou une amphibologie de langage qui tient à ce qu'on veut toujours parler du sujet pensant comme d'une chose ou d'une substance conçue dans le point de vue objectif, tandis que le véritable sujet auquel nous attribuons ou qui s'attribue à lui-même immédiatement l'effort produit dans les parties du corps, et les modifications qui en résultent comme effets, et secondairement ou d'une manière médiate d'autres modes de la sensibilité purement passifs : ce sujet d'attribution, loin d'être pour lui une *chose* ou un objet, est justement opposé à tout ce qui est conçu soit par représentation comme objet déterminé, soit par abstraction comme *chose* ou substance en général.

Lorsqu'une personne douée de réflexion et capable d'attacher un sens aux mots, dit d'elle-même : j'existe, je pense, j'agis, en détournant sa vue de tout ce qui est extérieur pour la concentrer sur ce qu'elle est en elle-même et pour elle; assurément ce qu'elle conçoit ou aperçoit ou sent ainsi intérieurement n'est point un être abstrait ou logique, ni rien qui ressemble à un objet du dehors, ce *moi* qui affirme de lui-même l'existence actuelle, la cause, qui se prend pour sujet identique d'attribution de tous les modes successifs divers, est présent à lui-même comme personne actuelle et non point comme *âme*, ou comme un *substratum* extérieur de qui l'*on affirmerait* des attributs ou modes conçus ou représentés sans être sentis ou intérieurement aperçus [2].

1. Il semble bien qu'il y ait en cet endroit, comme M. Naville le suppose, une lacune dans le manuscrit. Le passage qui précède manque du moins de netteté. A notre avis, on peut l'entendre ainsi : Maine de Biran se propose de montrer : 1° qu'il y a un sentiment du moi, 2° que ce sentiment n'est autre que « celui de la force ou de la cause efficiente des mouvements du corps comme des actes de l'esprit », et que c'est en lui que la notion de causalité a son origine. P. T.

2. « Malebranche a fait un long chapitre pour prouver que nous ne connaissions notre âme que par *conscience*, ou par sentiment intérieur sans en avoir

L'âme substance est l'objet de la croyance du *moi*; l'existence du *moi* est un sentiment immédiat, une aperception interne et non point une *croyance*.

Avant la notion de substance, d'être absolu, est le sentiment du *moi*, individuel et relatif, d'où la notion est déduite; celle-ci ne constitue pas le fait primitif; elle n'y entre même pas directement. Je puis avoir le sentiment intime de mon existence, et un mot pour exprimer le sujet actuel et permanent de tous les modes variables de ma sensibilité, de mon activité, sans avoir aucune notion de substance immatérielle, ni aucun mot, tel que celui d'*âme* pour l'exprimer.

Ceux qui nient l'existence réelle et séparée de cette substance pensante et agissante ne peuvent certainement révoquer en doute l'existence du véritable sujet actuel, un, simple, indivisible, qui s'attribue tous les modes sensitifs ou intellectuels et jusqu'au doute même.

Toutes les discussions du spiritualisme et du matérialisme roulent sur cette équivoque entre le *moi* et l'*âme*. Descartes a surtout donné lieu à l'équivoque et prise au matérialisme, en confondant dans l'énoncé de son principe qui est celui du *fait primitif* de la conscience le *je* qui s'affirme à lui-même son existence individuelle et relative avec l'âme substance ou *chose pensante* de qui l'on affirme comme d'un être en dehors du *moi*, l'être *universel*.

Toutes les illusions systématiques de la doctrine de Descartes et de celles plus nombreuses à qui elle a donné lieu sont renfermées dans cet énoncé auquel Descartes donnait la fausse valeur d'un *axiome* : je suis une *chose pensante* et qu'il prenait pour identique à celui-ci : je *pense* ou je suis pensant.

On me reproche de vouloir aussi ériger en axiome et d'affirmer sans *preuve* cet énoncé : le moi n'existe pour lui-même qu'en tant qu'il a le sentiment ou la conscience d'un effort voulu, ou d'un mou-

aucune connaissance *objective*; il accorde une grande supériorité à cette dernière manière de connaître par idée objective sur la connaissance par sentiment, tellement qu'il tend à (rejeter) presque celle-ci du rang de la connaissance qu'il fait reposer tout entière sur des idées *claires*. Descartes attribuait au contraire la prééminence à la conscience. L'opinion des deux philosophes tient à ce que dans le premier, l'imagination était prédominante, tandis que dans le second c'était la réflexion. En affirmant que nous connaissions mieux l'âme que le corps, Descartes avait en vue le *moi* phénoménal; en disant que nous ne connaissions notre âme par aucune idée claire, Malebranche avait en vue l'âme noumène objectif qu'il comparait à la substance étendue ».

vement dont il *est cause*; et ce sentiment d'activité libre ou de causalité est inséparable de celui de l'existence, ou n'en diffère pas; tellement qu'un être purement sentant et tout passif, dénué de toute faculté de vouloir, d'agir ou de mouvoir n'existerait point pour lui-même, ne serait point une personne constituée, un véritable *moi* [1].

Il est vrai que ce fait de sentiment intime et que je considère comme primitif, n'est pas susceptible d'être prouvé par une suite d'arguments logiques; ceux qui ne peuvent en saisir immédiatement la vérité par l'aperception immédiate, peuvent néanmoins la concevoir indirectement, en faisant attention.

1° Que souvent plus nous sentons vivement en nous laissant aller au torrent des impressions et des passions, moins nous avons la conscience de nous-même dans cet état passif, et moins aussi ces moments de notre existence entrent dans la durée de notre être pensant.

2° L'état de sommeil, de somnambulisme, diverses affections vaporeuses, maniaques, etc., dont chaque homme peut retrouver en lui-même des exemples, nous font très bien concevoir un état de sensibilité animale sans conscience du *moi*, par cela seul qu'il n'y a pas de véritable activité.

3° On ne se donne à soi-même de certificat de vie que par la pensée; or il n'y a point de pensée sans action, ou sans quelque degré d'effort.

Sentir ou apercevoir son action, c'est se sentir ou s'apercevoir soi-même comme *agissant* et sous la relation de la cause opérante à un mode de mouvement qui est opéré comme effet.

Le sentiment que l'âme a d'elle-même n'est autre que celui qu'elle

1. « Demande-t-on la preuve de cette assertion? je réponds que personne, en effet, n'avait cru jusqu'à présent qu'il fût nécessaire ou possible d'expliquer la personnalité ou d'assigner l'origine du *moi*; chose impossible, en effet, tant que l'on confond l'âme avec le *moi*, et c'est dans ce sens que Leibnitz était fondé à dire que le sujet pensant est inné à lui-même; mais faisons abstraction, autant qu'il est possible, dans le développement actuel de nos facultés, de la substance de l'âme que nous ne *sentons*, ni n'apercevons, mais que nous *croyons* exister. Si nous avons, comme personne ne peut en douter, le sentiment intime de notre individualité personnelle, une, indivisible et de notre identité constante, et si d'un autre côté nous savons par expérience que toutes les sensations ou toutes les impressions dont la cause est extérieure, sont des modifications qui varient comme leurs causes, ou comme les dispositions organiques, il s'agira de chercher, si parmi tous ces modes, il n'y en a pas quelqu'un qui, différant de toutes les sensations reçues du dehors, soit constamment reproduit, ou continue le même par une cause intérieure, constante; or, ce mode fondamental de l'existence ne peut être que celui qui accompagne l'exercice de l'activité de l'âme ou le libre déploiement de la force motrice sur le corps ».

a de son action libre sur le corps; elle a l'aperception immédiate interne d'elle-même comme *cause* du mouvement qu'elle détermine dans le corps comme effet; ôtez ce sentiment de l'effet et vous ôtez celui de la cause.

On m'a reproché que ma théorie tendait à pénétrer jusqu'au mode de l'union de l'âme et du corps, pendant qu'au contraire elle est la première qui ait établi nettement l'insolubilité du problème qui consisterait à déterminer ce mode d'union, puisqu'il faudrait d'abord concevoir séparément dans un point de vue objectif les deux termes du rapport primitif ou du fait de l'existence et voir du dehors comme objet ce qui ne peut qu'être senti intérieurement, comme sujet *moi*.

M. Royer-Collard reconnait : 1° que le moi est distinct de ses opérations et de sa *pensée* (il aurait mieux valu dire des modifications sensibles et des impressions qui viennent l'affecter involontairement), « car, dit-il, le *moi* persiste toujours le *même*, quand ces opérations et ces pensées changent à chaque moment ».

Je demande d'abord comment nous pouvons savoir que le moi est toujours le *même*. Est-ce par un acte de croyance, soit immédiate, soit déduite? Le savons-nous ou le croyons-nous de la même manière que nous savons ou croyons que l'objet que nous avons vu ou touché est le même que celui que nous revoyons et touchons une seconde fois? et cette connaissance ou croyance d'identité est-elle sujette au doute ou aux illusions d'un songe lorsqu'il s'agit du sujet qui se rend à lui-même le témoignage de sa propre identité dans le temps, qui la connait certissimâ scientiâ et clamante conscientiâ, comme lorsqu'il s'agit d'un objet étranger dont nous affirmons par induction et sur certains signes, l'identité de substance durable dans l'espace?

Je demande en second lieu, si toutes les opérations du moi varient également et à chaque moment de la même manière, et s'il en était ainsi comment nous pourrions savoir qu'il y a quelque chose qui reste, car ce qui reste n'est aperçu ou connu que relativement à ce qui est changé[1]; ce qui reste doit s'apercevoir ou se sentir iden-

1. « Ce qui est changé est la sensation, donc ce qui reste, ce à quoi les modifications sont comparées quand on sent qu'elles varient, doit être un mode ou un attribut invariable; et pour qu'il y ait rapport de distinction entre ce qui reste et ce qui change, il faut bien que les deux termes du rapport soient aperçus ou sentis ensemble, comme étant numériquement distincts ou l'un hors de l'autre. Comment concevoir en effet qu'un individu qui ne s'apercevrait pas lui-même comme un, identique, pût avoir l'idée de quelque mode successif ou variable? Il faut donc qu'il y ait un mode constant, fondamental, qui

tique relativement à des impressions perçues comme passagères et par suite comme étrangères à l'existence du sujet permanent; le moi ne peut donc persister le même qu'en tant qu'il y a une opération, une pensée fondamentale qui reste identiquement la même; autrement, nous croirions vaguement que quelque chose reste, nous ne le saurions pas certainement et par *conscience*, comme nous savons que nous sommes toujours les mêmes individus en passant par les modifications les plus opposées.

2° Mais, poursuit M. Royer-Collard, quoique le moi soit distinct de tous modes ou opérations, il en est inséparable, il forme avec elles un tout indivisible dans lequel l'*abstraction* seule peut créer des parties, etc.

Qu'entend-on par l'abstraction? Est-ce cet acte réfléchi par lequel le *moi* se sépare ou s'abstrait lui-même de tout ce qui n'est pas lui, de tout ce qui ne constitue pas le *fond* de son *être*? il est vrai de dire que c'est l'abstraction seule qui crée des parties dans ce *composé primitif* appelé sensation ou idée de sensation; mais ici le sujet pensant n'est pas abstrait des sensations comme s'il n'existait que par elles ou avec elles, in concreto, il est plutôt abstrayant, abstrahens, ou s'abstrayant des modes auxquels il se trouve uni dans le temps et l'espace, tellement que l'aperception interne qu'il a de lui-même, dans l'abstraction comme après cet acte, lui donne la notion d'une existence réelle séparée et indépendante [1].

« La première sensation nous révèle deux faits tout ensemble, la *réalité actuelle de ce qui est senti* et l'*existence actuelle de ce qui sent*; ce qui est senti tombe sous l'œil de la conscience; ce qui sent n'y tombe pas. »

Je dirais, au contraire, ce qui sent ou le sujet *moi* qui n'est pas une chose, ni un objet, *tombe sous l'œil de sa propre conscience*; ce qui est senti comme hors du moi, par exemple une douleur, ou une impression quelconque, localisée dans telle partie du corps, est *objet* de perception uni à la conscience, mais différent d'elle; cette perception ne peut être sans conscience, mais la conscience peut être sans la perception d'aucun mode accidentel ou d'aucun objet [2].

serve de terme de comparaison à tous les modes variables, et qui soit aperçu comme chacun d'eux ».

1. « Kant a très bien exprimé cette distinction, en disant du sujet qui comprend en lui l'espace et le temps comme ses formes propres « abstrahit ou se abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis et melius diceretur abstrahens quam abstractus. »

2. « Ce qu'on connait par conscience se connait par la connaissance la plus

D'une part, on nie que le *moi* ait aucune conscience de lui-même hors d'une sensation ou perception quelconque et le sujet pensant est dit avoir la croyance et non le sentiment de son être substantiel, de son unité, de sa durée, de sa causalité.

J'accorde cela sous condition qu'en parlant du moi on entende l'âme substance, le *noumène* de qui *nous* affirmons dans le point de vue objectif tels attributs, telles modes, telles propriétés; il est bien vrai de dire dans ce sens que nous n'avons aucune conscience, aucune connaissance directe de la substance de l'âme, et de tout ce que nous lui attribuons comme à un objet, à une chose; mais ce n'est pas là ce que nous appelons *je* ou *moi*; nous attribuons en effet par une croyance d'induction, la durée, la causalité, etc., à l'âme comme à toutes les autres substances que nous croyons exister d'une façon permanente hors de nous, sans les voir, ni les sentir, etc.; mais cette induction de la *causalité*, de l'unité, de l'identité, de la durée qu'on convient d'autre part être nôtres, ou avoir d'abord été prises en nous-mêmes pour être transportées à ce qui n'est pas nous; cette induction, dis-je, suppose bien évidemment un fait primitif où elle a été prise, et ce fait ne peut être autre que celui de la *conscience*; donc l'unité, la durée, la causalité sont primitivement et immédiatement dans la *conscience*, ainsi que M. Royer-Collard le dit lui-même expressément, page...; donc nous avons la conscience ou ce que j'appelle l'aperception interne, immédiate d'un sujet qui n'est pas la subtance, le noumène, l'être de l'âme, mais le sujet actuel et réel, un, simple, identique dans le temps, la cause actuelle efficiente de tous les mouvements corporels et de tous les actes libres de la pensée.

Ainsi donc, il faut reconnaître dans le système même de M. Royer-Collard le sentiment, la conscience propre du *moi* qu'on pourra désigner sous tel nom qu'on voudra comme étant l'origine propre et spéciale des notions de cause, de durée, etc. Ces notions universelles, nécessaires, directrices, sous lesquelles nous concevons plus tard tous les êtres de cette nature dont nous faisons partie sont aussi ou induites du fait primitif de la conscience par un certain progrès de facultés qu'il faut assigner, ou innées à l'âme par hypothèse soit en qualité d'*idées* suivant le système de Des-

certaine (certissimâ scientia); c'est ainsi que nous connaissons notre propre moi et toutes les facultés, tous les modes qu'il s'attribue à lui-même comme sujet propre permanent etc. ».

cartes, soit sous les titres de virtualités, de formes, de lois subjectives de l'entendement, comme dans les systèmes de Leibnitz, de Kant.

Mais il est impossible de concilier le point de vue où l'on dit que ces notions sont prises d'abord en nous-mêmes puis transportées par induction aux objets, avec le point de vue où l'on nie positivement que nous ayons aucune conscience, aucune aperception interne du *moi* comme sujet un, identique, permanent, de toutes les modifications subies ou perçues par lui, et surtout comme cause efficiente des mouvements et actes volontaires. Qu'on essaye de lever cette contradiction!

Presque tous les philosophes ont reconnu sous un nom quelconque cette aperception interne et actuelle du moi primitif, un, simple, permanent, mais Descartes et son école, qui en ont fait ce qu'ils appellent la pensée substantielle, ont donné lieu à nier en théorie cette vue du *moi* comme n'étant pas certainement et ne pouvant pas être la vue d'une substance qui échappe par sa nature à tous les sens internes et externes, etc.

Pour trouver dans le fait primitif de la conscience ou dans le *moi* l'origine des notions universelles et nécessaires, il fallait déterminer cette aperception improprement dite *pensée substantielle* dans un mode fondamental de l'âme, qui emporte avec lui le sentiment du *moi* ou qui soit le sujet propre et actuel de toutes les modifications accidentelles que nous nous attribuons à nous-mêmes comme sujet permanent, identique.

Ce mode constant et toujours le même dans l'état de veille, n'est autre que celui de l'effort ou de l'action libre déployée par l'âme sur le corps, tant que la veille dure; le sens intime nous avertit que c'est la seule impression qui dure, quand toutes les autres varient sans cesse, comme les dispositions de la sensibilité, et avec toutes les causes externes et internes qui les mettent en les organes.

Ce mode actif de l'âme inséparable du sentiment qu'elle a de son existence, non comme substance, mais comme sujet actuel, sentant et pensant, est non seulement *distinct* de toutes les impressions ou sensations, mais il peut, jusqu'à un certain point, être séparé d'elles comme elles peuvent être séparées de lui sans que les deux éléments ainsi séparés par l'analyse soient de pures abstractions.

Nous avons à prouver deux choses qui ne doivent pas être confondues, la première que le *moi* est tout entier dans un *effort voulu*;

la deuxième que les notions universelles et nécessaires prennent leur origine dans ce mode constant, uniforme et invariable de l'activité de l'âme, exclusivement à tout ce qu'on appelle sensation et à toutes les espèces particulières de sensations, qui peuvent venir du dehors, ou dont la cause est étrangère au *moi*.

Quand même on soutiendrait qu'il y a un *moi*, une personne individuelle dans les sensations passives, en combattant les preuves de sens intime et d'induction dont nous appuyons notre doctrine, cela ne changerait rien à l'origine que nous attribuons aux notions dans le sentiment particulier de l'effort ou si on l'aime mieux dans l'espèce d'impression très remarquable qui accompagne le déploiement de l'activité ou de la force motrice de l'âme sur les organes. La réalité d'une telle impression en nous est un fait de sens intime qui n'est pas plus susceptible d'être démontrée par le raisonnement que ne l'est l'existence de toute autre sensation.

Qui peut douter qu'en exerçant *un effort* ou en exécutant un mouvement volontaire il n'éprouve une modification différente de celle qu'il éprouve lorsque le mouvement est forcé et involontaire? car autrement comment pourrait-il distinguer le mouvement qu'il fait et dont il se reconnait *cause* de celui qu'il ne fait pas, mais dont il a la simple sensation comme effet?

[1] J'ai présenté l'analyse du *fait* de conscience et j'ai cherché à montrer comment on pouvait y concevoir deux éléments qui ne sont pas seulement distincts entre eux par abstraction, mais bien réellement distincts et susceptibles d'être séparés comme appartenant à deux natures diverses.

Le motif de cette distinction disparaît complètement quand on ne veut admettre qu'une seule forme de connaissance, savoir l'objectivité; tous les arguments contre ma doctrine sont pris dans ce point de vue.

1. En marge, dans le manuscrit.

Objections à la théorie des idées de Locke[1].

« Les idées sont réelles, dit Locke, chapitre 30, livre 2, lorsqu'elles ont un fondement dans la nature, qu'elles sont conformes à un *être réel*, à l'existence des choses ou à leurs *archétypes*; elles sont *fantastiques* ou chimériques, quand elles n'ont point de fondement dans la nature ni aucune conformité avec la nature des choses. »

Il y a donc bien nécessairement hors des *idées*, des archétypes ou des modèles réels, à qui elles doivent se conformer pour pouvoir être dites réelles, et n'être pas de vains *fantômes*; mais qu'est-ce que des modèles réellement existants, et comment sommes-nous assurés qu'il y en a de tels hors de notre esprit? On chercherait vainement où est l'original externe et réel qui doit servir de modèle, et comment nous pouvons le connaître. En comparant une suite de portraits tous calqués sur un premier dont ils sont les copies, comment pourrait-on savoir s'il y a là quelque représentation d'un original existant ou si ce modèle n'est pas lui-même un portrait de fantaisie? il faudrait donc avoir déjà *a priori* la notion de cet original, il faudrait avoir vu sa personne, et non pas son image telle qu'elle est sur la toile du peintre. De même, pour pouvoir assurer qu'il y a des idées fondées dans la nature et conformes à l'existence réelle des choses, ne faudrait-il pas pouvoir connaître cette existence des choses autrement que par des *idées* sensibles ou images?

Locke passe en revue dans le même chapitre les différentes sortes d'idées qui peuvent être dites *réelles* et il trouve d'abord que les idées *simples* sont toutes *réelles*, et *conviennent toutes avec la réalité des choses*; sur quoi on peut toujours lui répéter la même question embarrassante : S'il n'y a dans votre esprit que des *idées*, comment savez-vous si elles conviennent ou non avec la réalité des choses, et même, d'où peut vous venir la notion de cette réalité? comment

1. Note de M. Naville.

pouvez-vous en parler, y penser? — « Les *idées simples* sont toutes conformes à la réalité des choses », voilà une affirmation bien singulière. Quoi, le *blanc*, l'amer, le doux, le chaud, le *froid*, etc., conçus par abstraction comme idées simples, c'est-à-dire de pures affections de l'esprit, séparées de la substance, de la cause, seraient conformes à la réalité des choses! assurément, on ne pouvait plus mal choisir l'exemple propre à nous faire concevoir des *idées réelles*.

Mais notre auteur s'explique. « Quoique la blancheur et la froideur, dit-il, ne soient pas plus dans la neige que la douleur, cependant ces idées de blancheur, de froideur, de douleur, etc., sont en nous des effets d'une *puissance attachée aux choses extérieures*, établie par l'auteur de notre être pour nous faire avoir telles et telles sensations; ce sont en nous des *idées réelles* par où nous distinguons les *qualités* qui sont réellement dans les choses mêmes. »

Ainsi les idées simples ne sont réelles qu'autant qu'elles servent à distinguer les qualités réelles des *choses*; elles se rapportent donc en même temps et à ces choses comme qualités que nous signifions par les *adjectifs*, *blanc*, *froid*, *chaud*, *doux*, *amer*, etc., et à l'*être sentant*, comme étant ses propres modifications; et c'est dans ce double *rapport* que consiste la *réalité* des idées dont il s'agit. Ce n'est donc pas comme idées simples de sensations, *en tant que simples*, mais uniquement comme idées ou perception de *rapports* qu'elles peuvent être dites réelles; mais tout rapport se compose au moins de *deux termes*, et une analyse plus exacte que celle de Locke nous fera voir bientôt que celui des deux termes à qui la réalité appartient en propre, quoiqu'il soit intimement associé avec la sensation dans le même rapport, et *signifié* ou manifesté à l'esprit par elle, en diffère néanmoins par tous ses caractères.

« La *réalité* des idées, poursuit l'auteur, consiste dans cette continuelle et invariable correspondance qu'elles ont avec les *constitutions distinctes* des *êtres réels*, mais il n'importe qu'elles répondent à ces êtres comme à des *modèles*; il suffit qu'elles soient constamment produites, en vertu de leurs constitutions; et ainsi nos idées simples sont toutes réelles et véritables parce qu'elles répondent toutes à ces puissances que les choses ont de les produire dans notre esprit. C'est là tout ce qu'il faut pour faire qu'elles soient *réelles* et non de vaines fictions, forgées à plaisir car, dans les idées simples, l'esprit est uniquement borné aux impressions que les choses font

sur lui et il ne peut se produire à soi-même aucune *idée* simple, en dehors de celles qu'il a reçues par les sens. »

Ce passage est très remarquable en ce qu'il prouve que Locke ne semble pas avoir entendu sa propre théorie, lorsqu'il se propose d'un côté de limiter l'entendement humain aux idées de sensation et de réflexion, pendant que d'un autre côté, il reconnait lui-même, à chaque instant, qu'il y a indépendamment de ces idées, des choses dont nous parlons comme de *réalités* à qui nous attribuons certaines constitutions, une certaine puissance; car de là ne s'ensuit-il pas nécessairement qu'il y a du moins une faculté spéciale et pour ainsi dire une face de notre entendement tournée vers ces *êtres* dont nos sensations et nos idées nous signifient *l'existence*, quoiqu'elles en diffèrent autant que les signes écrits ou parlés diffèrent des choses signifiées? Il faut donc distinguer par un nom cette faculté de comprendre ou de concevoir des réalités indépendantes des sensations, quoiqu'elle ne s'exerce que par le moyen des sensations; il faut en noter les produits par des noms propres, et reconnaître dans l'entendement des éléments autres que des idées de sensation ou de réflexion. Il est très vrai que l'esprit ne *se produira à lui-même* ces éléments pas plus qu'il ne produit aucune idée simple sensible, et c'est là précisément ce qui constitue *la réalité* de ces données de notre entendement, aussi essentiellement différentes des idées abstraites générales collectives, produits artificiels de notre esprit, que des idées de sensations, produits adventices de causes étrangères à nous-mêmes. Lorsqu'on étudie le livre de Locke avec toute l'attention qu'il mérite, on voit son auteur engagé dans une suite de contradictions et d'embarras inextricables uniquement parce qu'ayant pris son parti de tout ramener aux idées de sensation et de réflexion, il va sans cesse se heurter contre les notions qu'il est forcé lui-même de distinguer de ces deux classes d'idées, sans pouvoir ni les exclure, ni concilier leur réalité objective avec son système. Pour juger de ces embarras, il faut voir dans l'ouvrage même tout ce que l'auteur dit au sujet *des substances*, des *vraies* et des *fausses idées*, mais surtout le chapitre IV du IVe livre qui a pour titre « *de la réalité de notre connaissance* », où Locke se propose à lui-même cette objection capitale qui ébranle tout le fondement de son système et qu'il aurait dissimulée s'il n'avait pas été d'aussi bonne foi.

« Il est évident, dit-il § 3, que l'esprit ne connait pas les choses immédiatement, mais seulement par l'intervention des idées qu'il en

a ». Il y a donc une différence essentielle entre *connaître* seulement des idées ou images présentes à l'esprit, et connaître des choses réellement existantes par l'intervention de ces *idées*; mais sur quoi repose cette distinction et comment la constater? Lorsque nous affirmons la réalité des substances, des causes, nous ne pouvons pas dire que nous les *connaissons* par l'intermédiaire des idées, car tout ce qu'on appelle du nom d'idées dans la théorie de Locke ne ressemble nullement à l'objet de ces affirmations. Si l'on dit que tout ce qui est hors du cercle de nos idées de sensation ou de réflexion ne peut pas être pour notre esprit l'objet d'une connaissance claire et déterminée, on aura raison; mais on ne pourra pas l'exclure pour cela du champ de nos croyances les plus positives ou les plus certaines, car ce serait restreindre singulièrement la portée de nos jugements et ôter même au premier de tous les jugements ou au fait primitif sa base naturelle.

« Notre connaissance n'est réelle qu'autant qu'il y a de la conformité entre nos *idées* et la *réalité des choses*, mais quel sera ici notre *critérium* et comment l'esprit qui *n'aperçoit rien que ses propres idées*, connaîtra-t-il qu'elles conviennent avec les choses mêmes »?

Voilà bien le problème vraiment insoluble dans cette doctrine, aussi l'auteur dit-il avec candeur : « J'avoue que cette question n'est pas *exempte de difficultés*. Je crois pourtant qu'il y a deux sortes *d'idées* dont nous pouvons être assurés qu'elles sont *conformes* aux *choses* ».

On voit que l'auteur n'ose pas affirmer ici trop positivement cette *conformité*. « *Je crois* qu'il y a deux sortes d'idées conformes aux choses. » Ou vous connaissez donc ces choses indépendamment des idées ou sans leur intermédiaire, ou vous ne connaissez que des *idées*; dans le premier cas, il entre dans le système de la connaissance quelque chose de plus que des idées, dans le second cas vous n'avez pas sujet de *croire* ni même de soupçonner quelque conformité entre une *idée* et un pur signe qui tient lieu d'une chose essentiellement inconnue. Locke énonce ici deux sortes d'idées qu'il *croit* (sans être bien certain) conformes à la réalité des choses : 1° les *idées simples* et nous avons vu ce qu'il faut en penser; 2° toutes les *idées complexes* (excepté celle des substances) que l'esprit forme de lui-même arbitrairement, qui n'ont point d'archétype hors de lui, et dont la *connaissance* est réelle sans se rapporter à l'existence d'aucune chose. Ici l'auteur se trouve plus à l'aise, respire librement, mais le

lecteur qui attendait impatiemment de savoir comment on allait prouver qu'une classe d'idées était conforme à la *réalité des choses*, se trouve tout surpris qu'on lui parle d'idées qui excluent précisément cette réalité; il ne sait plus où il en est; tout ce qu'il peut concevoir, c'est qu'il y a deux sortes de réalité qui se trouvent assez adroitement substituées l'une à l'autre : la réalité des choses existantes proprement dites, à laquelle il s'agissait précisément de savoir comment nous pouvons raccorder certaines (de nos idées) sans sortir de l'enceinte même du monde idéal; 2° la réalité des idées qui sont à elles-mêmes leur propre archétype, qui n'ont point de modèle au dehors et auxquelles par conséquent il est très facile de concevoir que d'autres idées viennent [1]; mais ce n'est pas là évidemment en quoi consistait le problème sur lequel l'auteur semble prendre le change à plaisir, pour éloigner momentanément l'embarras où il s'est engagé. Il y retombe bientôt après lorsqu'il revient aux idées de *substances* qui ont leurs archétypes hors de nous: « Pour que notre connaissance, dit-il, soit réelle par rapport aux substances, *il faut que les idées que nous en avons soient déduites de l'existence réelle des choses* », mais ces choses réellement existantes sont différentes des idées; les principes d'où les *idées* sont déduites diffèrent essentiellement de ces idées mêmes; car si ces principes ne sont encore que des idées, tout critérium s'évanouit, le système entier de la connaissance a une base purement idéale.

Ce chapitre de Locke prouve éminemment ce que Reid s'est attaché à prouver et que Hume avait mis dans le plus grand jour, en pressant les conséquences de la doctrine de Locke, savoir que le pur idéalisme en est le résultat et la conséquence nécessaire.

1. Mot illisible dans le manuscrit.

Valeur du mot « principe » dans le langage psychologique.

Condillac et ses disciples se sont beaucoup occcupés de chercher le commun principe des facultés ou des opérations de l'âme, et des idées de l'esprit humain [1].

Le principe n'est pas seulément suivant eux la faculté ou l'idée première dans l'ordre du temps (*prius tempore*), mais de plus celle à qui appartient exclusivement cette propriété, qu'étant *donnée*, on peut en dériver toutes les autres facultés, que l'esprit voit ainsi naître les unes des autres, à partir de la première dont chacune n'est qu'une modification ou, comme on dit, qu'une *transformation*; c'est ainsi qu'on a un *système* régulier dont tous les termes sont ordonnés entre eux, parce qu'ils le sont par rapport à un commun *principe*.

Un tel *système*, dans la théorie de Condillac et de ses disciples, est plutôt *logique* que *réel*.

On ne déduira jamais de la faculté de *sentir* la faculté d'*agir*; on ne trouvera jamais dans la sensation passive le *principe* de toutes ces notions *premières*, *universelles*, *nécessaires*, d'être, de substance, de cause, d'un, du même, et sans lesquelles la pensée ne peut exister. Que la sensation passive soit le commun principe de toutes les facultés d'une nature *animale*, il n'en sera pas moins vrai qu'aucune des facultés actives et intellectuelles de l'esprit humain ne pourra jamais en être dérivée, puisque la sensation étant seule posée, l'animal demeure réduit à l'état sensitif sans devenir un être pensant.

De ce qu'un être ne peut devenir intelligent et pensant, s'il ne commence par *sentir*, il ne s'ensuit pas que la sensation soit le principe de l'intelligence, car c'est comme si l'on disait que la

1. « Descartes a très bien vu que la *pensée* était un principe sans avoir elle-même aucun principe de la même espèce d'où elle pût être *dérivée*; donc l'âme n'est pas elle-même sans la pensée (   ), (mot illisible).

« Y a-t-il un fait primitif d'où tout puisse être dérivé ou y en a-t-il plusieurs? Il y en aura autant que de notions ou facultés qui ne pourront pas se dériver de la même origine. »

faculté de végéter, ou de se nourrir, ou de croître est le principe de la pensée, parce que pour penser et avoir des idées, il faut que l'homme commence par vivre organiquement.

Comme, un être simplement vivant étant donné, il faut ajouter quelque chose à sa nature pour qu'il devienne sentant, ainsi un être sentant ou capable des sensations les plus variées étant donné, vous n'en ferez jamais un être intelligent et actif sans y ajouter quelque chose de plus.

En découvrant la première modification sensible qu'éprouve l'animal, nous aurons le *principe* ou le commencement des fonctions qui le constituent animal, mais non pas le principe de celles qui constituent une nature *différente*. La sensation ne produit ou n'amène que la sensation; il s'agit d'assigner le premier acte intellectuel pour avoir le principe de *l'intelligence*.

Or le premier acte intellectuel ne peut être autre que celui auquel se rattache la personnalité identique, le *moi*; ce n'est donc pas une première sensation causée ou forcée par les objets du dehors, mais c'est un premier *vouloir*, un premier effort libre; ce n'est pas un mouvement de réaction, suite nécessaire d'une impression sensible et qui a pour but de compléter la sensation, mais un mouvement *commencé* par l'âme, cause d'un effet qu'elle s'attribue, qui lui appartient, ou qui dépend d'elle exclusivement à toute autre *cause*.

Le vouloir, l'effort ou la force agissante qui commence le mouvement est donc le *principe* de toutes les facultés ou opérations de l'âme, en tant que ces opérations ne sont qu'autant de modes divers de la même activité, ou du même effort; c'est aussi le principe commun des premières idées ou notions de l'esprit humain, en tant que ces notions de la cause de l'être de la substance, ont toutes une origine commune (de *dérivation*) dans le fait primitif de conscience, ou dans le sentiment du *moi*, cause individuelle, identique, etc. [1].

Je dis que le fait de conscience est le commun principe des notions, comme *l'activité* est le principe de toutes les facultés, parce qu'en distinguant ou abstrayant par la réflexion les éléments qui entrent dans le fait de conscience, on trouve les notions, comme en distinguant par réflexion chacun des modes d'exercices de la même acti-

1. « Ceci n'est vrai qu'en tant que le sentiment du *moi* n'est autre que celui que l'*âme* a d'elle-même ou de son durable, comme force agissante.

« Si le sentiment du moi ou de l'individualité ne renferme pas la *notion* de l'absolu de l'âme, il s'agira de montrer comment cette notion est dérivée du sentiment du moi. »

vité, on trouve tout ce que nous appelons les facultés de *l'entendement*; or, un principe n'est autre qu'un fait primitif, lequel étant donné indépendamment d'aucun autre, nous pouvons en dériver par réflexion, abstraction ou distinction d'éléments un certain nombre d'autres faits ou idées de la même espèce.

Si le vouloir primitif est le vrai principe des notions et des facultés de notre esprit, il n'est pas le principe *unique* de la connaissance que nous avons des existences autres que la nôtre, et des propriétés ou qualités des objets extérieurs. Si nous ne nous connaissions pas nous-mêmes nous ne connaitrions rien; mais il ne suffit pas d'apercevoir ce qui est en nous pour connaître les autres choses. Les facultés par lesquelles nous connaissons les autres choses ne sont certainement pas identiquement les mêmes que celles par lesquelles nous connaissons notre propre individu et ce qui lui appartient, et l'on ne peut réduire ces deux connaissances à l'unité de principe sans tomber dans l'idéalisme ou le matérialisme qui confondent tout.

Le fait de conscience est l'élément de toutes les idées, mais il ne constitue pas à lui *seul* toutes les idées; l'intuition étendue est le principe de toute connaissance objective.

« La sensation qui est le *sentiment* localisé ou *rapporté* hors de l'âme à un lieu du corps, a son origine ou son principe dans le *sentiment* » (Laromiguière, *Leçons de philosophie*, p. 414).

Le sentiment joint au rapport de lieu a son principe dans le sentiment séparé de ce rapport; le *concret* a son principe dans *l'abstrait*, qu'est-ce que cela veut dire? La sensation est aussi le sentiment rapporté à une *cause*. Peut-on dire que la relation de l'effet à la cause ait son principe dans un de ces termes isolés, ou dans l'effet senti par lui-même et hors du rapport à la *cause*? Il serait plus philosophique de demander quel est le principe de la notion d'une cause extérieure, et on trouverait que c'est le sentiment immédiat interne d'une force ou cause individuelle opposée à toute affection sentie comme effet. Le rapport au lieu suppose de même le sentiment d'une activité primitive opposé au sentiment passif, attribué au *lieu* qui est aperçu ou connu sans ce sentiment.

« On demande encore si le *sentiment* est un premier *principe* ou s'il reconnait quelque fait antérieur; s'il n'est pas la transformation d'un principe caché qui en se développant se montre sous la forme de sentiment » (*idem*, p. 414).

Le sentiment connu ou aperçu par le moi sous la relation à une

cause ou à un lieu a pour principe un sentiment obscur ou non aperçu, qui, en se *développant* peut se manifester au moi sous sa forme propre et toujours sous l'une des deux relations fondamentales de cause ou de lieu, sans lesquelles il ne pourrait être connu. Il en est ainsi de tout ce que nous pouvons percevoir ou connaître, qui a son *principe* caché dans ce qui ne peut être un objet de perception ni de connaissance, mais seulement de *croyance*.

Il y a toujours lieu à demander en effet d'où vient la première sensation ou la première connaissance et on trouve le principe ou la raison dans la notion nécessaire de quelque chose d'*indéterminé*[1].

1. « Les systèmes métaphysiques diffèrent surtout en ce que les uns partent du fait d'un *sentiment* quelconque ou d'une première *sensation*, pour trouver tout le reste, tandis que les autres remontent plus haut et cherchent quelles sont les conditions métaphysiques ou ontologiques de la part de l'âme, ou encore physiologiques de la part du corps, pour que le premier sentiment puisse naître et la première sensation avoir lieu. Personne ne nie qu'une impression du dehors ne soit nécessaire pour que les premières impressions puissent naître, mais la question est de savoir si l'âme joint ou ne joint pas aux sensations produites en elle quelque élément de son propre fond ; si elle fournit quelque élément de cette espèce, elle le possédait donc déjà actuellement, réellement ou virtuellement, avant la première sensation, d'où les idées innées, les formes, les virtualités etc.

Locke qui a voulu et qui a cru partir des *sensations* en posant l'âme *table rase* admet cependant que l'âme qui commence à *sentir* s'aperçoit en même (temps) qu'elle *sent*, ce qui est bien déjà supposer dans la sensation un élément réflexif ou intellectuel, un élément qui ne peut venir du dehors comme la pure modification passive.

Or, si l'âme aperçoit la première sensation ou s'aperçoit qu'elle sent, qu'elle existe sentante, et si d'autre part cette aperception ne peut être l'effet d'une cause externe comme la modification passive, comment peut-on dire que l'âme est table rase avant la sensation ; n'a-t-elle pas l'aperception actuelle ou virtuelle de son existence ?

Condillac se montre plus conséquent à l'hypothèse d'une âme *table rase*, en disant que, à la première impression reçue, l'âme *devient* la *modification*, mais si elle la devient, elle ne l'aperçoit pas. Ainsi il sera vrai que tout ce qui est dans l'âme, dès la première sensation, se rapporte comme effet à une cause extérieure qui produit toute la modification et détermine seule l'état complet de l'âme qui n'est encore que *sentante*. Mais de cette unité de sensation, il est impossible de déduire la dualité du fait de conscience, le sujet et l'objet de l'aperception, le moi qui reste, quand les sensations varient. Aussi Condillac ne déduit-il de la première donnée hypothétique que des résultats logiques ou artificiels. Le système des facultés qui se rattache tout entier à la sensation n'est point le système des facultés humaines, telles que la réflexion les constate.

On voit que la question sur l'origine des *idées* peut varier dans chaque système et ne se résout dans aucun. Cette question consiste à savoir si la *cause efficiente* de ce que l'âme éprouve à la première sensation peut être toute extérieure. En supposant, ce qui n'est pas, qu'un mouvement, un choc peut produire la modification passive, du moins il ne ferait pas que l'être modifié aperçût la modification. L'aperception ne peut avoir de *cause* extérieure, cette aperception de l'âme peut donc être avant, comme elle est après l'impression reçue ; on peut croire qu'elle est essentielle à l'*âme* ; dès lors l'*origine* psychologique des idées se confond avec le principe métaphysique des existences. »

« La recherche de l'*origine* ou du principe du *sentiment* est la recherche d'une *chimère*, car chercher le principe d'un *fait*, c'est chercher le fait *antérieur* qui le contient, c'est montrer dans ce fait *antérieur* la modification qui constitue le fait qu'on se propose de *définir* » (*idem*).

La recherche de l'origine d'un fait dans un principe inconnu ou indéterminé, qui est antérieur au fait et dont l'existence est nécessaire pour qu'il ait lieu, n'est pas une chimère, car tout ce que nous concevons ou croyons comme *principe* ou *condition* première de nos connaissances ou de leurs objets, tout ce à quoi nous attachons primitivement la notion de l'être ou de la réalité absolue, ne serait que chimère.

Notre existence commence pour nous au *sentiment*, oui, mais c'est au sentiment d'une action ou d'un effort, et avant ce sentiment qui constitue un sujet réel de la connaissance, il y avait dans l'animal des affections et des intuitions passives sans connaissance. Appellera-t-on ces affections *simples*, sentiment, il sera vrai de dire que l'existence animale commence au sentiment, tandis que l'existence personnelle ne commence qu'à l'aperception interne de ce sentiment passif. L'existence individuelle ne commence donc pas avec le sentiment pur, et il y a quelque chose d'antérieur à la *conscience*.

« Les principes sont au delà de toute *définition* : ils *expliquent tout* et rien ne les explique. »

Ainsi l'*attention* étant le *principe* de toutes les facultés de l'âme, ne peut être *définie*, c'est-à-dire qu'elle n'a point de fait *antérieur* dont elle soit une *modification*. Le *sentiment* étant le principe de toutes les connaissances, ne peut pas non plus être *défini* pour la même raison.

L'attention est un exercice particulier de l'activité de l'*âme*; c'est une modification de l'effort primitif qui constitue le *moi*; on peut donc définir l'attention, ou la rapporter à un fait antérieur; donc cette opération de l'âme est une modification; mais si l'on demandait à définir le vouloir ou l'action, il faudrait en appeler au sens intime et c'est à ce signe que nous reconnaissons le *principe*.

Quant au *sentiment*, il ne peut être regardé comme principe commun de toutes les *connaissances*, qu'autant qu'on le prend pour la conscience même et non point pour l'affection nue ou dépouillée de tout. Or le fait de conscience est bien le premier de son ordre et ne peut être défini; il est le vrai principe des notions, mais non pas

l'unique principe de toutes les *connaissances*; et si on particularise ce mot sentiment qui d'après les conventions du langage comprend les affections et les intuitions, on trouvera que l'intuition différente du *sentiment* proprement dit, est un principe particulier de connaissance objective.

La modification totale de l'âme d'où sont déduites les idées *particulières* de chaque chose est-elle dite *sentiment*, dès lors il sera vrai que le sentiment est le principe commun d'où tout est déduit; en quoi il faut observer que dans cette acception du mot, le *principe* n'est jamais le simple ou l'abstrait, mais bien ce qu'il y a de plus *composé*.

Il n'y a rien avant la sensation, disent Locke, Condillac et ses modernes disciples. Quoi! il n'y a pas même un *sujet* capable de sensations et une *cause capable* de les produire. Je vous défie de concevoir la sensation sans ce sujet et cette cause. Ces deux éléments qui sont des données absolument nécessaires pour vous, qui voulez vous rendre compte de la nature et de l'origine de la connaissance humaine, ne sont pas encore connus par l'être sentant que vous supposez réduit dans l'état primitif au sentiment pur; mais tel que vous le supposez avant l'aperception de lui-même comme *sujet* et l'idée d'une *cause* comme objet, il n'est pas encore un être *connaissant*. Votre hypothèse vous impose donc l'obligation de nous montrer clairement le passage du sentiment pur à la connaissance; or il n'y a point de passage, tant que vous ne faites que joindre des sensations à des sensations, ou que l'être sentant supposé ne sort pas de la sphère où ce *sentiment* se circonscrit; et pour s'élever à la première connaissance, il faudra qu'il ait les *idées* de *sujet* et de *cause*, ou l'idée de *cause* seulement dans laquelle celle de sujet se trouvera comprise, et ce sera là un vrai *principe* de la connaissance, différant en nature et en genre (genere et natura) du sentiment ou de la sensation; car on ne saurait appeler *principe de connaissance* un mode tel que s'il était réellement isolé de toutes les conditions dont on l'a séparé par abstraction, aucune connaissance ne pourrait jamais en résulter, tandis qu'au contraire le vrai principe de la connaissance sera le mode ou la faculté, qui en le supposant séparé de tout autre, suffirait pour produire toutes les idées ou opérations de l'esprit humain. Tel est le fait de conscience qui comprend le sentiment relatif de cause et d'effet, identique avec le sentiment du *moi*; or, du sentiment de cause dérivent immédiate-

ment toutes les notions d'êtres, de substances, etc., telles que nous les avons.

C'est Condillac qui a le premier imaginé un système de *dérivation* des facultés à partir d'une première qui est dite la produire en se *transformant*, cette transformation est de la pure logique.

Un être peut sentir, sans *se souvenir*, sans *comparer*, *juger*, etc., comme l'expérience nous prouve que cela est possible; il s'ensuit qu'il y a plusieurs facultés distinctes et non pas une seule, qui soit le *principe* de transformation de toutes les autres. On nous dit : l'individu *a senti* avant de donner son attention et de se souvenir; il faut qu'il se souvienne pour comparer, etc. Je vois là une *suite* d'opérations différentes *subordonnées* à une première qui ouvre le cercle; mais cette subordination considérée dans l'ordre successif de l'exercice des facultés, n'est pas une *dépendance* nécessaire, comparable à celle d'une conséquence à un principe; cette espèce de dépendance ne se trouve fondée dans le système de Condillac que sur des *définitions* et non point sur des faits. Il faudrait pour que la sensation fût un principe dans le sens rigoureux, que, cette faculté étant donnée primitivement, toutes les autres en dérivassent nécessairement, de telle sorte qu'un être étant supposé *sentant* ou capable d'éprouver le plaisir ou la douleur, il s'ensuivit *nécessairement* qu'il a une faculté d'attention, dont il dispose, qu'il se souvient, qu'il compare ses souvenirs et ses impressions, juge, réfléchit, etc.; or, cette dépendance nécessaire ne se prouvera jamais[1]; elle est même démentie par l'expérience qui prouve que dans plusieurs altérations des facultés occasionnées par les maladies mentales, par la vieillesse, par divers accidents nerveux, la sensibilité peut être exercée de diverses manières, pendant que les facultés, l'attention, la mémoire, le jugement sont comme paralysés.

La subordination de ces facultés diverses par rapport à la sensation, qui en est considérée comme le *principe*, et dont elles sont les *conséquences* hypothétiques, est donc toute relative à une certaine manière de *définir* d'abord la sensation où l'on fait entrer divers éléments qui ne lui appartiennent pas, et ensuite les facultés dont on déguise les caractères réels, pour en substituer de fictifs, propres à amener tel résultat systématique et la simplification convenue à l'avance.

1. « Il y a plus, on ne peut prouver l'impossibilité qu'il y a à ce qu'un être *pense* par une activité qui lui est propre, indépendamment de toutes les impressions du dehors ».

Condillac est parti de la sensation *absolue* comme Schelling est parti d'une intuition de l'*absolu* : on se rencontre de loin en *métaphysique*. Comment le deuxième terme de relation viendra-t-il se joindre à cet absolu? Il faut deux éléments, l'un actif, l'autre passif. Ramenez tout à l'unité active ou passive, et vous n'aurez qu'une hypothèse logique au lieu d'un système *réel*. Spinoza en avait déjà fourni un exemple assez frappant. Condillac en a donné un exemple plus récent et d'autant plus remarquable qu'il croyait en être plus éloigné et qu'aucun de ses disciples ne paraît s'en être douté. Tous font, comme M. Jourdain de Molière, de la logique pure, sans s'en douter.

La relation de cause à effet est le *principe* et la base de toute métaphysique ou science des réalités.

On reconnaît le principe selon sa *valeur* au caractère de nécessité dont il nous affecte, ou à l'impossibilité de penser sans l'avoir présent, ou de le concevoir autre qu'il n'est. On reconnaît le principe à l'impossibilité d'analyser au delà. Le mot *principe* n'est plus pris ici dans un sens purement logique.

Essayez de concevoir une modification sans sujet, une sensation ou un phénomène qui *commence* sans une cause qui le fait commencer, et si vous ne le pouvez pas absolument malgré tous vos efforts, s'il vous est impossible de séparer d'une sensation ou représentation quelconque l'idée d'un sujet sentant, d'un objet ou d'une cause indéterminée qui fait commencer les phénomènes; si vous sentez en vous-même une *nécessité* qui assujettit au fond votre esprit à concevoir tout de cette manière et non autrement, il faudra bien convenir que ce sentiment de nécessité qui se trouve lié nécessairement à la présence des idées dans l'esprit est primitif et indécomposable et indéfinissable. Or l'erreur des métaphysiciens modernes consiste à vouloir transporter aux sensations ou aux idées réduites à la partie purement phénoménique le caractère de principe qui appartient aux éléments non phénoméniques de ces idées.

A la première impression qui affecte l'âme, elle n'est pour elle-même que cette affection : voilà l'hypothèse abstraite. Mais si c'est un être purement sensitif dont on parle, il n'est rien pour lui-même, puisqu'il est incapable de se connaître; que s'il s'agit d'un être pensant, il sera, en tant que tel, assujetti comme nous à la loi primitive de la pensée, qui consiste à apercevoir toutes les exis-

tences, y compris la nôtre, sous la relation nécessaire du mode au sujet et avant de l'effet à la cause.

Abstraire au reste cette première relation et prendre le phénomène de la *sensation* ou du sentiment pour *principe* unique de la connaissance, c'est prendre l'ombre pour le principe de la lumière, c'est vouloir que le phénomène, qui passe et varie sans cesse, soit le principe et la condition de la réalité qui reste, et qui est la même.

La première relation ou si l'on veut la première forme sous laquelle l'individu aperçoit sa propre existence, devra être considérée comme le *principe* de la connaissance en général s'il est vrai, comme on peut le faire voir, que les relations ou notions universelles [1]....

1. Inachevé.

Comparaison des trois points de vue de Th. Reid, Condillac et M. de Tracy sur l'idée de l'existence ou le jugement d'extériorité.

Th. Reid analyse très finement les diverses sensations propres à chaque organe externe ; il les distingue avec une précision nouvelle de ce qu'il appelle la *perception* ou le jugement d'extériorité.

Il pense que chaque sensation est instituée par la nature même comme le signe de ce jugement qui est *primitif* et absolument inexplicable ; enfin qu'il n'y a à cet égard aucune distinction à faire entre les différentes espèces de sensations qui remplissent toutes également leurs fonctions de signes naturels, sans avoir les unes ni les autres aucune espèce de ressemblance avec les objets dont elles réveillent la *perception*.

Cette philosophie du *sens commun* pourrait bien n'être aussi que celle de l'*habitude*. Assurément il y a une différence essentielle à faire entre les sensations qui paraissent se lier immédiatement au jugement d'*extériorité* ou en être les signes immédiats telles que celle d'une pression faite sur une partie extérieure du corps, ou celle que les rayons lumineux font sur la rétine, qui se coordonnent dans un espace organique, et les impressions qui affectent la sensibilité générale, sans être soumises à aucune espèce de coordination.

La pression d'un corps étranger sur une *main* immobile n'est encore qu'une sensation comme une autre ; qu'elle soit dépouillée de tout caractère affectif, le moi pourra la localiser dans l'espace organique ; mais comment la percevra-t-il hors de son corps comme *hors de lui*?

Supposons que l'objet tangible soit appliqué sur la main ouverte et immobile ; outre la sensation de pression localisée il y a encore une force de pesanteur qui tend à pousser la main en bas, et qui demande un certain déploiement de l'effort, supérieur à celui qui a lieu, pour être surmontée ou contrebalancée. Sans doute une première expérience de ce genre ne suffirait pas pour faire juger à un

être sensible et moteur que la force qui le presse et le pousse en même temps est extérieure à lui; il pourrait attribuer à son corps la pression comme le surcroît d'inertie *organique*; et en effet il y a certains cas où nos membres engourdis paraissent plus lourds, sans qu'il y ait de force étrangère. Si après avoir agi d'abord contre l'obstacle, l'individu suspend son effort, et qu'il continue à sentir en même temps la pression, en répétant cette expérience, il sera conduit nécessairement à attribuer la résistance à la cause qui presse sa main, et cette force non-moi indéterminée comme cause d'une impression passive, sera déterminée comme force de *résistance* absolue.

Il faut bien remarquer ici la différence essentielle qui sépare la simple *croyance* du jugement complet d'extériorité.

La simple sensation de tact liée à la pression de l'objet, étant toujours commencée, suspendue ou répétée sans l'action de la volonté, le *moi* doit *croire* qu'elle vient d'une force qui n'est pas lui ou d'un *non-moi*, dont il n'a, comme l'indique la formule, qu'une *idée négative*, ou privative de l'action qui vient de lui. Cette croyance s'associe avec toutes les impressions passives après que le moi est constitué; elle n'est point particulière à celle de la pression qui se fait sur l'organe du tact, et l'on peut considérer, ainsi que l'a fait Reid, les cinq espèces de sensations comme étant également les *signes* de cette croyance d'une force ou cause extérieure qui peut s'y associer après toutefois que l'individu a aperçu en lui-même la causalité dans sa propre action, car ce n'est qu'alors qu'il peut l'hypothétiser ou la transporter en dehors.

Mais dans le jugement complet d'extériorité fondé sur l'exercice du toucher actif il y a autre chose, on ne peut en disconvenir. Lorsque je déploie mon effort contre une résistance absolue, je fais plus que croire à l'existence d'une force ou cause *non-moi*; et ce qui se passe alors dans mon esprit ne saurait être représenté par une formule négative et indéterminée telle que serait $-x$; c'est plus que le *signe* de la perception, c'est la perception elle-même. En entrant dans une chambre, par exemple, si je sens une odeur de rose, je crois que cette fleur, cause de la sensation que j'éprouve, est dans quelque lieu caché de l'appartement et la sensation est bien ici réellement un simple signe d'habitude sur lequel je fonde ma croyance de même nature; mais lorsque je touche ou que je vois la fleur, ma perception actuelle et le jugement d'existence paraissent

bien *complètement identifiés* par la nature même. Autre exemple : j'entre dans un cabinet de physique, où l'image d'un bouquet renversé est projetée droite au foyer d'un miroir *concave*; cette apparence visible est bien là aussi le signe immédiat de l'existence réelle du bouquet; mais j'apprends par l'expérience que ce signe peut me tromper ou que l'existence peut en être séparée; tandis qu'il n'y a aucune expérience capable de démentir le jugement d'extériorité fondé sur l'exercice actif du toucher, tant que le moi veille on est dans l'état de *compos sui*, etc.

Il est facile maintenant de voir comment le sens du toucher actif est le seul sur qui puisse se fonder immédiatement le jugement dont il s'agit; car outre que la pression ou la somme des pressions faites sur autant de points distincts de l'organe nerveux constitue une sensation particulière *non affective* et susceptible de se localiser dans l'espace organique, ce sens est le seul où le surcroît de résistance d'abord relative à l'effort actuel, puisse s'associer directement avec une pression continue et indépendante de cet effort même.

Le sens de la vue *s'entend* très bien avec celui du toucher sous le rapport de cette sorte de pression, de contact, faite sur des points distincts de la rétine comme sur ceux de l'organe tactile; aussi y a-t-il une coordination primitive des impressions visuelles dans l'espace ou une étendue *visible* dont le moi est nécessairement distinct par cela seul qu'il existe, mais dont il n'est point *séparé*. Le contact des rayons lumineux n'a en effet aucun rapport avec le sens musculaire, et la résistance opposée par ces rayons est d'un ordre infiniment petit eu égard à l'inertie propre de l'organe; il n'y aura donc point de surcroît de résistance que le *moi* puisse percevoir comme absolument étranger *à lui*; aussi l'apparence visible peut n'être en effet, comme l'a dit Reid, que le signe naturel du jugement *d'extériorité*, et les couleurs juxtaposées ou coordonnées naturellement dans le vague d'un espace *non résistant* ne sont qu'associées avec l'idée de cette étendue solide de laquelle seule *le moi* est complètement et absolument séparé. Quant aux autres sens, tels que l'odorat, le goût, l'ouïe, leurs impressions immédiates excitatives et ayant toujours plus ou moins le caractère d'*affections générales*, ne se coordonnent point dans un espace et sont tout à fait étrangères au sens de l'effort; elles se bornent à affecter intérieurement l'être sensible qui les reçoit ou les pâtit; aussi ne s'associent-elles jamais que d'une manière incertaine avec le jugement *d'extériorité*, et si elles en deviennent

les signes, ce n'est qu'en vertu d'une association *d'habitude*, très différente de celle que la nature même établit, dès l'origine, entre deux perceptions homogènes comme le sont celles de l'étendue visible et tangible.

Reid a donc confondu d'abord les signes naturels avec ceux de l'habitude et il a laissé l'existence même de la chose signifiée, exposée aux doutes du scepticisme ou aux attaques de l'idéalisme qui récuse comme suspect le témoignage du sens commun.

Selon Condillac, le jugement d'extériorité se fonde uniquement sur l'exercice du toucher, qui dans son application au corps étranger *ne trouve plus la réplique du sentiment*; mais nous avons assez vu combien ses analyses sont encore incomplètes.

Ce philosophe n'a point eu égard, en effet, à ce qui vient de l'action *du moi* dans le sentiment de résistance et à ce qui n'en vient pas. La croyance à un *non-moi* n'est point distinguée non plus dans son point de vue du jugement complet *d'extériorité*; il n'a pas vu le fondement que cette croyance pouvait avoir dans d'autres sens et pendant qu'il accorde beaucoup trop à l'exercice passif de ces derniers sous le rapport de la dérivation des facultés, il leur ôte trop aussi quant à la formation des idées et des attributions que le moi constitué peut en déduire; enfin il laisse encore beaucoup de prise à l'idéalisme d'un côté et au matérialisme irréfléchi de l'autre.

Le point de vue de Condillac a été heureusement rectifié par M. de Tracy qui a substitué à l'exercice du toucher passif la sensation du mouvement simple d'abord, puis accompagné du désir, en fondant uniquement sur cette sensation le jugement d'extériorité (Voyez les *Éléments d'idéologie*).

Mais on a contesté à M. de Tracy que la sensation de mouvement telle qu'il la considère soit primitive, et qu'elle puisse précéder la connaissance du monde extérieur; on a nié par suite que cette connaissance pût y prendre son origine. Les auteurs de ces objections ne me paraissent pas avoir attaché à la formule *sensation du mouvement* la même idée que M. de Tracy. En la ramenant au sens véritable qu'elle me paraît avoir dans l'esprit de son auteur, c'est-à-dire, en écartant tout ce qui peut se représenter au dehors à la vue, pour ne retenir que l'espèce de modification attachée à la contraction musculaire, je pense avec lui que cette sensation est bien primitive; mais je nie à mon tour qu'aucune connaissance quelconque puisse s'y rattacher.

Pour qu'une connaissance quelconque puisse être dérivée en effet de la sensation de mouvement, il me paraît nécessaire que cette dernière soit perçue ou remarquée à part afin que l'individu puisse distinguer le cas où son mouvement est libre, de celui où il est contraint par un obstacle, et juger ou reconnaître l'existence de ce dernier; mais comment la sensation dont il s'agit pourrait-elle être distinguée des impressions confuses qui la déterminent sous l'empire de l'instinct, où M. de Tracy trouve déjà une volonté constituée?

En reconnaissant ici tout ce que je dois à cet estimable philosophe, je ne peux m'empêcher de faire ressortir les différences qui séparent mon point de vue du sien.

La sensation de mouvement qui sert de principe à M. de Tracy, quoiqu'elle soit primitive dans l'ordre du temps, ne peut l'être dans l'ordre de la connaissance et diffère totà naturà de *l'effort voulu.* En fondant le jugement d'existence personnelle, puis étrangère, sur le sentiment de cet effort joint d'abord à une inertie organique, puis à une résistance étrangère, je crois être remonté au véritable principe.

Notes sur Malebranche.

Extrait des « Méditations chrétiennes. »
Malebranche (2e méditation).

« La connaissance même que j'ai de mon être et de ses modifications, est si confuse et si imparfaite qu'il me semble aussi que je ne puis être intelligible à moi-même, et que tant que je ne *regarderai que moi*, je ne *découvrirai jamais ce que je suis*; car je ne vois en moi que *ténèbres* et peut-être que ma substance n'est pas plus intelligible par *elle-même* que celle des corps qui m'environnent. Il est vrai que je me *sens*, mais je ne me *vois pas*, je ne me *connais* pas, et *si je me sens*, *c'est qu'on me touche*, car je ne puis agir en *moi*. Mais quand je me sentirais par moi-même, quand je pourrais *agir en moi* et produire en ma substance toutes les *modifications* dont *elle est capable* et par lesquelles je me sens, il y a tant de différence entre *se sentir* et *se connaître*, que s'il est nécessaire que je me sente en *moi-même* et seulement en moi, quand on me touche, il n'est pas vraisemblable que je me puisse voir en moi-même, quoiqu'on m'éclaire « du dehors [1] ».

1. « Quand je me sentirais par moi-même, quand je pourrais agir en moi et produire en ma substance toutes les modifications de plaisir et de douleur dont elle est capable et par lesquelles je me sens, il y a tant de différence entre *se sentir* et *se connaître*, qu'il me semble que je puis me sentir et que je ne puis me connaître, » Malebranche, *Médit. chrét.*, page 24.

Toute la difficulté du premier problème de la philosophie consiste précisément en ceci : comment puis-je avoir une connaissance de moi comme *objet* en restant en même temps moi *sujet* sentant ou se sentant lui-même? C'est pourtant un fait de sens intime que nous nous sentons ou nous apercevons nous-mêmes *sentants*, c'est-à-dire modifiés d'une maniere quelconque, et que si sentir et connaître objectivement sont vraiment deux choses différentes, se sentir *soi* n'est autre chose réellement que se *connaître soi* sentant et qu'en dernière analyse il ne peut y avoir d'autre manière de connaître ce qui est *soi* en le distinguant de ce qui ne l'est pas.

Que si l'on appelait se connaître, avoir l'idée ou la notion de la chose. substance ou force séparée, telle qu'elle est absolument ou en *soi*, indépendamment de sa propre manifestation intérieure, il est bien évident qu'une telle notion n'a rien de commun avec le sentiment ou la connaissance du *moi* comme sujet pensant qui s'applique à cette notion, et la perçoit hors de lui par une lumière intelligible qui l'éclaire et qu'il ne fait pas, c'est dans ce sens qu'il faut entendre ce qu'ajoute Malebranche dans le même passage : « s'il est

On voit que Malebranche confond ainsi les deux espèces de connaissances que nous nous sommes attachés à distinguer, ou plutôt il n'appelle connaissance que celle de *l'objet*, de l'être, qui se manifeste à l'âme, en l'éclairant de la lumière qui lui est propre et qui n'appartient pas à l'âme même; mais il n'en est pas moins vrai, d'après l'expérience intérieure, qu'il y a une *connaissance* identique au *sentiment que nous avons de nous-mêmes* ou de notre moi voulant et agissant. qui mérite d'autant plus d'être distinguée, et notée à part, que c'est précisément de cette connaissance intérieure que dépend toute connaissance objective, toute lumière du dehors qui sans le *moi* ne saurait avoir accès au dedans. Il est bien vrai que tant que je ne regarderai que *moi*, je ne découvrirai jamais ce que je suis, absolument, dans *mon essence*, telle que Dieu la voit ou la connait, mais (quant) à moi-même, et selon ma manière de connaître en ma qualité d'esprit humain.

Ce que je suis *absolument* ou en moi-même ne saurait être conçu que comme résultat de ce que je suis pour moi-même, et tel que je me sens ou me connais intérieurement par le fait de conscience.

Il est vrai encore que je ne vois que *ténèbres* dans mes sensations, mes passions et toutes les modifications de ma sensibilité que je ne fais pas; mais aussi ces sensations ne sont pas moi, et quand je m'en sépare pour bien juger ce qui est *moi* et ce qui ne l'est pas, ce qui vient de moi et ce qui lui est étranger ou opposé, je ne vois plus que des ténèbres —; et j'ai la conscience des premières vérités psychologiques d'où dépend toute connaissance solide et réelle, y compris celle de Dieu même.

S'il est vrai de dire que ma *substance* n'est pas plus intelligible en elle-même que celle des corps qui m'environnent (ce qui est évident puisqu'il n'y a qu'une seule et même notion universelle de substance qui s'applique à tout, à part les qualités et attributs même essentiels qui caractérisent les différents êtres); il est vrai d'un autre côté, d'après le sens intime, que notre causalité est parfaitement intelligible en elle-même et que nous l'attribuons par une induction première à tous les êtres conçus sur notre propre modèle sans pouvoir l'attribuer aux *corps* qui nous environnent.

nécessaire que je ne me *sente* qu'en moi-même lorsqu'on me *touche*, il n'est pas vraisemblable que je me puisse voir en *moi-même* quoiqu'on *m'éclaire* ».

En effet, la lumière intelligible qui m'éclaire ne me fait voir que ce qui est hors de moi qui vois actuellement, et pour être perçue ou faire son impression..., (inachevé).

Je me *sens* et me *connais* moi cause ou force agissante, sans me *voir* à la manière d'un *objet*, et cette connaissance intérieure, subjective, est la première, la plus évidente que je puisse avoir[1]. Je me sens et me connais ainsi, non pas seulement parce qu'on me touche du dehors, mais parce que je me touche moi-même intérieurement ou que ma volonté se déploie avec un effort senti sur les parties du corps qui lui sont soumises pour les mettre en jeu et les mouvoir.

Il faut être bien préoccupé de vues systématiques pour dire comme Malebranche que je ne puis *agir* en moi. L'expérience intérieure m'apprend au contraire que je ne cesse d'agir en moi par l'effort tant que je veille, et cette action intérieure doit s'entendre également de la force que l'âme déploie sur son corps immédiatement et de celle qu'elle exerce sur elle-même pour suspendre, arrêter, activer les modifications qu'elle ne produit pas, comme les déterminations et les sentiments qu'elle produit librement.

*
* *

Suivant Malebranche et l'école qui prétend ôter à l'homme tout efficace, afin de ramener tout à l'influence de la grâce, le *désir* lui-même de connaître la vérité et les lois de l'ordre, pour s'y conformer, ce *désir* qui est aussi une *prière* adressée naturellement à la source de toute vérité, à l'auteur de tout ordre, est aussi une inspiration ou un don de Dieu, auquel notre âme ne saurait s'élever toute seule ; or Dieu n'accorde rien qu'à ce désir, à cet amour qui ne peut cependant venir que de lui. Comment sortir de ce cercle? et quelle est la cause qui détermine Dieu originairement à toucher de désir et d'amour pur une âme qui, en étant privée, n'a pu encore rien demander?

La solution de cette difficulté ne peut se trouver qu'en distinguant essentiellement la *volonté* du *désir*; nous voulons, nous faisons d'abord, en vertu de notre libre activité, ce que nous n'*aimons* pas et ne *désirons* pas; la raison même, le devoir nous font *demander* des choses qui répugnent à notre nature sensible et contrarient tous *nos*

1. « Quoique tes sens te trompent toujours (est-il dit dans la 6e méditation), ta conscience ou le sentiment intérieur que tu as de ce qui se passe en toi, ne te *trompe jamais.* » Il s'agit donc de savoir si le sentiment intérieur que chaque homme a des mouvements de son corps et de ses actes libres, lui apprend que la volonté est ou n'est pas la *cause* vraiment efficiente ou productive de ces mouvements.

désirs naturels; et c'est ainsi que nous méritons la grâce d'aimer, de *désirer* ce que nous devons vouloir et faire; quand le désir est transporté dans le domaine de l'entendement et de la volonté, l'homme est parfait.

⁂

Ainsi l'a profondément vu Malebranche, qui dit en note au même endroit : « L'esprit ne connaît par conscience que son *sentiment*, et l'âme n'a *conscience* que de ses seules *pensées*, ainsi c'est par sentiment intérieur ou par conscience que l'on connaît le *sentiment qu'on a du mouvement de son bras* (l'auteur aurait dit la *sensation musculaire*, s'il avait eu ce mot), mais ce n'est point par conscience qu'*on est averti du mouvement de son bras*, non plus que des *couleurs* qu'on voit sur les *objets* ».

Rien n'est mieux dit et plus parfaitement analysé. Le jugement d'extériorité qui se joint à toutes nos sensations et en fait des sortes de composés primitifs diffère essentiellement de la conscience. Aussi ne devons-nous considérer d'abord que le *rapport* intime qui unit la sensation musculaire au vouloir et à l'*effort* primitif, ou (ce qui revient ici absolument au même) au *sentiment* de ce vouloir ou de cet effort? Il n'y a pas lieu en effet de distinguer l'acte de *vouloir* du sentiment de cet acte. Comme une sensation localisée se distingue du *sentiment* ou de la connaissance que l'âme en prend, les modes constitutifs de l'existence personnelle se distinguent aussi parfaitement des modes *adventices*, etc.

Or, Malebranche dit lui-même que lorsqu'on a le sentiment intérieur d'un certain effort, qui accompagne le mouvement du bras vu en dehors, et qui est immédiatement uni avec la sensation musculaire *objet* du vouloir, on *doit croire qu'on fait cet effort*, donc si l'on a aussi le sentiment intérieur de l'efficace de cet effort, dans la sensation musculaire qui l'accompagne invariablement, on *doit croire* aussi à cet efficace, c'est-à-dire qu'on doit croire que l'effort ou le vouloir (car c'est la même chose pour moi), *produit* immédiatement la sensation ou en est *cause* efficiente, du moins dans la conscience; car il ne s'agit ici nullement de l'absolu de l'*action de l'âme sur le corps*, et il faut bien remarquer qu'en prenant cet *absolu* comme *donné* hors du sentiment de moi, au lieu de fonder la notion que nous en avons, sur le fait même de la conscience qui emporte avec lui la *causalité* immédiatement aperçue ou sentie, il n'y a plus de

critérium; on pourrait être conduit ainsi à prouver d'après telle conception arbitraire ou hypothétique des substances des natures simples ou du *comment* de leur action, que l'âme ne peut agir sur le corps, ou n'est pas *cause* efficiente, quoique le *moi* soit cause de conscience, tandis qu'en fondant la notion objective d'absolu sur le sentiment du sujet on est naturellement et nécessairement conduit à conclure par induction de ce que le moi est cause efficiente subjective de la sensation musculaire que l'*âme* est cause *absolue* objective des mouvements volontaires du corps.

Mais Malebranche nie que nous connaissions par *sentiment intérieur* que notre volonté ou notre effort produise nos mouvements comme nos *idées*; nous ne voyons point, dit-il, par *la raison* que cela se puisse faire; non assurément, nous ne pourrions le voir par la raison, si nous ne le connaissions ou ne l'apercevions pas immédiatement par le *sentiment* intérieur, mais j'en appelle à la conscience de l'effort libre et producteur de la sensation.

Vainement Malebranche dit que c'est par préjugé que nous croyons que notre *attention* ou nos *désirs* sont *cause* de nos idées, parce que nous éprouvons cent fois le jour qu'elles les suivent et les accompagnent. « Comme Dieu et ses opérations n'ont rien de sensible et que nous ne sentons point d'autre chose qui les *précède*, nous ne pensons point qu'il puisse y avoir d'autre *cause*; mais prenons-y garde; *nous ne voyons point en nous de force, pour les produire*; *la raison ni le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes ne nous disent rien sur cela.* »

Observez que Malebranche substitue ici le *désir* à la *volonté*, et confond deux modes ou deux sortes de faits essentiellement différents; nous ne *désirons* que ce que nous sentons ne pas dépendre de nous ou de notre action, nous ne *voulons* que ce que nous apercevons immédiatement être en notre pouvoir [1]; nos désirs ont beau précéder des modes ou des faits extérieurs qui arriveraient à point nommé, ils ne seraient jamais sentis comme en étant cause; qu'une main secourable me remue, au moment où je le désire, je ne croirai jamais que mon désir est cause du mouvement; et quand il s'établi-

1. « Comme la volonté ne peut naître qu'à la suite d'une sorte de connaissance ou d'aperception immédiate, qui nous fait sentir une chose, ou une modification comme étant en notre *pouvoir*, il s'ensuit qu'il n'y avait pas quelque modification première sentie ou aperçue comme étant au pouvoir de notre force constitutive ou si cette force même n'était pas efficace, il n'y aurait pas de volonté proprement dite. »

rait la liaison d'habitude la plus intime entre ce désir et l'événement qui arriverait à point nommé, nous n'établirions jamais entre ces deux faits la relation de *causalité*, mais un simple rapport de succession, comme cela a lieu dans les phénomènes physiques qui se suivent ou s'accompagnent constamment, sans que nous soyons forcés à croire que l'un produit l'autre.

Certes nous ne *voyons* point en nous *la force* qui produit les mouvements du corps, mais nous la *sentons* intérieurement ou plutôt elle se sent ou s'aperçoit elle-même. Malebranche a bien pu dire que la *raison* ne nous apprend rien sur cette force, ou plutôt sur le *comment* de son action (chose qu'il confond toujours), mais le sentiment intérieur nous apprend qu'elle existe, qu'elle agit, qu'elle est efficace, qu'elle est moi.

*
* *

« Il est facile de comprendre, dit ailleurs Malebranche, que les qualités sensibles ne sont point des manières d'être des corps, que nos sens ne nous représentent point ces objets en eux-mêmes, mais seulement dans leurs rapports avec l'organisation vivante. »

« Mais il n'est pas aussi facile de s'assurer *positivement* s'il y a ou s'il n'y a pas réellement des corps hors de nous; il se peut faire qu'il y en ait, nous avons une forte inclination à le croire; mais le contraire est possible, la foi seule nous tire d'incertitude. »

Malebranche ayant établi qu'il n'y a qu'une seule cause efficace qui est *Dieu* et que c'est par un pur préjugé ou par une illusion de l'imagination et des sens que nous admettons la réalité ou l'efficace des causes secondes, il s'ensuit qu'il n'y a aucun moyen de s'assurer positivement de l'existence des corps, car les corps ne sont en effet que les *causes* de nos sensations ou de nos intuitions — ces intuitions étendues, phénoméniques, ne sont *objets* que par rapport au moi qui les perçoit, mais peuvent n'avoir aucune réalité absolue.

Les qualités *sensibles* ne nous attestent la réalité des corps qu'en tant que *causes* de sensations et non point *sujets* de qualités; ôtez la réalité de ces causes extérieures et tout s'évanouit, il ne reste que Dieu et *l'esprit*.

Éclaircissement sur le 6e livre de la Recherche de la vérité (page 311).

« Si l'on dit que l'union de mon esprit avec mon corps consiste en ce que Dieu m'a donné la force de remuer mon bras, comme il a aussi donné à mon corps la force de m'affecter des sensations de plaisir ou douleur, etc., certainement on suppose ce qui est en question et l'on fait un cercle. On n'a point d'*idée claire* de cette force que l'âme a sur le corps ni vice versa; on ne sait pas ce qu'on dit quand on l'assure positivement, c'est un préjugé, une habitude d'enfance qui le fait croire ainsi : l'esprit, la raison ni la réflexion n'y ont point de part. »

« Mais dira-t-on, je connais par le *sentiment intérieur* de mon action que j'ai véritablement cette force, ainsi je ne me trompe point de le croire. Je réponds : quand on remue son bras, on a sentiment intérieur de la *volonté* actuelle par laquelle on le remue et l'on ne se trompe point de croire qu'on a cette *volonté*; on a de plus *sentiment intérieur* d'un *effort* qui *accompagne cette volonté*, et l'on doit croire aussi qu'on fait cet *effort*; enfin je suppose aussi qu'on a sentiment intérieur que le bras est *remué* dans le moment de cet *effort*, et cela supposé, je consens aussi qu'on dise que le mouvement du bras se fait, l'instant qu'on *sent* cet effort (il fallait dire dans l'instant qu'on *fait* cet *effort*) ou que l'on a une volonté *pratique* de *remuer le bras*; mais je nie que cet effort soit par lui-même capable de donner du mouvement aux *esprits animaux* ou de les déterminer. Je nie qu'il y ait *rapport* (de causalité) entre nos pensées et les mouvements de la nature. L'âme ne connaît pas les esprits animaux, etc. »

Je réponds à mon tour à Malebranche : prouvez que pour être *cause* d'une action, il est indispensablement nécessaire de connaître, je ne dis pas seulement cette action, objet présent de la volonté, mais de plus tous les *moyens* intermédiaires par lesquels l'action peut être produite; cette connaissance des moyens n'entre certainement pas dans la notion que nous nous faisons de la *causalité* en général, dont notre force propre est le type unique.

Le moi *veut* d'abord la sensation musculaire qu'il a éprouvée ou connue par conscience, comme en son *pouvoir* ou à sa *disposition*; à cette sensation se lie par expérience la perception *objective* du mouvement du bras qui n'est plus un fait de *conscience* ni l'objet immédiat du *vouloir*.

*
* *

La distinction entre les causes *efficientes*, et les causes *physiques* est très nettement conçue par l'esprit; mais elle entraîne des difficultés considérables dans l'application. On dit que les corps ne sont pas causes efficientes de nos sensations et de nos idées, il est impossible pourtant de ne pas croire qu'il entre dans la composition de ce que nous appelons les corps des qualités qui sont causes vraiment productives de certaines sensations d'odeurs, de saveurs. Quant aux idées ou aux notions mêmes de cause, de substance, d'unité, d'identité que nous leur attribuons, il est certain que les corps n'en sont pas plus causes efficientes qu'ils le sont de notre existence ou du sentiment de notre *moi*.

Mais on ne peut pas dire non plus qu'ils soient causes *physiques* de ces idées ou notions, car les causes physiques n'étant que des rapports de succession aperçus entre les phénomènes, pour que les corps ou les sensations qui les représentent immédiatement fussent causes physiques des idées dont il s'agit, il faudrait que les unes suivissent toujours les autres dans un temps dont les intervalles seraient appréciés; mais au contraire, il y a simultanéïté et aperception concrète des deux espèces d'éléments, dont on dit que l'une est cause physique de l'autre, donc, etc.

Il faut reconnaître qu'il n'y a point deux sortes de causes, mais une seule dont l'essence consiste tout entière en ce qu'elle est efficiente ou *productive* de l'effet qui lui est attribué; tout ce qui peut être senti ou représenté par *sensation* est effet nécessairement rapporté à une cause qui (hors de moi) ne saurait être sentie, ni représentée en aucune manière.

Les qualités secondes sont aussi nos sensations mêmes rapportées à des causes inconnues que l'esprit conçoit sous cette relation nécessaire.

Les qualités premières se manifestent par les sensations, mais ne sont pas des sensations; ce sont les *formes* que revêt la substance ou la cause modifiante extérieure comme le sentiment du moi est la

forme que revêt la substance de l'âme pour se manifester ou se révéler à la conscience, c'est-à-dire à elle-même.

La notion de *cause* qui se joint aux sensations pour constituer les qualités secondes, diffère essentiellement de celle de *substance*, qui est la base des qualités *premières*.

La première est toute fondée dans le *moi* ou dans le sentiment de notre propre *causalité*; la deuxième est fondée dans la résistance invincible à notre effort jointe aux intuitions, etc.

C'est vainement qu'on chercherait à déduire l'extérieur de l'intérieur sous ce dernier rapport; le monde des substances est toujours extérieur, alors même qu'il (   )[1] au subjectif dans la notion d'*âme*; le monde des causes efficientes retient toujours son caractère *subjectif*, alors qu'il est le plus étranger au *moi*.

1. Mot illisible.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

PSYCHOLOGIE DU LIBRE ARBITRE

J'ai déposé le germe du présent travail dans le *Compte-rendu du Congrès International de Psychologie* tenu à Paris en 1900[1]. Voici ma communication :

L'illusion du libre arbitre.

« Qu'il y ait ou non dans l'Univers des événements non nécessités, toujours est-il que l'homme a l'illusion au moins, sinon la véridique assurance, qu'il en existe un, au témoignage de sa conscience, dans l'exercice de sa volonté. Je m'en tiens à cette constatation tout empirique et je m'en étonne, car n'est-il pas surprenant, si tout est nécessité dans l'Univers, qu'un état mental y trouve de quoi représenter, même illusoirement; la non-nécessité? De quelle combinaison de facteurs nécessaires peut donc sortir une image, vraie ou fausse, de quelque chose qui n'implique absolument rien de leur nécessité et même en représente le contraire?

« Il y a, certes, là un problème à résoudre, je ne peux que le signaler. Il m'a conduit à une théorie des idées, dont je n'ai pas encore achevé l'exposé. »

Depuis lors, dans une de mes lettres adressées à mon savant ami le docteur Charles Richet, de l'Académie de médecine, sur les Causes finales[2] j'ai écrit : « D'après les idées que se font les savants du déterminisme expérimental, de sa nature et de sa portée, rien n'existerait, rien n'agirait, rien n'arriverait qui ne fût ou bien nécessaire, à titre de substratum, ou bien nécessité à titre d'événement. Or il est indéniable que l'homme, à tort ou à raison, s'attribue une activité indépendante dont il a conscience. Je me demande alors

1. *Congrès international de psychologie* tenu à Paris du 20 au 26 août 1900 sous la présidence de M. Th. Ribot, de l'Institut. Compte-rendu des séances et textes des mémoires.

2. *Le problème des causes finales*, p. 128 et suiv.

d'où procède et comment peut naître en lui la conscience de cette sorte d'activité qui, dans cette conception de l'Univers, non seulement n'existe pas, mais encore est exactement le contraire... de ce qui existe, c'est-à-dire le déterminisme universel. Ainsi ce dernier, qui ne pourrait sans se nier engendrer son contraire, en peut néanmoins engendrer la conscience. Je suis extrêmement frappé de cette étrange conséquence où conduit le déterminisme universel confronté avec l'observation interne... » — « ... Je crois que de la nécessité ne peut rien sortir qui implique même l'illusion du libre arbitre... et je tâcherai, si j'en ai le loisir, de faire, par une analyse et une critique exactes, mon intelligence complice de mon instinct moral. »

Je voudrais aujourd'hui mettre à exécution ce projet.

AVANT-PROPOS

Quelques définitions préliminaires.

J'emploierai différents mots d'un usage courant, sur le sens desquels toutefois je désire me mettre parfaitement d'accord avec le lecteur parce que leur sens banal manque de précision.

I

Je le prie, bien que le *moi* soit haïssable, de me pardonner l'usage peu modeste que je ferai de la première personne dans tout le cours de cet opuscule. C'est une analyse psychologique où j'observe ce qui se passe en moi ; c'est donc forcément de moi-même que je parle. Je ne peux qu'inviter autrui à constater sur soi les résultats de cette introspection qui, à la rigueur, ne vaut que pour celui qui la fait. L'expression *je* ou *moi* sera plus juste en même temps que plus commode.

Dans les relations sociales ces deux vocables ne prêtent à aucun malentendu ; dans le langage philosophique il convient d'en préciser le sens. Le *moi* représente, dans le langage courant, outre l'unité de la synthèse psychique, par extension celle d'une synthèse physiologique. C'est pourquoi l'on dit : « *mon* corps, *je* pèse tant de kilogrammes », non que le substratum de la vie psychique soit identifié

à celui de la vie physiologique par ce pronom possessif et ce pronom personnel, mais le principe, quel qu'il soit, de l'unité physiologique est dans une certaine mesure subordonné à celui de l'unité psychique même aux yeux des partisans de la distinction foncière de ces deux principes.

La *personne* est synonyme du *moi*. C'est plus spécialement l'unité synthétique des données psychiques constitutives du *moi*. Cette unité, en tant que synthétique, n'est pas nécessairement indivisible; on constate, en effet, des dédoublements de la personnalité (cas classique de Félida et beaucoup d'autres reconnus postérieurement à celui-là). La personne humaine serait donc comparable à la synthèse mécanique appelée *résultante*, dont les facteurs, les *composantes* se manifestent dans une unité qui les implique toutes sans que l'intégrité de chacune y soit altérée par le concours des autres, de sorte que cette unité se conçoit décomposable en de nouvelles unités, synthèses de telles ou telles des décomposantes.

Le *moi* ne saurait se définir tout entier au moyen des seules données que fournit la conscience : il dépasse le champ de celle-ci. Elle n'atteint pas, en effet, l'être du moi, le substratum psychique, et n'en éclaire pas non plus toutes les modifications, ni tous les actes; un certain nombre en demeurent toujours inconscients. Les autres variations psychiques sont susceptibles de passer de l'état inconscient à l'état conscient et réciproquement du second au premier. Dans ce dernier cas elles affectent, sous le nom de *souvenirs latents*, une nouvelle forme, et le retour à l'état conscient par la *réminiscence* transforme ceux-ci à leur tour en souvenirs évoqués. L'indétermination des limites du moi semble autoriser la critique à demander s'il en comporte. Y a-t-il plusieurs psychiques individualisés, en d'autres termes; suis-je seul dans l'Univers à constituer un *moi* et même y a-t-il dans l'Univers autre chose que moi? Ne suis-je pas tout? Cette question, ridicule au premier abord, n'est pas, à la réflexion, aussi aisément soluble qu'elle le semble. Je ne puis pour la résoudre consulter que ma conscience. Or elle ne me révèle qu'une part du *moi* et rien ne l'oblige à assigner au *moi* des bornes. Certaines sensations, celles de la vue, apparaissent à la conscience spontanée comme extérieures au *moi* : la synthèse de couleurs vertes et de couleurs brunes qu'on appelle *arbre* est un état de sensibilité nerveuse extériorisé par tous les hommes, excepté les philosophes qui se demandent avec Kant si hors de la

conscience, quelque chose répond aux modifications conscientes du *moi*. Le doute à cet égard n'influe pas sur le résultat de mes recherches.

II

La différence en moi, si minime soit-elle, entre le sommeil supposé sans rêve (le sommeil complet) et le rêve ou la veille, est ce que j'appelle *un état conscient*. Une sensation (toucher, odeur, saveur, son, couleur), un sentiment, une idée, etc., sont des états conscients. *La conscience spontanée* est l'aptitude à affecter ces états; je ne peux que la désigner au lecteur d'après mon expérience personnelle, sans la définir, car elle est *sui generis*. La conscience spontanée ne se borne pas à être passive; elle est, dans certaines fonctions, active en cela que non seulement j'éprouve des sensations et des sentiments, non seulement je suis, en quelque sorte, le miroir des choses, mais encore j'exerce spontanément mon activité mentale sous les noms d'*intelligence*, *raison*, *pensée*, pour comparer, abstraire, raisonner, juger. Il y a plus : je peux constater que je sens et que j'agis mentalement. Ce dernier mode de la conscience qui se superpose, en quelque sorte au premier (en allemand *uberdenken*, penser par-dessus) je l'appelle la *conscience réfléchie*. Je ferai remarquer enfin que la conscience réfléchie peut s'exercer soit sur un état conscient présent, soit sur le souvenir de celui-ci : je peux m'observer sentant, pensant, voulant, et je puis observer en moi les souvenirs respectifs de ces états conscients.

C'est au moyen de l'analyse et de la critique rationnelle, exercées par les divers modes de connaissance sur le libre arbitre tel que le donne la conscience spontanée passive, c'est par ce double procédé que je tâcherai de prouver la réalité de celui-ci.

III

L'existence des changements extérieurs au *moi* est révélée à l'homme par les états sensibles (sensations tactiles, visuelles, auditives, olfactives, etc.) qu'ils provoquent dans sa conscience en impressionnant les nerfs sensitifs; les états de conscience sont, à proprement parler, des *phénomènes* au sens étymologique du mot; ils sont, chez l'observateur, les signes des changements extérieurs au *moi*. A ce titre les phénomènes constituent les matériaux de la

science expérimentale. Les physiciens, les chimistes, les naturalistes qui cultivent cette science appellent indifféremment *phénomènes* les changements internes et les changements externes signifiés par les premiers. Cette confusion regrettable s'explique : la distinction capitale du subjectif et de l'objectif n'est expressément établie que depuis Kant. J'appellerai *un fait* ou *un événement* tout changement ou toute synthèse de changements internes ou externes, subjectifs ou objectifs et je prendrai le mot *phénomène* dans son acception étymologique.

IV

Les mots *matière* et *esprit*, *physique* et *psychique* signifient deux choses que ne sépare pas un abîme, qui ne sont pas irréductibles entre elles. L'acte d'écrire suffit pour en témoigner : la volonté, en effet, meut la plume; or, s'il n'y avait absolument rien de commun entre l'une et l'autre, entre ce qui meut et ce qui est mû, comment la première pourrait-elle agir sur la seconde? De même la physionomie, l'expression d'un état moral par les traits du visage, par le geste serait impossible, car dans le caractère expressif la matière et l'esprit, le physique et le psychique sont indivisibles; c'est dans ce caractère que ces deux données communiquent le plus directement. Elles communiquent immédiatement, il faut même dire qu'elles s'identifient en lui. Néanmoins elles sont considérées chez l'homme par le plus grand nombre comme deux êtres distincts sous les noms de *corps* et d'*âme*. Le problème qui fait l'objet du présent essai se trouve être, par la façon dont je l'aborde, indirectement intéressé dans cette distinction, comme on le verra au chapitre où j'analyse la nature et la formation des idées. J'ai été conduit à reconnaître l'identité foncière de ces deux données empiriques dans leur commune racine métaphysique.

V

Les hommes qui doutent rationnellement du témoignage de la conscience spontanée touchant le libre arbitre sont certains philosophes parmi lesquels Spinoza est celui dont le système est le plus solidement organisé en faveur de l'universelle nécessité, et les savants attachés à la méthode expérimentale inaugurée par Bacon et parfaitement définie par Claude-Bernard.

Le déterminisme scientifique n'est pas la nécessité. L'expérience constate que tous les événements qui tombent sous les sens sont soumis à des lois, c'est-à-dire sont entre eux dans des rapports généraux constants dont le nombre tend à se réduire de plus en plus à mesure que la science progresse. Cette constance des lois ne s'est jamais démentie ni dans la nature livrée à elle-même, ni dans les laboratoires, où les savants par l'expérimentation font naître les phénomènes en reproduisant les conditions qui les déterminent sans l'intervention humaine. Les savants peuvent donc en provoquer le retour à volonté et par suite le prédire. Aussi pour eux une telle constance équivaut-elle à la nécessité. Ils n'ont pas le droit d'affirmer que les phénomènes prédits ne peuvent pas ne pas naître, mais, comme en réalité les mêmes conditions les ont toujours déterminés et que, jusqu'à présent, rien n'autorise à supposer que l'efficacité de ces conditions doive changer, leur acte de foi est pleinement justifié. J'assimilerai donc les savants déterministes aux partisans de l'universelle nécessité.

CHAPITRE I

Définition du Libre Arbitre.

Il importe avant tout de préciser avec soin ce qui constitue un acte voulu.

Voici ce que l'analyse distingue dans la psychologie d'un tel acte :

1° *L'idée préconçue* d'un acte à réaliser;

2° *Un mobile* ou *stimulant*, c'est-à-dire une tendance générale et permanente (instinct, penchant ou inclination) à se procurer une satisfaction qui est considérée par l'agent comme devant résulter de cet acte et, à ce titre, en est pour lui la raison d'être primordiale.

3° Un *motif*, qui est l'application de la tendance générale et permanente à un cas particulier et accidentel, la tendance spécialisée par son rapport à l'acte. Par exemple : un homme prend son pistolet pour traverser un bois fréquenté par des malfaiteurs. Son mobile est l'instinct de conservation, tendance générale et permanente ; son motif est de se mettre en état de défense, de se prémunir contre un danger relatif à son voyage à travers ce bois, cas particulier et accidentel.

4° *La résolution*. Le motif, quand il n'est en conflit avec nul autre, quand il est unique, fait naître l'intention immédiate d'agir ou de s'abstenir, l'intention arrêtée, qui se nomme la *résolution*. L'agent, si bon lui semble, peut différer d'agir, car une intention, si formelle qu'elle soit, d'agir, n'est pas encore l'action.

5° *La volition*. L'entrée en action appartient au vouloir, lui est propre et est appelée par les psychologues *volition* [1]. Ce mode initial d'activité est purement psychique, et, de plus, c'est une espèce particulière de l'activité psychique. Ce n'est pas l'activité volontaire qui forme les idées, qui compare, qui raisonne; mais elle accompagne chacune de ces opérations sous le nom d'attention; elle diffère également de l'énergie musculaire et se distingue, en un mot, de tous les modes d'activité composant les stades successifs de la mise à exécution de la résolution. Quels que soient ces modes, l'activité volontaire, qui en est seulement la mise en train, demeure donc toujours la même. Elle prend le nom d'*initiative*.

6° *L'hésitation*. Il arrive que l'acte à réaliser est mis à exécution aussitôt que voulu. Dans ce cas il n'y a pas alternative pour l'agent. Il ne se dit pas : « Ferai-je ou ne ferai-je pas cet acte? » il n'a pas occasion de se le demander, parce qu'il n'y a pas hésitation chez lui. Il prend l'initiative d'agir aussitôt qu'il perçoit le motif; il veut dès qu'il le perçoit. Mais il se peut qu'il hésite, parce que divers motifs sollicitent son vouloir.

7° *La délibération*. Dans ce dernier cas il délibère, c'est-à-dire qu'il cherche à discerner, parmi plusieurs motifs qui sollicitent son vouloir, le motif prépondérant, la satisfaction dominante parmi celles qui se proposent à son choix. La délibération aboutit à un jugement qui fixe son choix en déterminant sa préférence, en un mot à la résolution.

8° *L'abstention*. La délibération peut aboutir à la résolution de ne pas agir. S'abstenir c'est vouloir ne pas agir, c'est donc plus que l'inaction. Celle-ci est l'absence de tout changement dans le *moi*, l'abstention, au contraire, implique une opposition à quelque motif incitant à agir, donc une résistance à une tendance. Du processus que représente l'action sur laquelle l'agent délibère, rien ne se réa-

1. C'est toute manifestation particulière de l'aptitude à vouloir, que cette aptitude soit, à tort ou à raison, sous le nom de *volonté* regardée comme une entité, comme une *faculté*, soit qu'elle signifie un genre comprenant toutes les déterminations volontaires.

lise donc, sauf le premier stade signalé dans l'article 5, à savoir le mode d'activité propre au vouloir, l'initiative, qui est alors une inhibition.

9° Il arrive que l'action, pour atteindre la fin dominante qu'implique le motif prépondérant, requiert plusieurs étapes dont chacune a sa fin propre. Dans ce cas, le plus fréquent, le processus de l'action comporte plusieurs fins intermédiaires. Par exemple : après délibération un débiteur prend la résolution d'adresser une demande de délai à son créancier; il faudra qu'il prenne sa plume, qu'il la trempe dans l'encre, qu'il écrive, qu'il plie sa lettre et la porte à la poste, autant de fins intermédiaires à atteindre avant celle qui consiste dans l'obtention du délai. Encore faut-il noter que cette fin n'est réellement pas la dernière; qu'elle est un autre motif intermédiaire par rapport au mobile, qui est le motif foncier, seul vraiment prépondérant, à savoir le besoin général de tranquillité, spécialisé dans le désir de différer le paiement d'une dette. Il y a de même un mobile à l'origine de toute action.

Tels sont, ce me semble, tous les facteurs de l'action voulue, considérée dans son entière complexité. Mais, dans la pratique, ils ne sont pas tous également conscients chez l'agent; plusieurs peuvent même être inconscients. Depuis l'action tout entière et la plus réfléchie où le vouloir est le plus éclairé, jusqu'à celle où le vouloir spontané confine à l'instinct, on conçoit un nombre indéfini de degrés.

De ces neuf facteurs les seuls qui engagent le libre arbitre sont les sept derniers, et c'est le cinquième, la volition, qui est la raison d'être des six autres de ceux-ci et qui les régit. Je vais donc l'examiner de mon mieux.

Parmi les variations dont je suis le sujet, il en est un grand nombre qui se révèlent à moi comme subies, reçues par moi. Je m'en reconnais le sujet tout passif : telles sont, par exemple, mes sensations brutes, qui suivent immédiatement les impressions du monde extérieur sur mes nerfs sensitifs. Il y en a d'autres qui me semblent moitié reçues, moitié formées par moi-même. Telles sont mes perceptions composées de sensations élémentaires : ce sont des synthèses que je discerne après plus ou moins de tâtonnements, comme lorsque par mon attention je reconnais et spécifie un troupeau dans une masse mouvante et d'abord confuse de formes lointaines qui se sont rapprochées de moi, ou lorsque je compose des visages humains

avec les dessins purement ornementaux d'un papier de tenture, ou encore lorsque mon activité mentale ne se contente pas d'utiliser des sensations offertes toutes groupées en moi par l'impression, mais, les recevant séparément, les rapproche pour les synthétiser à mon gré ; c'est ainsi que j'assemble des mots pour en former une phrase. De même fait le peintre qui choisit les couleurs pour les combiner et en former une image sur la toile. Il est enfin des variations de moi que je sens procéder de moi-même exclusivement. Telles sont mes volitions. Celles-ci, j'ai conscience de n'en être pas simplement traversé; je les sens dépendre de moi et uniquement de moi. Avoir conscience que je veux, c'est avoir conscience d'une variation psychique en moi telle que je n'y sens absolument rien d'étranger à moi, que je n'y sens que moi.

Cette conscience spontanée d'être exempt de toute contrainte extérieure à moi dans l'exercice de mon vouloir se traduit en moi par celle de pouvoir, au même instant, vouloir faire ou ne pas faire une action dont j'ai l'idée préconçue, me l'interdire ou en commencer l'exécution, sauf empêchement hors de moi à la continuer. Cette définition équivaut à celle que donne Stuart Mill dans sa Philosophie de Hamilton (p. 551)[1] : « Avoir conscience du libre arbitre signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement...

Le libre arbitre tel qu'il apparaît à la conscience spontanée peut donc se définir : *l'entière indépendance de l'acte volontaire.*

CHAPITRE II

Objection au Libre Arbitre tirée de la contradiction dans son concept.

Je rencontre tout de suite des contradictions entre le témoignage de ma conscience spontanée et celui de la critique rationnelle. D'après le premier dans la volition l'acte n'est pas nécessité, aucun antécédent ne le prescrit infailliblement; d'après le second, reconnaître qu'il ne dépend que de moi, cela n'en est pas moins recon-

1. Définition citée par M. Henry Bergson dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 133. — La traduction serait plus correcte comme il suit : « Avoir conscience du libre arbitre signifie avoir conscience d'avoir pu, avant d'avoir choisi, choisir autrement ».

naître qu'il dépend d'un antécédent, puisqu'il exprime ce que je suis, c'est-à-dire qu'il est prescrit infailliblement par mon essence, en un mot, c'est implicitement reconnaître qu'il est nécessité. Délibérer consiste à mettre en évidence la conformité parfaite de l'acte, une fois résolu, à mon essence, par suite sa nécessité.

En outre, affirmer qu'au même moment je puis vouloir une chose ou une autre, c'est admettre que ces deux volitions sont également indépendantes et que, par conséquent, celle qui prévaudra, n'étant en rien nécessitée, constituera un commencement de processus actif. Quel que soit donc (désir ou autre) son antécédent, il est, quant à l'entrée en exercice de mon activité volontaire, comme s'il n'existait pas, en ce sens qu'il n'est pas partie intégrante de celle-ci; c'est par elle-même et d'elle-même qu'elle entre en exercice. En d'autres termes : un acte absolument indépendant, qui, par conséquent ne tient d'aucun autre ce qui le définit, c'est un acte qui n'est pas communiqué. Il contient donc en soi sa détermination, et par là c'est un changement initial dans le monde accidentel, une initiative, comme je l'ai précédemment nommé. Or une pareille variation, affranchie de tout conditionnement, répugne à la raison autant qu'une création *ex nihilo*. La raison, en effet, est mise en demeure de concevoir le passage du repos au mouvement sans que les conditions du repos soient préalablement modifiées; ce qui est contraire à l'axiome de causalité tel qu'il s'impose à l'esprit humain pour l'explication du processus universel.

Kant, avec la subtile profondeur d'analyse qui caractérise son génie, a mis en évidence l'antinomie qu'implique le concept du libre arbitre dans la *Critique de la Raison pure*[1]. Je rappelle au lecteur le passage de cet ouvrage où il expose cette antinomie, qui est la troisième des quatre relevées par lui :

« TROISIÈME CONFLIT DES IDÉES TRANSCENDENTALES.

Thèse.

La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est encore nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication de ces phénomènes.

1. *Critique de la raison pure*, par Emmanuel Kant, p. 400. Traduction A. Tremesaygues et B. Pacaud, licenciés ès lettres, chez Félix Alcan, Paris.

Preuve.

Si l'on admet qu'il n'y a pas d'autre causalité que celle qui repose sur les lois de la nature, tout *ce qui arrive* suppose un état antérieur auquel il succède infailliblement d'après une règle. Or, l'état antérieur doit être lui-même quelque chose qui soit arrivé (qui soit devenu dans le temps, puisqu'il n'était pas auparavant), puisque s'il avait toujours été, sa conséquence n'aurait pas non plus commencé d'être, mais aurait toujours été. La causalité de la cause par laquelle quelque chose arrive est donc elle-même quelque chose d'arrivé, qui suppose, à son tour, suivant la loi de la nature, un état antérieur et sa causalité, et celui-ci, un autre état plus ancien, etc. Si donc tout arrive suivant les simples lois de la nature, il n'y a toujours qu'un commencement subalterne, mais jamais un premier commencement, et par conséquent, en général, aucune intégralité de la série du côté des causes dérivant les unes des autres. Or, la loi de la nature consiste en ce que rien n'arrive sans une cause suffisamment déterminée *a priori*. Donc, cette proposition : que toute causalité n'est possible que suivant les lois de la nature, se contredit elle-même dans sa généralité illimitée, et cette causalité ne peut conséquemment pas être admise comme la seule.

D'après cela, il faut admettre une causalité par laquelle quelque chose arrive sans que la cause y soit déterminée en remontant plus haut par une autre cause antérieure suivant les lois nécessaires, c'est-à-dire une *spontanéité absolue* des causes, capable de commencer par *elle-même* une série de phénomènes qui se déroulera suivant les lois de la nature, par conséquent, une liberté transcendentale sans laquelle, même dans le cours de la nature, la série successive des phénomènes n'est jamais complète du côté des causes.

Antithèse.

Il n'y a pas de liberté, mais tout arrive dans le monde uniquement suivant les lois de la nature.

Preuve.

Supposez qu'il y ait une *liberté* dans le sens transcendental, c'est-à-dire une espèce particulière de causalité suivant laquelle les évé-

nements du monde pourraient avoir lieu, une puissance de commencer absolument un état, et par suite aussi une série de conséquences de cet état; et alors, non seulement une série commencera absolument, en vertu de cette spontanéité, mais encore devra commencer aussi absolument la détermination de cette spontanéité elle-même, en vue de la production de la série, c'est-à-dire la causalité, de telle sorte que rien ne précède qui détermine, suivant des lois constantes, cette action qui arrive. Mais tout commencement d'action suppose un état de la cause non encore agissante, et un premier commencement dynamique d'action suppose un état qui n'a avec l'état antérieur de cette même cause aucun lien de causalité, c'est-à-dire qui n'en dérive d'aucune manière. Donc, la liberté transcendentale est opposée à la loi de causalité, et une telle liaison d'états successifs de causes efficientes, d'après laquelle aucune unité de l'expérience n'est possible et qui, par conséquent, ne se rencontre dans aucune expérience, n'est qu'un vain être de raison.

Ce n'est donc que dans la nature que nous devons chercher l'enchaînement et l'ordre des événements du monde. La liberté (l'indépendance) à l'égard des lois de la nature est à la vérité un *affranchissement* de la *contrainte*, mais aussi du *fil conducteur* de toutes les règles. En effet, on ne peut pas dire qu'au lieu des lois de la nature, des lois de la liberté s'introduisent dans la causalité du cours du monde, puisque, si la liberté était déterminée suivant des lois, elle ne serait pas liberté, mais ne serait que nature. Nature et liberté transcendentale diffèrent donc entre elles comme conformité aux lois et affranchissement des lois. La première accable l'entendement de la difficulté de rechercher toujours plus haut l'origine des événements dans la série des causes, puisque la causalité y est toujours conditionnée, mais elle promet en retour une unité d'expérience universelle et conforme à la loi. L'illusion de la liberté, au contraire, offre sans doute du repos à l'entendement qui pousse ses explorations dans la chaîne des causes, en le conduisant à une causalité inconditionnée qui commence à agir d'elle-même, mais, comme cette causalité est aveugle, elle brise le fil conducteur des règles qui seul rend possible une expérience universellement liée. »

Tout esprit qui soumet la conscience spontanée du libre arbitre à la critique rationnelle, à celle de la conscience réfléchie, se heurte à cette antinomie. Il n'est donc pas surprenant que les penseurs pour qui le principe de contradiction est un criterium valable dans tous

les cas, quel que soit l'objet du jugement auquel on l'applique, échouent toujours dans la tentative de prouver la réalité du libre arbitre.

Mon inclination à y croire a longtemps rencontré là un empêchement dérimant en dépit du témoignage de ma conscience spontanée. Je me voyais rationnellement obligé d'en douter bien que je n'en pusse douter effectivement.

Un passage du beau livre de William James *L'Expérience Religieuse*[1] décrit bien ce conflit moral; le voici : « ... Cependant si l'on prend l'activité de l'esprit dans sa réalité vivante, si l'on considère tout ce qui, dans une âme d'homme, est en dehors de ses connaissances rationnelles et, caché en lui-même, dirige secrètement sa conduite, avouons que le rationalisme ne fait qu'effleurer la surface de la vie intérieure si riche et si profonde... Ces intuitions ont leur source dans des profondeurs où le rationalisme avec son flux de paroles ne saurait atteindre... Au vrai, dans le domaine métaphysique et religieux, les raisons explicites n'ont aucune influence sur nous, tant qu'une intuition sourde et implicite ne nous pousse pas dans le même sens... L'instinct marche en avant, l'intelligence le suit docilement. » Ne dirait-on pas que William James vise expressément le cas du libre arbitre, où les objections logiques ne prévalent pas plus contre le sentiment que ne le priment les démonstrations logiques.

Quand le doute rationnel n'est pas en même temps effectif, il y a lieu de se demander s'il est valable, si, au lieu d'être la marque d'une impossibilité inhérente à la nature des choses, il n'est pas le signe d'une impuissance de la pensée débordée par son objet, en d'autres termes, si, quoique réel, cet objet n'est pas tel qu'il condamne l'esprit à se contredire en essayant de l'exprimer par un jugement. Je le crois avec sécurité pour l'avoir vérifié sur tous les jugements d'ordre métaphysique que j'ai tenté de former. Or, parler du libre arbitre, c'est s'exposer à rencontrer l'activité, principe de l'acte senti libre. Avant d'agir j'ai conscience que ce principe, quel qu'il soit, existe en moi à l'état latent (*virtuel* pourrais-je dire) et qu'il est entièrement indépendant ; je constate simplement cette donnée, illu-

1. William James, professeur de psychologie à l'Université de Harward, correspondant de l'Institut de France. *L'Expérience religieuse, Essai de psychologie descriptive* traduit par Frank Abauzit, professeur de philosophie au lycée d'Alais, chez Alcan, Paris.

soire ou véridique, de ma conscience spontanée. Or, en tant que mon activité à l'état latent fait partie intégrante du substratum que j'appelle *moi* et échappe aux prises de mon intelligence, je la reconnais d'ordre métaphysique. Elle se manifeste telle par le caractère d'entière indépendance que, en sortant de l'état latent, elle communique et imprime à son acte en le constituant dans la volition commencement d'action, incompréhensible pour l'intelligence humaine. Or, quand celle-ci prétend expliquer et formuler par un jugement ce qui lui est inaccessible, elle en est avertie par une contradiction impliquée dans ce jugement. Mais, remarque de première importance, elle n'a pas le droit d'en conclure qu'il est sans objet, que son objet n'existe pas.

Je ne demande, certes, pas au lecteur d'accepter d'emblée, sans preuve, ni contrôles empiriques mes précédentes assertions. Loin de là, je me propose de les appuyer dans le chapitre suivant sur un nombre imposant de faits. Mais il faut tout d'abord que je distingue avec précision ce qui est d'ordre purement expérimental de ce qui est d'ordre métaphysique, et je dois montrer que la contradiction accompagne et caractérise toujours les concepts ou les jugements dont l'objet est métaphysique. Cette distinction établie, il me sera facile de réfuter l'objection fondée sur le caractère contradictoire du concept de l'acte libre.

CHAPITRE III

L'Objet métaphysique. — Ce qui le distingue du processus accidentel. — Réfutation de l'objection tirée du concept contradictoire de l'acte libre.

D'innombrables choses apparaissent et disparaissent, à savoir : les effets en moi de l'observation soit externe, soit interne : figures, couleurs, sons, odeurs, saveurs, résistances, etc., et, en outre, mes autres états psychiques (pensées, sentiments, décisions volontaires, etc.) ; enfin mes souvenirs de tous mes états conscients sont également susceptibles d'apparaître et de disparaître, et vraisemblablement aussi les causes immédiates extérieures à moi de tous ces états, mais l'anéantissement *total* de l'Univers me semble impossible. Je n'ai aucune raison de croire que cette impossibilité

ne soit évidente que pour moi, et j'affirme, sans crainte d'être démenti, qu'il existe quelque chose d'impérissable, quelque chose qui n'aura pas de fin. Il s'ensuit que cette donnée n'a pas eu de commencement. En effet, si en un moment quelconque du passé elle n'eût pas existé, l'Univers n'eût été, à ce moment-là, composé que de choses périssables, ce que je reconnais impossible de tout temps. Mais, objectera-t-on, l'Univers a-t-il toujours existé ? Ne peut-on pas concevoir, dans le passé, la non-existence de l'Univers entier, du périssable et de l'impérissable à la fois ? Je réponds que le commencement de l'Univers me semble aussi impossible que son anéantissement, et, non plus que précédemment, je n'ai lieu de craindre que cela ne semble impossible qu'à moi. L'esprit humain est donc mis en demeure d'affirmer que ce qui dans l'univers existe présentement sans pouvoir finir, ne peut pas ne pas avoir toujours existé, en d'autres termes existe *nécessairement de toute éternité*. C'est ce que j'appelle l'Être.

N'étant déterminé à l'existence par rien d'extérieur à soi, l'Être existe sans le secours d'aucune autre chose, c'est-à-dire *par soi exclusivement*. Il n'est donc conditionné par rien d'extérieur à soi ; par aucun milieu, il est entièrement *indépendant*, en un mot *absolu*. Cette absence de conditionnement extérieur fait dire qu'il existe *en soi*. Il est sans limite : en effet, il existe par soi et uniquement par soi ; ce qu'il est n'implique donc nul facteur négatif. Le fini implique limite, négation ; aussi dit-on de l'être qu'il est *infini* (deux négations équivalent à une affirmation).

Ainsi, d'une part, la réflexion et le raisonnement me révèlent qu'une chose dans l'Univers existe de toute éternité, *l'Être*, qui jouit des propriétés énoncées ci-dessus, et, d'autre part, l'observation tant interne qu'externe me révèle tout un monde de choses périssables. Voilà donc deux départements de choses bien distincts, sont-ils indépendants l'un de l'autre, sans communication entre eux ? Assurément non. Le périssable, en effet, par définition n'étant pas nécessaire, n'est ni par soi ni en soi ; il ne peut donc exister que par et dans autre chose ; or l'univers n'offre que le périssable et l'impérissable ; c'est donc par et dans le second que le premier existe.

Toutes les propositions précédentes sont ou axiomatiques ou empiriques. Les savants positivistes (mathématiciens, physiciens, chimistes, naturalistes, etc.), ont assurément le droit de négliger l'impérissable, il peut leur être inutile de s'en occuper, mais ils se trompe-

raient s'ils déniaient à l'esprit humain l'aptitude à en signaler l'existence et les propriétés, car l'aptitude à généraliser et à abstraire est applicable à cet objet tout comme aux divers objets qu'ils étudient. La spéculation sur l'impérissable ne requiert aucune aptitude intellectuelle spéciale chez les métaphysiciens qui le conçoivent ; seulement chez eux l'abstraction est poussée plus loin que chez les autres penseurs. Le point de départ de leurs recherches est comme pour les mathématiciens, une donnée empirique, laquelle suscite à la pensée réfléchie une proposition évidente par elle-même, ne se déduisant d'aucune autre, un ou plusieurs axiomes. Tout ce que les positivistes peuvent dire de la métaphysique, c'est que, pas plus que la science expérimentale, elle n'atteint la nature intime, le fond même de l'impérissable *substance*. Elle ne peut en affirmer que l'existence et les propriétés également impérissables sous le nom d'*attributs*, sans d'ailleurs pouvoir se former une idée adéquate de ces propriétés, car les définitions qu'elle en donne sont formulées négativement. Elle définit l'Éternel ce qui n'a *ni* commencement *ni* fin ; le nécessaire ce qui *ne* peut pas *ne* pas exister ; l'absolu ce qui *n*'est pas conditionné ; l'*infini*, ce qui *n*'est pas fini. Les savants positivistes, à tout prendre, obéissent à la même exigence mentale que les métaphysiciens, quand ils supposent aux données périssables de leurs observations et de leurs expériences, données qu'ils appellent *phénomènes*, ce qu'ils appellent et que j'ai précédemment nommé un *substratum*. Les métaphysiciens ne font qu'approfondir le sens de ce mot, en concevant un dessous permanent (*sub-stance*) aux choses périssables, désignées dans leur vocabulaire par les mots *accidents*, *contingents*, etc. Le domaine de la métaphysique, exactement délimité, n'est qu'une division du champ continu de la connaissance humaine. Elle l'exploite avec le même outillage intellectuel que la science applique à tout le reste, à cela près qu'elle aiguise la pioche pour l'enfoncer jusqu'au tuf, qu'elle n'entame d'ailleurs jamais. Il s'en faut de beaucoup qu'elle soit résignée à ne point tenter cet impossible sondage, c'est ce qui l'a discréditée et la confond, car elle aboutit à des jugements contradictoires.

Jugements contradictoires sur l'objet métaphysique.

I

Puisque le périssable existe dans et par l'impérissable reconnu nécessaire, il y a quelque chose de commun entre l'un et l'autre. Or, d'une part, cette donnée commune, en tant que partie intégrante du périssable, n'existe pas nécessairement, mais, d'autre part, en tant que partie intégrante du nécessaire, existe nécessairement : conclusion contradictoire.

Les métaphysiciens semblent n'avoir éprouvé aucun embarras à faire dériver le périssable de l'impérissable, les modifications, les accidents, les contingents de l'être nécessaire, de la substance. Il m'est, pour moi, impossible de concevoir comment le monde changeant se greffe sur son dessous immuable, ou plutôt comment il en procède. Les changements ne sont pas essentiellement inaccessibles à mon expérience soit externe, soit interne, mais l'être métaphysique l'est dans sa nature intime à mon intelligence. Il s'ensuit que je ne peux porter sur les rapports que le monde des changements, le monde accidentel ne soutient avec lui que des jugements dont l'infirmité se manifeste par la contradiction qu'ils impliquent. En voici des exemples.

II

D'après le peu que nous en pouvons percevoir par l'observation, tant interne qu'externe, nous constatons que l'Univers n'est pas, un seul moment, tel qu'il était au moment précédent, c'est-à-dire n'affecte pas dans le second l'état qu'il affectait dans le premier : le déplacement ininterrompu de la terre suffirait à en témoigner. Cette différence entre ses deux états immédiatement consécutifs est ce que j'ai appelé un *changement*.

Ce mot est souvent pris dans un sens plus large : on l'applique à la différence constatée entre l'état d'une chose à un moment passé et son état à un moment postérieur, séparé du premier par un intervalle de temps fini, et ce qu'alors on considère, c'est le résultat : la somme d'une série chronique, d'une succession d'états immédiatement consécutifs différents les uns des autres. Par exemple, en rencontrant une personne qu'on n'avait pas vue depuis longtemps on

s'écrie : « Quel changement dans ses traits! » A proprement parler un *changement*, c'est la substitution d'un état à un autre *immédiatement antérieur*, substitution instantanée, opérée en un seul moment, dans cette durée infiniment petite qui constitue le présent.

Remarquons que nous ne pouvons nous former la représentation exacte, l'idée adéquate du moment. En tant qu'infiniment petit, c'est une donnée soustraite à l'expérience, et à ce titre, métaphysique. Une pareille donnée défie l'imagination et l'intelligence humaines. Aussi, quand un langage humain tente de l'exprimer, ne pose-t-il qu'une formule contradictoire.

Pas plus qu'il ne peut se représenter le moment, notre esprit ne peut se représenter un couple de moments immédiatement consécutifs. Un tel couple, en effet, est un continu et suppose par suite quelque chose de commun entre les deux termes qui le composent; or chacun de ces deux termes, en tant que simple, indivisible, se trouve engagé tout entier dans ce qu'il a de commun avec l'autre, en un mot s'identifie avec lui, cesse d'en être discernable, et pourtant notre esprit est mis en demeure d'affirmer que le second est distinct du premier, sinon aucune durée ne serait engendrée. Un couple de moments immédiatement consécutifs est une donnée métaphysique, au même titre que les moments qui la composent.

Des considérations précédentes il résulte que nous ne pouvons nous former la représentation exacte, l'idée adéquate de la composition d'aucun changement, c'est-à-dire l'idée adéquate du couple d'états différents affectés en deux moments immédiatement consécutifs par ce qui change; car, en tant que deux états n'occupent que deux tels moments, ils sont comme ceux-ci mêmes indiscernables pour notre esprit, quoique distincts.

Le passage du premier de ces états au second constitue *le devenir*. Il est facile de vérifier sur l'infiniment petit la nature contradictoire du devenir mathématique. En effet : nous concevons immédiatement en quoi consiste l'augmentation et la diminution et nous appelons *grandeur* ou *quantité* ce qui en est susceptible; mais si, en outre, nous imposons à une chose ainsi qualifiée la condition d'être infiniment petite, nous imposons par là même à sa nature deux conditions contradictoires : celle d'être présentement susceptible de diminution, et celle d'être présentement moindre que n'importe quelle autre grandeur assignée, c'est-à-dire de ne comporter aucune diminution.

Les mathématiciens tournent la difficulté en substituant à l'infiniment petit, présentement réalisé, l'*indéfiniment* petit, variable (équivalente dans le calcul) tenue d'être toujours moindre que toute grandeur assignée.

La critique précédente des idées de changement et de devenir est celle de l'idée de l'activité en général; elle est applicable à toutes sortes d'activité, soit physiques, soit psychiques.

III

L'être métaphysique est nécessaire; il ne peut pas ne pas exister, mais les changements que nous y constatons témoignent qu'il n'existe pas dans un instant tel qu'il existait dans un autre instant. Comment concilier cette instabilité avec sa nécessité? Il ne saurait exister sans affecter un certain état, de sorte que cet état est impliqué dans sa nécessité; l'être nécessaire et sa manière d'être sont indivisibles et solidaires, de sorte que changer de manière d'être c'est infailliblement changer d'être, ce qui est incompatible avec la nécessité. Voilà une contradiction irréductible pour la raison humaine qui cherche à s'expliquer l'Univers.

IV

Kant, dans la *Critique de la Raison pure* [1] signale quatre antinomies, c'est-à-dire quatre cas où une même proposition d'ordre métaphysique peut être à la fois affirmée et niée. Je les rappelle au lecteur :

1° *Thèse* : Le monde a un commencement dans le temps et il est aussi limité dans l'espace.

Antithèse : Le monde n'a ni commencement dans le temps ni limite dans l'espace, mais il est infini aussi bien dans le temps que dans l'espace.

2° *Thèse* : Toute substance composée, dans le monde, se compose de parties simples, et il n'existe absolument rien que le simple et ce qui en est composé.

Antithèse : Aucune chose composée, dans le monde, n'est formée de parties simples, et il n'existe absolument rien de simple dans le monde.

1. *Critique la raison pure*, par Emmanuel Kant, p. 388 et suiv., traduction de MM. A. Tremesaygues et B. Pacaud.

3° *Thèse* : La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est encore nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication de ces phénomènes.

Antithèse : Il n'y a pas de liberté, mais, tout arrive dans le monde uniquement selon des lois de la nature.

4° *Thèse* : Le monde implique quelque chose qui, soit comme sa partie, soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire.

Antithèse : Il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, dans le monde, ni hors du monde, comme en étant la cause.

C'est ce que Kant appelle les conflits des idées transcendentales.

Il soumet à la critique chaque terme de chacune de ces antinomies; il démontre toutes ces propositions avec une égale rigueur. Je ne reproduirai pas ici les preuves qu'il en donne; le lecteur les connaît ou peut aisément se procurer l'ouvrage où elles sont développées.

V

L'activité n'est pas essentiellement le mouvement. L'effort musculaire, par exemple, quand il rencontre un obstacle invincible, croît sans déterminer un déplacement de son point d'application. Dans une graine qui n'est pas semée il existe au repos un principe actif capable d'exercer sur les molécules du sol des impulsions dirigées de manière à réaliser un type prédéterminé de structure. Ces deux sortes d'activité mécanique sont à l'état dit *potentiel*. C'est une donnée métaphysique. Or comment une direction, chose dont l'idée, en mécanique, implique celle du déplacement, peut-elle être prédéterminée dans une force au repos, chose dont l'idée exclut le déplacement? Et, en outre, comment, dans le second exemple, une infinité de directions différentes, c'est-à-dire de déplacements différents, peuvent-ils être prédéterminés simultanément, puisqu'ils ne sauraient être que successifs? L'idée de l'activité potentielle est donc contradictoire à double titre.

VI

L'être métaphysique se spécialise en un nombre immense d'individus qui tiennent de lui leur être et ce qu'ils sont. Ceux de ces individus dont nos sens nous révèlent l'existence, certains caractères et dans une certaine mesure les mutuelles relations, se partagent en

trois grandes divisions communément appelées le règne minéral, le règne végétal et le règne animal dont l'homme occupe le degré supérieur; mais leurs substrata, ce qu'ils empruntent respectivement à cet être universel pour relier et soutenir leurs caractères propres, pour les synthétiser en unités distinctes, cela échappe aux prises de l'intelligence humaine. Celle-ci, spéculant sur les données sensibles de ces trois règnes, croit pouvoir rapporter leurs substrata à deux espèces d'êtres métaphysiques qui seraient irréductibles l'une à l'autre, mais dont, à vrai dire, la séparation est douteuse et qui, en dernière analyse, apparaissent comme deux manifestations diverses d'un même être fondamental, deux manières d'être de cette unique donnée première. Ce qu'on nomme *la matière* et ce qu'on nomme *l'esprit* ne seraient, selon certains métaphysiciens, qu'une seule et même substance. Les matérialistes et les spiritualistes sont jusqu'à présent irréconciliables, de sorte qu'on peut affirmer que l'objet métaphysique est livré aux disputes des hommes. Or, dans tous les individus, cet objet, bon gré, mal gré, s'impose, sous leurs enveloppes phénoménales, à la sonde des observateurs. Les uns peuvent se contenter d'en reconnaître l'existence et ne s'en plus occuper, comme font les savants fidèles à la méthode de Bacon, les autres peuvent au contraire en faire l'unique et décevant objet de leurs études; dans l'un et l'autre cas il suscite des jugements contradictoires, et bien que les savants positivistes se flattent d'échapper à ses pièges, ils y tombent à leur insu parce qu'ils font inconsciemment plus ou moins de métaphysique.

A cet égard je prie le lecteur de me permettre une citation tirée d'un de mes écrits. Dans mon petit livre sur le problème des causes finales auquel j'ai déjà fait un emprunt dans mon avant-propos, j'ai précisément, à la page 160 et suivantes, examiné la distinction généralement admise de la matière et de l'esprit, du physique et du psychique, relevé ce qu'elle a d'incertain et aussi ce que la spéculation sur l'objet métaphysique, d'où ces deux entités ont pris leur origine, engendre de jugements contradictoires. Je préfère me répéter plutôt que de renvoyer le lecteur à mon opuscule.

VII

.....Plus deviennent inférieurs les degrés que nous considérons sur l'échelle des organismes, plus il nous est difficile de nous

représenter leur mentalité. Nous nous imaginons approximativement celle d'un chien, assez bien encore celle d'un perroquet, moins nettement celle d'une couleuvre ou d'une mouche, assez mal celle d'une carpe, très obscurément celle d'un ténia; nous ne savons rien de celle du zoophyte qui, placé à la limite du règne animal et du règne végétal, participe de l'un et de l'autre. A ce point de la bifurcation des deux règnes, nous sommes avertis du rôle que joue la mentalité dans l'évolution terrestre : il nous semble que la fonction cérébrale trouve sa raison d'être pour les animaux dans la nécessité où ils sont de suppléer par elle au défaut de communication immédiate de leur organisme avec le sol d'où dépend leur nourriture. La racine dispense la plante de penser pour subsister [1]. Mais l'énergie organisatrice de la vie végétale, et, à plus forte raison, de la vie animale jouit-elle de la même franchise? Et si elle ne peut s'affranchir de penser dans la plante pour en conserver le type et en gouverner la croissance, et, en général, dans tout le processus de l'évolution organique, pour en déterminer la direction initiale et la maintenir dans la trajectoire si variable qu'il engendre, comment pense-t-elle? Ce n'est assurément pas comme nous. Certains actes nous permettent de constater, sans que nous puissions nous la représenter, la transformation progressive de la mentalité dans l'évolution universelle. J'en citerai les frappants exemples qui suivent.

Ce qui est capable, si peu que ce soit, de conscience n'est à coup sûr pas matériel. La matière est essentiellement inconsciente; c'est son caractère fondamental. Un état mental inconscient participe donc de ce caractère; tel est le premier degré qui rapproche le psychique du physique. Or il y a plus d'un état mental inconscient : toutes les perceptions sensibles et toutes les idées générales ou abstraites passées à l'état mnémonique, à l'état de souvenirs latents, sont inconscientes. Le sont également toutes les passions latentes, que peuvent réveiller des souvenirs ou des rencontres; toutes les volitions qui déterminent nos actes habituels le sont aussi. Elles le sont même dans certains actes qui ne sont point passés à l'état d'habitude. On oublie, en causant, la volonté qu'on apporte à gravir une côte; l'attention est d'autant plus inconsciente qu'elle s'attache davantage à son objet : plus on écoute, moins on a conscience qu'on est attentif.

1. La locomotion n'est pas refusée à tous les types du règne végétal (fleur de tan, algues unicellulaires), mais la fixité est bien le caractère général des végétaux.

Le degré où le psychique se rapproche le plus du physique, au point d'en être indiscernable, est celui dont l'exemple nous est fourni par l'effort musculaire. Remarquons que l'effort est psychique aussi bien dans le déploiement de la force musculaire que dans l'attention, car dans le premier cas comme dans le second il suppose l'exercice de la volonté. Or, dans le premier cas, la volonté communique avec l'énergie mécanique par une initiative à la fois volontaire et dynamique. Il faut, en effet, que cette initiative soit d'ordre dynamique, sinon il ne pourrait rien y avoir en elle qui lui permît d'établir la communication de la volonté avec l'énergie musculaire. Au point et au moment où elle entre en relation avec celle-ci, le psychique devient indiscernable du physique.

Le phénomène si subtil de l'expression offre un exemple aussi remarquable d'identification du physique et du psychique; il est impossible de les discerner l'un de l'autre dans la physionomie d'un homme qui rit ou qui pleure. Le facteur psychique s'y trouve intimement confondu avec le physique; ils y sont deux caractères absolument identiques. Le langage, né de l'observation spontanée, en fait foi; on dit : *profondeur*, *élévation* de la pensée; *largeur*, *hauteur* des vues intellectuelles, jugement *ferme*, raisonnement *solide*, et aussi douleur morale *profonde*, *aiguë*. Les qualificatifs dans *sombre* tristesse, *noir* chagrin, *amer* regret, ne sont pas à citer ici, parce qu'ils n'expriment pas le monde extérieur et ne sont pas objectifs; ils n'ont de caractères identiques et par là expressifs qu'avec les qualités purement subjectives des sensations.

Entre les deux degrés extrêmes de l'assimilation du psychique et du physique l'on en pourrait relever d'autres qui en marquent les étapes :

1° Ce qu'on appelle le *champ visuel* est de l'étendue à deux dimensions à l'état psychique; seul le concours du toucher et de la vision permet d'interpréter la dégradation des tons comme signe de la troisième dimension et de localiser l'horizon. L'étendue visuelle représente l'étendue objective, l'espace, et cependant, si elle s'y localisait, elle y tiendrait toute en un point, et le point n'est pas étendu. Étrange contradiction imposée à l'esprit humain par la métaphysique.

2° L'énergie mécanique à l'état d'énergie volontaire quand, par exemple, je tends volontairement le bras; la première existe, en outre, à l'état mental, dans l'idée que l'esprit en forme. Ce qui pense

n'est certainement pas identique à ce qui fait graviter les corps, et néanmoins, dans l'idée d'un corps qui tombe, il faut bien que la pesanteur soit représentée. Or, comment le peut-elle être, sinon par un similaire psychique où elle soit intégralement reconnaissable? Ce similaire ne saurait être simplement la pesanteur atténuée, car, d'une part, elle ne serait point alors passée à l'état psychique, et, d'autre part, un poids d'un kilogramme, par exemple, devrait être représenté par un poids atténué, c'est-à-dire par un moindre poids, conséquence contraire à la définition même de la représentation. Comment donc la pesanteur, telle qu'elle est dans les corps, devient-elle ce qui la représente dans la pensée? C'est le mystère le plus déconcertant pour l'esprit humain; mais cette transfiguration n'en est pas moins réelle comme l'idée même de la pesanteur. Cette réalité est métaphysique; nous ne devons donc pas nous étonner qu'elle ne puisse être formulée dans l'entendement de l'homme que par une proposition contradictoire. C'est à l'état phénoménal, et non potentiel, que le physique et le psychique nous semblent irréductibles l'un à l'autre. Si nous pouvions nous identifier au substratum commun du psychique et du physique, nous saisirions immédiatement leur unité et nos concepts incompatibles se résoudraient en intuitions.

Il y a donc dans la formation de l'idée de force passage de l'état physique à l'état mental. Dans ce processus qui commence par une impression mécanique sur le nerf sensitif afférent au toucher et finit par la représentation psychique de cette impression, il n'y a pas de solution de continuité. Remarquons que toutes les sensations sont déterminées par une impression dynamique d'origine physique ou chimique, et doivent en participer; c'est ce qui leur permet d'être *expressives* du monde extérieur: mais, excepté la sensation tactile, elles ne sont pas intégralement dynamiques. Le son, la couleur, l'odeur, la saveur sont dynamiques seulement par leur intensité et leur vivacité; ces sensations ne le sont point par leurs qualités spécifiques, par celles qui distinguent chacune des autres.

3° Tout processus dérivant d'un état passionnel qui détermine le vouloir à susciter et diriger un acte de la force musculaire atteste l'identification du psychique et du physique, car il est composé de données psychiques et de données physiques en communication les unes avec les autres dans un certain ordre. Les psychologues physiologistes et les psychologues de l'ancienne école (qui ne se

renseignent que par l'introspection) ne sont pas d'accord sur cet ordre[1]; mais, quel qu'il soit, la communication entre le psychique et le physique demeure un fait indéniable et prouve que la nature de l'un n'est pas entièrement différente de celle de l'autre.

4° Les actes voulus que, tout d'abord, a déterminés une délibération consciente, comme la marche, et qui, ensuite, sont devenus habituels;

5° Les actes dits *instinctifs*, souvent très compliqués et savants, comme la construction d'une ruche d'abeilles, accomplis sans hésitation, mais qui probablement ont dû être réfléchis à l'origine et devenus habituels à la longue, car, si l'habitude est contrariée par quelque obstacle, l'animal modifie son plan de structure et l'adapte à l'obstacle;

6° Les mouvements réflexes protecteurs, comme celui de la paupière, quand l'œil est menacé d'une atteinte par un projectile;

7° Les orientations des branches d'une plante portée à diriger son feuillage vers la lumière; a-t-on fourni une explication purement mécanique et satisfaisante de ce phénomène? Je l'ignore[2].

Ces divers exemples (et l'on en pourrait, sans doute, produire plusieurs autres) suffisent à faire beaucoup réfléchir sur la nature de la pensée.

Dans les exemples 4° et 5°, où l'habitude est en cause, la mentalité n'est pas abolie; elle est devenue inconsciente, et le vouloir, qui lui sert à communiquer avec la force musculaire, agit inconsciemment comme elle, sans être non plus supprimé. Les actes habituels, en

1. Les psychologues-physiologistes pensent que tous les faits psychiques sont conditionnés par des faits physiques et que, dans un processus physico-psychique, les premiers ne forment pas avec les seconds une seule et même chaine dont ils seraient des anneaux au même titre; ils pensent que les seconds forment seuls une chaîne d'où les premiers sont exclus; les faits psychiques sont seulement surajoutés, en dehors d'elle, aux anneaux physiques dont elle est uniquement composée. Ce ne sont, en un mot, à leurs yeux, que des *épiphénomènes*, des phénomènes qui n'ont qu'une seule attache dans le déterminisme universel.

Les psychologues de l'ancienne école pensent, au contraire, que le processus physico-psychique représente une seule et même chaine où les faits physiques alternent avec les faits psychiques à titre d'anneaux comme eux, et peuvent les déterminer.

Quand, par exemple, un père pâlit à la nouvelle soudaine de la mort de son fils, il leur semble impossible de concevoir comment l'anémie faciale pourrait précéder la suprise douloureuse qu'elle révèle et la déterminer. La subordination du physique au psychique leur paraît non moins évidente dans le processus de la volition déterminant l'action musculaire.

2. Je cite cet exemple sous toutes réserves.

effet, souvent très compliqués, ne sont pas purement mécaniques, bien qu'automatiques; ils ne sont pas assimilables à des résultantes de mouvements combinés, comme le sont, par exemple, les *effets*, au billard. Quand je marche en méditant, sans me tromper de chemin, aucun de mes pas n'est une résultante de directions et une somme de vitesses, car la vitesse et la direction de ma marche présente sont indépendantes de celles de mes marches antérieures; et quand j'ai appris à marcher, les facteurs direction et vitesse étaient conditionnés uniquement par ma pensée et ma volonté conscientes. Mais, s'il en est ainsi, qu'est-ce que peut bien être une idée inconsciente, comme celle qui dirige mes pas par l'intermédiaire de ma volonté? Une pareille idée, si inconcevable qu'en soit la nature, existe cependant; sa réalité est si peu contestable que son type nous est fourni dans le souvenir latent, sujet à reviviscence. Une idée à l'état de souvenir latent est un fait identique à celui que nous examinons, un fait réel qui nous oblige à reconnaître que la conscience n'est pas essentielle à la pensée. Nous touchons là au moment critique d'une transformation capitale qui nous semble contradictoire, parce qu'elle est d'ordre métaphysique, mais n'en est pas moins réelle, et cette transformation nous procure une ouverture sur le concours de l'intelligence à la genèse universelle, à condition de prêter au mot *intelligence* un sens catégorique, beaucoup plus étendu que celui qui nous est fourni par la conscience humaine, et de nous résigner à ne pas comprendre ce sens d'une manière adéquate, à ne pas voir distinctement ce que nous dénommons. Qu'est-ce sinon la pensée inconsciente, reconnue, non plus comme cérébration humaine, mais comme fonction de l'énergie potentielle primordiale génératrice de tout le monde phénoménal (pensée plus inaccessible encore à notre intuition, et soustraite à toute définition en tant que genre premier), qui détermine, chez les animaux, au moyen de la force musculaire, les réflexes protecteurs? Qu'est-ce sinon elle qui, dans les deux derniers exemples cités plus haut, provoque l'abaissement de la paupière dans l'intérêt de la vision et peut-être, au moyen de la force organique propre à la végétation, oriente le feuillage dans l'intérêt de celle-ci? Cette pensée inconsciente, requise pour distinguer du simple mouvement mécanique le mouvement réflexe et lui conférer son caractère spécial physiologique, induit enfin à attribuer un sens de même ordre aux mots *irritabilité*, *excitabilité*. Ce qui correspond à ces mots est, en effet, le caractère fondamental de la

vie organique. Vous sentez que la réaction de la substance vivante à une impression physico-chimique (mécanique en dernière analyse) diffère d'une simple communication de mouvement, telle que celle du choc; dans nombre de cas la direction prise par le mouvement provoqué suffirait à vous en avertir. Quelque chose qui n'est aucune forme de l'énergie mécanique intervient, confisque l'impression et en modifie l'effet purement mécanique; ce facteur est encore la pensée inconsciente.

Une telle pensée participe à la fois du monde psychique, à titre de phénomène d'ordre intellectuel, et du monde mécanique, à titre de phénomène inconscient. Dans la région des phénomènes ces deux caractères paraissent irréductibles, mais l'observation la plus simple oblige à reconnaître que, à une profondeur impénétrable pour l'esprit humain, ils ont un substratum commun : il suffit de remuer un doigt. N'est-il pas évident qu'il y a quelque chose de commun à la pensée et à la force, puisque, en ce moment même, j'écris ce que je pense, ce qui serait impossible évidemment s'il existait un abîme entre l'acte mental et l'acte musculaire. Rien de plus incontestable que la proposition suivante : quand deux choses communiquent, elles ont quelque chose de commun. Il y a plus : pour la même raison la distinction de la masse et de la force n'est irréductible que dans la région des phénomènes où leurs effets seuls tombent sous les sens, de sorte que, de proche en proche, on arrive à constater que la distinction de la masse [1] et de la pensée n'est irréductible que dans leurs manifestations phénoménales, qu'elle est superficielle et seulement apparente.

Si les conséquences précédemment déduites de données tout expérimentales sont rigoureuses, il n'y aurait donc qu'un même substratum foncier à tous les événements, soit psychiques, soit physico-chimiques (mécaniques). La querelle interminable entre les spiritualistes et les matéralistes perdrait sa raison d'être et prendrait fin. Elle durera aussi longtemps qu'elle demeurera sur le terrain des phénomènes, parce que des deux côtés on conclut de la différence irréductible de ceux-ci à la distinction de leurs substrata. On ne considère pas la conjonction empiriquement constatée de

1. On appelle masse en mécanique rationnelle le rapport entre les forces et les accélérations qu'elles impriment à un corps. C'est l'expression mathématique de ce que j'appelle ici la masse. J'entends par ce mot le substratum métaphysique révélé par ce fait qu'il peut y avoir variation de la vitesse, la force demeurant constante, ou variation de la force sans que la vitesse varie.

leurs processus respectifs au point où ils procèdent l'un et l'autre de leur substratum commun, de l'être métaphysique appelé la *substance* par les philosophes.

L'esprit humain, qui déduit du concept de l'être métaphysique les propriétés de celui-ci énoncées précédemment, ne saurait former une idée adéquate d'aucune d'elles, car il est dépassé par chacune. Aussi n'essaie-t-il pas de les comprendre; il se contente de les définir par négation, en supprimant de ce qu'il comprend ce qui le lui rend compréhensible, la mesure qui le met à sa portée. Quand il raisonne, comme je l'ai fait plus haut, sur l'une quelconque de ces prémisses négatives, il raisonne donc sur ce qu'il ne comprend pas; il peut néanmoins raisonner juste (comme le fait, par exemple, un algébriste sur une formule compliquée de géométrie analytique sans avoir à se représenter les rapports spatiaux qu'elle symbolise), mais forcément les conclusions lui sont aussi incompréhensibles que les prémisses, c'est-à-dire que, ou bien elles n'offrent à son aperception rien de distinct, ou bien elles paraissent impliquer contradiction. Telle est l'alternative que crée à la pensée humaine toute spéculation logique sur une donnée métaphysique. Il y a donc impossibilité pour l'esprit humain de formuler les données métaphysiques sans contradiction implicite, dès qu'il leur prête un sens. Aussi ne faut-il pas s'étonner que le sens très clair d'une donnée empirique telle que l'intelligence humaine, par exemple, aille toujours en s'obscurcissant à mesure qu'elle occupe un degré plus profond dans l'abîme métaphysique.

Au voisinage du degré où s'opère la bifurcation des phénomènes psychiques et des phénomènes physico-chimiques dans leur commun subtratum, ces deux ordres d'événements tendent à se confondre en se rapprochant et en même temps deviennent, de part et d'autre, méconnaissables pour nous. Mais, en revanche, leur confusion n'est pas sans avantage : au moment où elle s'effectue, le spiritualisme et le matérialisme cessent d'être en conflit.

Dans le miroir de l'esprit humain la raison organisatrice de la vie est à la raison de l'homme ce que le combat des espèces est à sa morale. Renonçons à la téméraire tentative d'appliquer notre jugement à des matières qui échappent à sa compétence.

Sans parti pris de ma part, mes conclusions militent en faveur du monisme. Plus j'étudie, plus j'y verse. Mais je reconnais que l'intelligence humaine n'est pas apte à ce genre de spéculation.

Le long recensement que je viens de faire de cas où l'esprit humain, outrepassant les limites du monde accidentel, qui est le champ de la double expérience externe et interne, rencontre l'objet métaphysique, ce recensement met en relief la diversité, par suite l'incertitude des opinions et le caractère contradictoire des concepts et des jugemements formés sur la nature intime de cet objet. Il ressort également des nombreux exemples cités que la raison humaine est avertie de ses bornes par cette incertitude et cette contradiction et n'est pas en droit d'en conclure que la chose incertaine, affirmée et niée en même temps par elle, n'existe pas.

Interprétation des jugements contradictoires.

Puisque l'esprit humain est exposé à former des concepts ou formuler des jugements contradictoires sur des choses qui n'en existent pas moins, et par suite à en nier faussement la réalité, il importe au plus haut degré de définir exactement ce qui distingue ces choses de celles où il ne court pas ce risque, où il peut concevoir et raisonner en toute sécurité, c'est-à-dire ce qui distingue les données métaphysiques des données qui sont de son ressort. Si cette distinction n'était pas possible à faire sûrement, le principe de contradiction, fondement de la logique, serait fallacieux et aucune connaissance ne trouverait en lui un contrôle certain. La règle pour ce discernement est la suivante : est métaphysique toute donnée reconnue inaccessible soit aux sens, soit à la conscience, soit à l'observation externe, soit à l'observation interne. Cette règle du même coup assigne leur objet aux sciences positives; une science n'est positive qu'à la condition de ne viser que des rapports. Nous entendons cependant les savants parler de *substratum*, de *matière*, d'*atomes*, de *molécules*, d'*énergie*, de *forces*, etc., mais il n'en faudrait pas pour autant inférer qu'ils font de la métaphysique. Il n'y a pas de rapports sans termes et les termes en sont tous directement ou indirectement métaphysiques. Ils le sont indirectement dans l'expression algébrique $\frac{ab}{cd}$ par exemple, qui représente un rapport fractionnaire dont les termes sont eux-mêmes des rapports (de multiplication); mais les signes *a b c d* représentent, en dernière analyse, des mesures de données concrètes dont la nature intime est méta-

physique. Pourvu que les savants se bornent à constater l'*existence* de ces données sans spéculer sur leur nature intime, ils demeurent fidèles à l'esprit scientifique.

Réfutation de l'objection tirée du concept contradictoire de l'acte libre.

Si, comme je l'espère, ceux qui ne se fient pas au témoignage de la conscience spontanée ne peuvent réfuter la distinction précédemment établie entre les jugements contradictoires d'ordre métaphysique et les jugements contradictoires d'ordre empirique, et s'ils conviennent ainsi que la chose à la fois affirmée et niée (explicitement ou implicitement) par les premiers n'est pas irréalisable, ils ne pourront plus à ce témoignage affirmant la réalité du libre arbitre opposer tout d'abord la fin de non-recevoir péremptoire qui l'eût condamné sans même qu'il fût besoin de l'examiner. Ils ne le rejetteront pas d'emblée comme obligeant la conscience spontanée active, la raison, à en formuler le concept par des jugements contradictoires et notamment à en tirer la conséquence, étrange assurément, que, grâce à l'entière indépendance de l'acte volontaire, grâce à ce qu'il échappe à tout conditionnement, il constitue un hiatus, une solution de continuité dans la chaine des événements, un commencement sans antécédent qui le prescrive dans le processus universel.

CHAPITRE IV

Preuve indirecte du Libre Arbitre.

Argument contre la nécéssité universelle tiré de l'origine empirique de l'idée du Libre Arbitre.

Si les partisans de la nécessité universelle reconnaissent, comme j'ai tenté de le montrer, que certaines choses dont les concepts sont contradictoires peuvent cependant exister parce qu'elles sont métaphysiques, ils opposeront au libre arbitre un autre argument que la contradiction impliquée dans son concept. Ils allégueront que tous les événements qu'il leur est donné d'observer sont conditionnés et déterminés à l'existence nécessairement. Ce n'est qu'à la dernière

extrémité qu'ils admettront l'entière indépendance d'un événement et si l'expérience interne témoigne qu'il en existe un, l'acte volontaire, ils déclarent, jusqu'à preuve du contraire, faillible cette expérience et illusoire l'idée d'un pareil acte.

Examinons de près leur hypothèse. Selon eux le processus universel est une succession d'événements dont chacun est conditionné par ceux qui le précèdent, de telle sorte que son antécédent immédiat le détermine immanquablement à l'existence, en un mot le nécessite. Ainsi, aucun événement n'existe par soi, n'existe sans être nécessité par quelque antécédent et, par suite, n'est un commencement absolu de processus. Le processus universel exclut donc précisément ce qui caractérise le libre arbitre. Remarquons, en outre, que l'idée du libre arbitre, en tant qu'événement psychique, appartient, au même titre que tous les autres événements, au processus universel et, par conséquent, y est, d'après l'hypothèse même, déterminé à l'existence par quelque antécédent immédiat.

Cela posé, je dis que l'objection des déterministes à outrance est non-avenue. En effet : un événement n'est idée du libre arbitre qu'autant que l'entière indépendance de l'action, c'est-à-dire le commencement absolu de l'action y est impliqué à l'état mental, à l'état d'idée. Or comment le processus universel, supposé par eux tout entier nécessité, peut-il fournir, même à l'état mental, le caractère d'un commencement absolu ? Ces déterministes sont donc mis en demeure d'exclure du processus de tous les événements ce que leur doctrine reconnaît comme événement existant.

Peut-être répondront-ils qu'il suffit, pour former l'idée du libre arbitre, de concevoir simplement le contraire de celle de la nécessité, que ce concept est déduit des données empiriques et appartient par là au monde accidentel comme tout autre concept. Je nie qu'il puisse être réalisé par ce procédé. Il s'en faut, en effet, que le contraire d'une chose puisse être déduit de cette chose. Le contraire d'une chose en est une autre de même genre que la première et positive comme elle, mais dont les caractères spécifiques impliquent l'intégrale négation des caractères spécifiques de la première. Par exemple : dans le genre *passionnel* la peine est le contraire de la joie, dans le genre *moral* l'injuste l'est du juste, dans le genre *esthétique* le laid du beau, dans le genre *logique* le vrai du faux, dans le genre *sensitif* le froid du chaud, dans le genre *mécanique* la faiblesse de la force, etc. Dans chacun de ces genres le caractère spécifique de

l'un des termes exclut totalement celui de l'autre, n'a rien qui permette de le constituer. Pour que deux choses soient dites contraires, il ne suffit pas que l'une soit simplement la négation de l'autre, car si chacune n'était que cela aucune ne poserait rien; or un contraire est quelque chose de positif.

En résumé, l'idée de l'indépendance absolue, c'est-à-dire d'une activité exempte de toute condition nécessitante, existe dans l'univers, et elle n'a pu se former que si une telle activité y existe réellement. Ma propre activité psychique, sous le nom de *vouloir*, est cette activité même ou, du moins, en participe, et l'indépendance absolue dont elle jouit se révèle à ma conscience spontanée sous le nom de *libre arbitre*.

Il importe de remarquer que la réfutation précédemment opposée aux partisans de la nécessité n'a de portée efficace, ne saurait aboutir à une preuve du libre arbitre qu'à une importante condition : il faut admettre que l'idée d'une chose implique les caractères propres à cette chose, les caractères qui la définissent. Or, si évident que cela paraisse tout d'abord, le doute à cet égard n'est pas sans apparence de fondement. On a, par exemple, l'idée d'un kilogramme; or, en examinant ce qui constitue cette idée, en examinant d'abord son *substratum*, c'est-à-dire la donnée immédiate dont elle est une modification, on reconnaît que ce substratum est de nature *psychique*. Il n'implique donc, dira-t-on, rien de la pesanteur, et l'on en conclura qu'il n'a pas de caractère commun avec un poids, qui est de nature physique, et par conséquent ne saurait comporter aucune modification *psychique*. Ne voilà-t-il point un cas où il semble bien que l'idée d'une chose n'implique pas le caractère propre à cette chose?

Il m'incombe de lever cette difficulté, de montrer qu'elle n'est qu'apparente et résulte d'une analyse incomplète de la nature de l'idée. Je me sens dès lors tenu de reprendre cette analyse, non pas, certes, dans tout le détail que comporterait une théorie générale de la connaissance, mais uniquement à mon point de vue, dans la seule partie qui intéresse directement ma démonstration.

CHAPITRE V

La nature et la formation des idées. Conclusion.

Il est bien entendu que je n'entreprends pas dans les pages qui suivent de composer un traité de la connaissance complet. Tant s'en faut; je m'en tiendrai à examiner les fonctions mentales directement relatives à la question qui m'occupe. Je n'ai donc pas à m'excuser des lacunes que le lecteur ne manquera pas de relever dans cet exposé partiel et succinct.

I

Je lui ai fait connaître dans l'Avant-Propos le sens que j'attache aux termes *état conscient*, *conscience spontanée* (soit *active*, soit *passive*), *conscience réfléchie*. Je l'y renvoie : c'est par la définition de ces termes que doit débuter toute analyse de la connaissance.

Les états conscients les plus constants et les plus fréquents sont les *sensations* (résistances, sons, couleurs, saveurs, odeurs), dont les synthèses respectives constituent les *perceptions* (tactiles, auditives, visuelles, gustatives, olfactives). La fonction principale des perceptions est de servir de signes à des événements qui s'accomplissen hors de la conscience, en un mot de les *représenter* en elle. Qu'est-ce donc que la représentation ?

On dit qu'une chose A en représente une autre B, quand on substitue volontairement A à B dont la perception est moins prompte, ou moins facile, ou impossible, et qu'on affecte A à noter dans la pensée et dans la mémoire l'existence passée, présente ou future de B, sans que d'ailleurs A participe en rien de ce qui distingue B des autres choses, c'est-à-dire en rien des caractères qui définissent B. Par exemple, en algèbre, des lettres représentent des valeurs sans avoir rien de commun avec celles-ci, par pure convention. La représentation est alors un signe conventionnel, un pur symbole. On dit encore qu'une chose en représente une autre quand la première, sans avoir non plus aucun caractère spécifique commun avec la seconde, s'y substitue d'elle-même sans convention préalable, par une concomitance constante, de telle sorte qu'il suffit de percevoir la première pour penser à la seconde. Par exemple : le cri du paon

fait penser à l'aspect de cet oiseau sans rien emprunter aux caractères distinctifs de son plumage. Tel mouvement de tête, non concerté, mais constant, s'associe à l'affirmation, tel autre à la négation. La chose qui représente est alors par concomitance constante un signe ou symbole de la chose représentée. L'efficacité de ce signe, tout comme celle du signe conventionnel, requiert que la chose signifiée ait été préalablemeut perçue. Qui n'aurait jamais vu un paon au moment où il crie ne serait évidemment pas en mesure d'attribuer ce cri pour signalement à cet oiseau plutôt qu'à tel autre animal, et qui n'aurait jamais pu constater par le langage ou les actes d'aucun homme que tel ou tel mouvement de la tête accompagne l'intention d'affirmer ou de nier n'aurait aucune raison de considérer l'un ou l'autre mouvement comme signe de telle intention plutôt que de telle autre.

Enfin l'on dit qu'une chose en représente une autre quand elle en est le similaire; la première alors représente la seconde par tout ce ce qu'elle a de commun avec ce qui caractérise celle-ci. La chose représentative, dans ce troisième cas, n'est pas à proprement parler un *signe*, c'est un *exemplaire*, mais un exemplaire incomplet et seulement impliqué dans la chose représentée.

Avant d'aller plus loin, j'introduis ici la définition du *rapport*, mot dont j'aurai à faire plusieurs fois usage. Il y a *relation* ou *rapport* entre deux choses quand chacune d'elles participe *de* ou *à* une troisième qui leur est commune. Trois données concourent donc à la formation de tout rapport. Les deux premières sont habituellement appelées les *termes* du rapport; ce nom convient également à la troisième qu'on pourrait appeler le *commun terme* ou le *moyen-terme* du rapport.

Je recommande à l'attention du lecteur cette définition du rapport. On n'est pas accoutumé à le considérer comme composé de trois facteurs; il importe à cette étude que le moyen terme soit signalé.

Je reviens à mon analyse. La représentation d'un homme, par exemple, au moyen du crayon ou du pinceau sur un plan ne reproduit jamais intégralement le modèle. Selon la vision de l'artiste le dessin altère les rapports de position que la perspective impose aux rapports linéaires et les dimensions peuvent être toutes proportionnellement réduites; le tempérament du peintre altère la reproduction des couleurs. Néanmoins il existe entre l'homme qui a posé et la copie quelque chose de commun qui constitue la *ressemblance*; la copie est un similaire du modèle.

Une pareille représentation est, à proprement parler, *expressive* de la chose représentée, elle en est l'expression [1].

C'est ce caractère expressif qui confère à certaines représentations la qualité de notions ; elles renseignent en effet sur leurs objets par ce qu'elles ont de commun avec eux.

La notion suppose plusieurs facteurs qui en complètent la définition.

Elle suppose d'abord dans le sujet une aptitude spéciale, l'aptitude à entrer dans l'état indéfinissable qu'on appelle conscient. Or, pour y entrer il faut d'abord qu'il y ait communication entre le sujet et l'objet. Il faut donc que ces deux termes du rapport qui engendre la notion participent d'un troisième qui leur soit commun puisque c'est ce qu'ils ont de commun qui fournit au sujet de quoi former la représentation expressive de l'objet.

Mais ce n'est pas assez de poser un sujet apte à connaître et un fond commun entre lui et un objet de connaissance pour qu'il y ait notion du second dans le premier. Encore faut-il que l'état conscient soit déterminé dans le sujet par quelque action exercée sur lui par l'objet et qu'il réagisse contre cette action ; encore faut-il, autrement dit, qu'il reçoive et sente une *impression* de l'objet et que des sensations nées de l'impression il fasse une synthèse qui le lui représente, en un mot une *perception*.

L'activité mentale employée à la former est plus ou moins grande depuis l'acceptation presque passive du groupement des sensations élémentaires (points, tactiles, couleurs, sons, etc.), par l'impression

1. Les mathématiciens disent d'une formule algébrique représentant un rapport ou un système de rapports entre des grandeurs ou des positions qu'elle en est l'*expression*. Bien que les signes algébriques des rapports et de leurs termes soient de purs symboles, néanmoins ce mot, dans leur langage si précis, justifie et confirme l'usage que j'en fais ici, car ils ne l'appliquent pas aux signes mêmes; ce sont, en effet, des signes tout conventionnels. Aussi ne disent-ils pas : « Les grandeurs *exprimées* par les signes a et b » car elles ne sont que *représentées arbitrairement* par ces signes graphiques; ils ne disent pas : « La grandeur *exprimée* par la disposition des lettres a et b au-dessus et au-dessous du trait —, car cette disposition et ce trait $\left(\frac{a}{b}\right)$ ne constituent qu'un *symbole arbitrairement représentatif* de la division de la grandeur a par la grandeur b. Mais ils disent : « Le rapport de ces deux grandeurs exprimé par $\frac{a}{b}$ » parce que la division de la première par la seconde n'est plus arbitraire pour représenter leur rapport. En effet cette division opérée mesure l'une au moyen de l'autre prise pour unité et par là leur applique la définition même du rapport mathématique, ce qui est par excellence *exprimer* celui qu'elles soutiennent entre elles.

même, qui suggère une perception spontanée, irréfléchie, jusqu'à la conscience la plus *attentive* de ce grougement. L'activité mentale se manifeste, en effet, d'abord par l'*attention*, effort par lequel l'esprit s'applique à recevoir intégralement l'impression et, en général, à opérer avec toute la puissance dont il dispose; puis son activité se manifeste par son opération même sur les données sensibles accueillies par lui.

Les synthèses formées arbitrairement par l'activité mentale, c'est-à-dire avec des données sensibles simples ou complexes entre lesquelles l'esprit établit des rapports qui ne sont pas ceux que lui imposent les impressions, ne sont pas, en réalité, des perceptions; ce sont des produits de l'imagination créatrice, aptitude commune à tous les penseurs, mais spécialement développée chez les penseurs de génie et chez les artistes de toutes sortes. Ces synthèses sont fournies par des sensations et des perceptions antérieurement acquises et passées à l'état mnémonique, à l'état de *souvenirs*.

Remarquons que le substratum immédiat des souvenirs, ce qu'on appelle le champ de la mémoire, n'est pas le même que les substrata immédiats des perceptions sensibles : par exemple, le champ de la mémoire, quand il est occupé par des souvenirs de figures colorées, ne se confond pas avec le champ visuel. Néanmoins le premier doit partager avec le second tous les caractères requis pour le représenter, au même titre que les souvenirs des figures colorées représentent celles-ci, c'est-à-dire par identité de caractères. Il s'ensuit que le champ de la mémoire et les souvenirs expriment le champ visuel et les figures colorées tout comme les perceptions visuelles expriment l'espace [1] et les objets qui impressionnent la rétine. La perception visuelle d'un objet extérieur en est donc une image au premier degré, et le souvenir de cette perception visuelle est une image, au second degré, du même objet. Il en est ainsi des autres sortes de perceptions sensibles.

Ce n'est pas tout encore pour qu'il y ait à proprement parler connaissance : un état conscient n'est une notion qu'autant que le sujet a conscience de l'impression comme d'une action exercée sur lui par un agent dont il se distingue, qui fasse naître en lui, plus ou moins formulée, l'*affirmation du moi* en opposition à un monde extérieur, à un *non-moi*. J'ai dit *plus ou moins formulée*, j'ajoute :

1. Excepté la profondeur, qui n'est visuellement perçue que grâce au concours du toucher, comme je le rappellerai explicitement plus loin.

implicite même. Remarquons, en effet, qu'un sujet peut avoir conscience d'une chose sans avoir conscience qu'il en a conscience, c'est-à-dire sans qu'il y ait réflexion. Quand une notion est déterminée pour la première fois par une impression du dehors, du *non-moi*, l'affirmation du *moi* implique conscience (réfléchie ou non) qu'il y a *nouveauté* pour le sujet ; de là l'étonnement. De l'étonnement naît l'interrogation, qui est une réaction intellectuelle du sujet contre l'objet. Mais la conscience de la nouveauté, l'étonnement et l'interrogation n'existent, bien entendu, à l'état net et distinct que chez les vivants supérieurs, chez l'homme et chez les bêtes assez élevées sur l'échelle des êtres organisés. Ces états mentaux n'existent chez les animaux inférieurs qu'à un infime degré. Il est même vraisemblable qu'au début de l'évolution animale il existe seulement une obscure sensibilité aussi voisine que possible de l'inconscience sans aucune réaction intellectuelle proprement dite.

En résumé, j'entends par *notion* d'une chose quelconque (intérieure ou extérieure à moi) la synthèse de deux facteurs à savoir : 1° un état déterminé tout d'abord dans ma conscience par l'impression de cette chose sur elle grâce à l'intermédiaire nerveux de mes sens ou même sans cet intermédiaire (introspection); 2° l'affirmation faite implicitement par moi que cette chose existe en moi ou hors de moi. J'ajoute que la notion m'est possible parce qu'il y a en moi certains caractères communs avec la chose, ce qui permet à ma conscience de communiquer avec celle-ci.

La notion est dite *concrète* quand elle représente son objet tel qu'il était perçu pendant qu'il s'offrait par l'impression à mon observation externe ou interne ; la notion est dite *abstraite*, quand elle ne représente qu'une ou quelques-unes des données constitutives de l'objet, abstraites arbitrairement de ma perception par mon activité mentale.

Tout ce que la notion a de commun avec l'objet est dit *objectif* en elle et l'identité de ses caractères avec ceux qui le spécifient est appelée son *objectivité*. Tout le reste en elle étant exclusivement des états de moi-même, de ma propre conscience, sujet de l'impression qui la provoque, est à ce titre appelé *subjectif*.

La notion est une idée, mais le sens du vocable *idée* est plus large que celui du vocable *notion*, car une notion est essentiellement et intégralement représentative de quelque chose de réel, en un mot objective, tandis qu'une idée peut n'être qu'en partie objective. Elle

peut être formée par la combinaison que fait arbitrairement l'activité intellectuelle de données sensibles dues à des impressions reçues; ces données sont ainsi les termes objectifs de rapports tout subjectifs que je crée entre elles.

II

Je vais maintenant examiner le problème dont la solution intéresse essentiellement la preuve que je propose du libre arbitre, je veux dire le problème de l'objectivité des idées. Comment le psychique peut-il représenter le physique à titre de signe non conventionnel, mais expressif, puisque ce sont deux données qui semblent n'avoir entre elles rien de commun? Comment, dans l'exemple précédemment donné, un poids peut-il être exprimé par une idée, le substratum de l'idée n'impliquant rien de pesant? On comprend que, dans la conscience réfléchie, qui est psychique, un état moral, une sensation ou un sentiment, qui sont également psychiques, puissent être représentés expressivement, être l'objet d'une idée; mais la formation d'une idée ayant un objet matériel, semble radicalement impossible. Je réponds d'abord que le psychique est sans conteste exprimé par le physique : le visage humain en fait foi; le sourire est indivisément corporel et moral, ce qui prouve par l'expérience qu'il y a quelque chose de commun entre la matière et l'esprit. Je renvoie le lecteur au tableau que j'ai dressé dans mon livre *L'Expression dans les Beaux-Arts*; il y verra un nombre considérable d'exemples, tirés du langage, qui montrent l'existence d'un fond commun au monde psychique et au monde physique. Or l'opération qui forme les idées dont l'objet est matériel n'est que l'inverse de l'emploi qui est fait de ce fond commun pour la formation d'un visage. Il n'est pas plus impossible d'exprimer un poids ou quelque autre chose d'ordre matériel par une chose d'ordre spirituel que d'exprimer réciproquement la seconde par la première, que de se faire comprendre en disant : cet homme a l'*esprit lourd*, *pesant* ou *léger*; cet autre a des idées *larges*, *élevées*, des sentiments *bas*, *étroits*, etc. Ce qu'il y a de commun entre ces deux ordres de choses sert à exprimer indifféremment les unes par les autres. Mais dès lors il faut admettre que la distinction du physique et du psychique n'est pas foncière, ce que suffit à montrer un fait que j'ai déjà cité, le mouvement de ma plume, qui est matérielle et néanmoins guidée par ma volonté

qui est spirituelle; à coup sûr, s'il n'y avait rien de commun entre celle-ci et celle-là, l'écriture serait impossible.

III

Formes objectives du moi conscient.

Toutes les représentations expressives du monde extérieur dans la conscience ne requièrent pas une impression préalable faite par le premier sur le psychique. Le fond commun dont j'ai parlé met en communication immédiate et permanente l'un avec l'autre; ainsi l'espace trouve dans le sens de la vue une représentation expressive qui est innée et permanente, à savoir le champ visuel, et le fond commun aux deux est le système des dimensions sauf une : la largeur et la hauteur appartiennent à la fois à l'espace et au champ visuel; quant à la profondeur, elle n'est pas exprimée par ce dernier : c'est (je l'ai déjà rappelé) le sens du toucher qui seul la révèle par la conscience d'un certain déplacement du point de contact. Ce qui permet d'attribuer (utilement quoique indûment) la profondeur au champ visuel, c'est une concomitance habituelle de la perception tactile de profondeur avec une dégradation dans la vivacité des couleurs.

La mémoire fournit un autre fond commun à la connaissance objective : elle est affectée à la conscience de la durée. Les évènements se situent dans le champ mnémonique comme des points sur une ligne droite, grâce à la mystérieuse vertu qu'elle a de permettre la représentation du passé sur le plan du présent.

En résumé, l'espace et le temps, qui sont les milieux où entrent en relation toutes les choses qui tombent sous l'observation externe par leur impression sur les sens, trouvent, avant même que nulle impression de ce genre n'ait été opérée, leurs représentations expressives respectivement dans le champ visuel, dans le champ tactile et dans le champ mnémonique, mais à l'état encore inconscient. Elles demeurent dans cet état jusqu'à ce que l'impression d'événements extérieurs au moi en éveille la conscience par une sensation particulière de la vue et du toucher et par le souvenir qu'ils laissent; ce sont des formes de la sensibilité qui s'offrent vides et ne deviennent conscientes qu'en se remplissant. Je ne recenserai pas toutes les formes de l'expérience, je citerai seulement un

passage de la *Critique de la Raison pure* de Kant[1] où se trouve reconnue et énoncée à mon gré la distinction que je viens d'établir entre les idées et les moules qui en attendent les matériaux empiriques : «...... *les conditions formelles d'une expérience en général.* Mais cette expérience ou plutôt la *forme objective de cette expérience en général*, renferme toute la synthèse nécessaire pour la connaissance des objets. Un concept qui embrasse une synthèse *doit être tenu pour vide et ne se rapporte à aucun objet quand cette synthèse n'appartient pas à l'expérience*, soit comme tirée de l'expérience — et alors le concept prend le nom d'*empirique* — soit *comme condition a priori sur laquelle repose l'expérience en général* (*la forme de l'expérience*) — et alors c'est un concept pur *mais qui appartient à l'expérience, puisque l'objet n'en peut être trouvé que dans l'expérience...* »

J'ai signalé par l'emploi de caractères italiques les membres de phrase qui confirment ce que j'avance sur la correspondance innée entre le *moi* et le monde extérieur et révélée par l'organisation même du psychique humain qui est affecté à la formation des idées objectives. On voit que cette correspondance en est la condition essentielle, ce qu'il m'importait surtout d'établir. Elle se manifeste chez l'animal, à un rang inférieur, mais sans conteste, dans ce qu'on nomme les *instincts*. Ces impulsions le dirigent soit, pour se nourrir, vers certains produits de la terre assortis d'avance aux sens du goût et de l'odorat, soit, pour se reproduire, vers un autre animal de même espèce et de sexe différent.

Sous les réserves qui précèdent il est reconnu que le monde matériel extérieur au moi ne peut se révéler à l'esprit humain par les sens qu'au moyen d'impressions préalables sur les nerfs sensitifs. Dans ces derniers c'est le facteur matériel, intimement uni au facteur spirituel, qui reçoit les impressions. Les nerfs sont d'abord mécaniquement ébranlés par elles et leur ébranlement est seul dépositaire des caractères qu'ils transmettent au facteur spirituel pour y être représentés expressivement. Remarquons que ces caractères sont non seulement matériels, mais encore psychiques; le moral d'autrui situé hors de nous est, en effet, exprimé, comme je l'ai précédemment signalé, par la physionomie dont l'organe est la matière du visage. Je ne m'occupe ici que des caractères matériels représentés par l'ébranlement nerveux dans le facteur psychique du nerf

1. Traduite par A. Tremesaygues et B. Pacaud, 1905, p. 233.

impressionné. Toutes les sciences qui relèvent de l'observation externe et qui ont pour objet le monde matériel extérieur au *moi*, toutes ces sciences dites naturelles progressent en éliminant de plus en plus ce qu'il y a de purement sensible, d'exclusivement propre au *moi*, en un mot de *subjectif* dans les perceptions qui sont leurs données empiriques.

Une sensation d'espèce quelconque est susceptible de se répéter et de s'ajouter à une ou plusieurs sensations de même espèce ou d'espèce différente dans le champ de la mémoire; en outre plusieurs sensations visuelles peuvent s'associer simultanément dans le champ visuel et plusieurs sensations tactiles dans le champ tactile. De là naissent dans le moi des rapports de succession et de position qui sont des représentations expressives de rapports chroniques et spatiaux entre choses extérieures au moi. Les premiers groupent les sensations en perceptions complexes qui représentent des synthèses extérieures au moi. Or chacune de celles-ci est en réalité une composition de forces mécaniques et forme soit ce qu'on appelle un *corps* dans l'espace, soit un processus d'événement dans le temps, et toutes ces synthèses communiquent entre elles mécaniquement, de sorte que l'univers matériel constitue un seul système mécanique représenté dans l'esprit humain par un système correspondant d'idées objectives. Tel est du moins le but que rêvent d'atteindre les savants par la fusion progressive des sciences particulières en une seule; idéal encore lointain mais dont ils se rapprochent lentement sans relâche.

IV

La conscience est seule apte à discerner ce qui distingue le *moi* du *non-moi*. Mais elle est impuissante à se prononcer sur la nature intime, sur l'être d'aucun des deux. D'abord par elle le sujet ne peut atteindre son propre être, autrement dit son *substratum*, il n'en aperçoit que les modifications et n'en connaît l'existence que par celles-ci. En effet, s'il est vrai que l'idée est une représentation expressive de l'objet, pour que le sujet pût se former une idée de son substratum, de son propre être, il faudrait que cette idée exprimât ce dernier, c'est-à-dire quelle impliquât les caractères intrinsèques constitutifs de l'être, en un mot qu'elle s'identifiât à l'être, de sorte que, en réalité, le sujet contiendrait simultanément deux exemplaires de l'être, dont l'un serait lui-même en tant qu'objet

exprimé et l'autre un nouveau lui-même en tant que représentation expressive du premier. Il s'ensuit que former l'idée de l'être ce serait le créer; conséquence absurde, l'être ne se concevant qu'éternel, aussi incapable de sortir du néant que d'y retourner.

Si le *moi* ne peut pas connaître son être, son propre substratum, à plus forte raison ne peut-il connaître celui du non-moi.

V

Conclusion du présent chapitre.

L'analyse précédente de la connaissance humaine m'a conduit à des résultats qui intéressent la question que je traite et que je vais consigner pour justifier mes assertions postulatives du chapitre précédent (v. chapitre IV *in fine*).

Je ne peux connaître un objet, m'en faire une idée qu'autant qu'il existe quelque chose de commun entre cet objet et ce qui est apte en moi à la conscience, et il faut d'abord qu'il communique avec cette part de moi affectée à prendre conscience, à sentir et à penser; il faut qu'il la rencontre, en un mot qu'il l'impressionne. Si ce qui sent et pense en moi était exclusivement psychique, l'impression et, par suite, la connaissance des choses physiques me seraient impossibles. Aussi est-ce grâce à mes nerfs sensitifs, grâce à mon système cérébro-spinal, où le psychique et le physique s'identifient, que je puis connaître les trois dimensions et la pesanteur, par exemple. Ainsi je possède un organe d'expression qui me permet de me représenter les caractères des choses physiques, aussi bien que des choses psychiques, par ceux de mon propre substratum. Ces représentations expressives sont les idées; elles sont spécialement des notions quand l'activité mentale n'y introduit rien qui ne corresponde intégralement et exactement à une donnée du monde existant, en un mot rien d'arbitraire.

Nous avons constaté que l'idée n'est pas capable de représenter l'être des choses, de leur support métaphysique, mais par cela même qu'elle se définit par la propriété de représenter expressivement les événements et leurs rapports, c'est-à-dire ce par quoi les principes actifs, quels qu'ils soient, se manifestent dans l'espace et dans la durée, il n'y a rien en elle qui ne participe de quelque réalité interne ou externe, soit intégralement et exactement, soit en

partie et d'une manière approximative au moyen de l'abstraction et de l'imagination créatrice. C'est l'expérience qui fournit à l'imagination tous ses matériaux et tous les moyens termes des rapports que celle-ci crée entre eux.

Il résulte de l'analyse de l'idée que l'idée du libre arbitre implique, comme je l'ai supposé tout d'abord, le caractère qui le définit, ce qui légitime les déductions que j'ai tirées de cette supposition en faveur de la réalité du libre arbitre.

Ai-je prouvé le libre arbitre? Je n'ose le croire. Je n'aperçois pas, à vrai dire, le vice de ma démonstration, mais je préfère accuser de cet aveuglement un manque de sagacité chez moi plutôt que de pécher par une fallacieuse présomption. J'espère du moins avoir attaqué le problème d'une façon qui, mieux exploitée, pourrait en avancer la solution. Je commence, en effet, par mettre la métaphysique hors de cause en prévenant et écartant la difficulté que suscite tout d'abord à l'intelligence humaine le caractère métaphysique de l'activité libre. La question est ainsi cantonnée dans le domaine de l'expérience et ramenée sur le même plan que toutes celles qui relèvent de la science positive. Cela fait, je me borne à considérer le processus universel des événements et parmi ceux-ci l'idée du libre arbitre. Il m'apparait alors que cette idée, par cela même qu'elle existe, est objective, ne peut pas ne pas être vraie, et pour la reconnaître je fais de ma raison le même usage que font de la leur les savants pour mettre en évidence n'importe quelle vérité d'ordre purement expérimental.

Sully Prudhomme,
de l'Académie française.

Châtenay, 1906.

LA DOCTRINE DE LA VIE CHEZ GUYAU

SON UNITÉ ET SA PORTÉE

Très souffrant au moment de la discussion consacrée à Guyau par la *Société de philosophie*, je n'ai pu ni y assister, ni envoyer en temps utile les réflexions que me suggérait le programme développé par M. Dwelshauvers. Me permettra-t-on, après lecture de la discussion sur l'*idée de vie d'après Guyau*, de présenter des observations qui ont pour but non d'accorder au philosophe un pieux hommage, mais de lui rendre justice en rétablissant la vérité sur ce qu'il a pensé et dit?

Déjà M. Christophe, dans ses deux articles de la *Revue de Métaphysique* consacrés à Guyau, avait élevé des objections qui me parurent inexactes, mais auxquelles j'eus le tort de ne pas répondre. M. Dwelshauvers a reproduit les mêmes objections. Il croit trouver chez Guyau trois conceptions différentes de la vie, qui lui paraissent simplement juxtaposées : 1° « la causalité mécanique »; 2° l'existence *absolue* d'une force *inconsciente*, intérieure aux choses »; 3° « l'harmonie rationnelle ». Il pense découvrir là les traces des trois influences subies par Guyau et que, selon lui, Guyau n'aurait pas soumises à une critique suffisante : « 1° l'Évolutionnisme mécaniste; 2° les idées des romantiques allemands; 3° « Platon et Kant transposés par M. Fouillée dans la psychologie ». M. Dwelshauvers reproche en outre à Guyau l'insuffisance de sa *psychologie* et le manque d'une *théorie de la connaissance*. J'examinerai successivement tous ces points[1].

1. Depuis la discussion devant la Société de philosophie a paru un livre nouveau consacré à Guyau sous ce titre : *La Morale selon Guyau et ses rapports avec les conceptions actuelles de la Morale scientifique*, par M. G. Aslan, docteur de la Faculté des lettres de l'Université de Paris (Alcan, in-18). L'auteur, disciple de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl, admet que la morale n'a pas besoin, comme le croyait Guyau, d'être *fondée*, étant donnée de fait, mais seulement *constituée*, et constituée sur des faits d'expérience, surtout sociaux. Malgré la

I

Principe propre de la philosophie de Guyau. Orientation originale de sa philosophie.

Guyau était familier, comme l'ont dit MM. Dwelshauvers et René Berthelot, avec la philosophie anglaise de Mill, de Spencer, de Darwin; familier aussi, comme on l'a dit encore, avec la doctrine exposée dans le mémoire sur la *Philosophie de Platon*, dont il avait corrigé toutes les épreuves, dans *la Liberté et le Déterminisme*, dans la *Critique des systèmes de morale contemporains*, qu'il avait, pour ainsi dire, vue naître, enfin dans l'*Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, dont il avait lu et commenté de vive voix le manuscrit ainsi que les fragments déjà publiés en diverses revues. Il était partisan, lui aussi, de l'expérience en philosophie première, de l'expérience comme « vue directe et immédiate », de ce que M. Bergson devait bientôt, à son tour, appeler les données immédiates de la conscience. C'est précisément à la vue directe, à l'expérience vivante qu'il demanda sa conception de la vie. Il ne se préoccupa, à vrai dire, ni de Schelling, ni des romantiques allemands, ni du spiritualisme absolu de Ravaisson, ni de la conception romantique et poétique de la vie qui devait séduire Nietzsche. Sa conception, à lui, est très positive et expérimentale; elle consiste précisément à considérer toute expérience intuitive et directe comme ayant pour *sujet* et *objet* la *vie* se sentant elle-même. Ce primat de la vie ne se trouve ni dans *la Liberté et le déterminisme*, ni dans la *Critique des systèmes de morale contemporains*. A la discussion devant la *Société de philosophie*, on a très justement remarqué le sens profond qu'avait Guyau de l'immédiat; eh bien, l'immédiat, pour lui, c'était la vie même, dont il place le sentiment spontané à la racine de toute expérience. Le principe d'où part ainsi Guyau est plus que *biologique*, si on entend par biologie la science toute physiologique des manifestations extérieures de la vie. Il est plus que *psychologique*, si on entend par psychologie la science purement interne des

différence des points de vue, M. Aslan dit que l'esprit de sa critique est « un esprit de justice et de fraternité envers celui qui a aimé la vérité plus que sa vie ». Mes observations sur la controverse qui a eu lieu devant la Société de philosophie s'appliqueront en partie à l'ouvrage de M. Aslan.

faits de conscience et de leurs lois de succession. Aux yeux de Guyau, la *vie* est quelque chose d'originel, d'original aussi et de spécifique, dont toute biologie et toute psychologie n'expriment que des aspects externes ou internes.

De là, selon Guyau, une direction nouvelle que la philosophie doit prendre. M. Dauriac reconnaît que Guyau « a contribué peut-être à transformer l'orientation de la philosophie » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, p. 71). M. Höffding, dans son dernier volume d'histoire de la philosophie, intitulé *Moderne Philosophen*, précise avec ingéniosité cette orientation et la part que Guyau y a prise. Dans les périodes précédentes, les philosophes s'étaient surtout occupés, les uns d'une philosophie objective et systématique (*Objectivsystematische Richtung*), les autres d'une philosophie fondée sur la théorie de la connaissance (*Erkenntnisstheoretisch Richtung*). Un troisième groupe, plus récent, poursuit une philosophie des valeurs ou de l'évaluation (*Wertungsphilosophie*). Elle consiste à considérer surtout les valeurs des idées pour la vie et l'action, à les apprécier de ce point de vue et, au besoin, à créer des valeurs nouvelles, qui ne sont pas données objectivement, mais qu'on se donne à soi-même et aux autres. En tête de ce groupe M. Höffding place Jean-Marie Guyau, auquel il consacre le premier chapitre de son troisième livre, pour passer ensuite à Nietzsche et à William James. Il est certain que l'idée d'*anomie* comme précédant les *lois*, *buts* et *valeurs* que l'on s'impose ou se propose par une expansion de la vie, en vue de la vie, avec la vie pour critère et pour juge, a été magistralement développée par Guyau dans son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, puis dans son *Irréligion de l'Avenir*, enfin dans *Éducation* et *Hérédité*.

M. Höffding symbolise les trois positions philosophiques dont il parle en disant que, pour la philosophie systématique et objective, il y a équation de la pensée et de la réalité : pensée = réalité ; pour les partisans de l'épistémologie, la réalité dépasse la pensée : pensée < réalité ; enfin, pour ce troisième groupe, qu'il fait commencer à Guyau, groupe selon lequel la philosophie est, comme nous venons de le dire, l'évaluation du réel par la pensée selon les besoins de la connaissance et de l'action, la pensée dépasse la réalité : pensée > réalité. N'y a-t-il aucun moyen de ramener à une synthèse la direction objective, la direction épistémologique et la direction subjective prise par la philosophie de l'évaluation? C'est ce que nous croyons

pour notre part et ce que nous essaierons de réaliser *à nos très grands périls et risques*; mais on ne saurait reprocher à Guyau d'avoir insisté sur le point de vue si neuf et si original de la *vie* et des *valeurs pour la vie*.

En outre, selon M. Höffding, un problème capital (*Hauptproblem*) est celui qui se pose « entre l'instinct et la réflexion », entre l'énergie d'abord indivise de la vie et ses degrés variés, séparés les uns des autres par le progrès de la réflexion. « Depuis que ce problème, dit M. Höffding, fut posé vers la fin du XVIII[e] siècle par Rousseau, Lessing et Kant, aucun autre ne l'a abordé avec autant de force que les deux écrivains ici en question : Guyau et Nietszche. » Tous les deux se sont élevés, ajoute M. Höffding, contre un « intellectualisme unilatéral »; ils lui ont opposé « la vie du sentiment et de la volonté, qui ne se laisse pas exposer sous des formes claires et rationnelles ». (*Moderne Philosophen. Dritte Gruppe: Die Wertungsphilosophie*, p. 129.)

Pour Guyau, la vie est bien, comme l'a remarqué aussi M. René Berthelot devant la *Société de philosophie*, une spontanéité interne, qui ne se confond pas avec la réflexion et qui fournit à la fois le principe de la réalité, le but idéal de l'action. Selon Guyau, la réflexion appauvrit la vie sur certains points et l'enrichit sur d'autres; elle peut se retourner contre la vie instinctive et la dissoudre; elle peut aussi, en la justifiant par l'intelligence, l'exalter et l'amplifier. De là son argument, devenu classique, contre l'école anglaise, qui voulait fonder le désintéressement soit sur une routine d'association analogue à la manie de l'avare enfouissant son or, soit sur un instinct aveugle comme celui de la migration chez les oiseaux. Guyau a montré comment et jusqu'à quel point la réflexion peut se tourner contre l'instinct. De là la nécessité de trouver dans un principe commun tout ensemble à l'instinct et à la réflexion la justification de l'altruisme et de la moralité : ce principe, dit Guyau, est la vie même, qui, selon lui, enveloppe un altruisme essentiel, non pas un égoïsme essentiel, et qui, en conséquence, par la réflexion sur sa vraie nature intensive et expansive, se fait consciemment désintéressée.

Selon M. Dwelshauvers, les Anglais ont une psychologie, l'associationnisme, pour expliquer le passage d'un état à l'autre, du « plaisir personnel à l'altruisme ». — Mais précisément Guyau a montré, dans sa *Morale anglaise*, le caractère superficiel de l'associa-

tionnisme, qui ne peut établir qu'un lien extérieur, mécanique et machinal, entre l'égoïsme et l'altruisme. La psychologie de Guyau est autrement profonde et tout interne. C'est ce qu'a bien vu Nietzsche dans ses réflexions sur Guyau. Qu'on me permette d'opposer le jugement de Nietzsche à celui de M. Dwelshauvers. « Selon Guyau, dit Nietzsche, sympathie et sociabilité sont *fondamentales, et non pas*, comme le veut l'école anglaise, plus ou moins *artificielles* et *développées* plus tard. Bentham et les utilitaires cherchent avant tout à éviter la douleur, leur ennemi mortel, Spencer voit dans les instincts *désintéressés* le produit de la *société*. Guyau les trouve déjà *dans l'individu*, dans le *fond de la vie* ». Ainsi parle Nietzsche. Nous avons ici la vraie doctrine de Guyau ; l'interprétation du penseur allemand confirme la mienne, fondée d'ailleurs, comme nous allons le voir, sur les textes les plus formels.

J'ai cru utile de montrer d'abord la place assignée à Guyau par les étrangers dans le mouvement philosophique le plus récent ; je vais maintenant, pour mon propre compte, aborder l'étude de son système.

II

Unité de la doctrine de Guyau.

Quand on a bien saisi le principe même de la doctrine de Guyau, ce qui frappe, c'est l'unité de cette doctrine, malgré la riche variété des applications. Ceux qui l'accusent d'incohérence ont omis de citer les passages les plus essentiels où Guyau justifie son point de vue dominant : l'idée de vie posée comme primitive et fondamentale. Essayons de réparer ici cette omission et de mettre en évidence les raisons sur lesquelles Guyau s'appuie et sur lesquelles toute critique sérieuse devra porter à l'avenir.

Nous venons de le remarquer, Guyau était de ceux qui considèrent la philosophie comme ayant essentiellement pour objet le *réel*, le réel pris sur le vif et saisi en lui-même. Il était de ceux qui assignent à la *méthode* philosophique la recherche du *concret* et du *complet*. Or, à ce point de vue, quelle est la réalité que nous saisissons comme radicale, au delà de laquelle nous ne pouvons aller, dont nous ne pouvons, selon les termes familiers à Guyau, qu' « extraire » et « abstraire » tout le reste? — On dira : c'est l'être. Mais

Guyau répond que l'être est une notion abstraite de la vie, telle que nous la sentons se déployer en nous-mêmes ; que, par conséquent, la philosophie ne peut poser l'être avant la vie, au-dessous de la vie comme soutien, au-dessus de la vie comme principe. Je me sens vivre, donc je suis ; l'idée d'être n'est pour Guyau qu'une conséquence de la vie. — Et la « *force* » ? — Guyau répond que la « force » est encore une réalité incomplète, un « extrait et un abstrait » de la vie, qui n'a aucun sens assignable en dehors de la vie. Je me sens vivre, donc j'ai force et puissance. — Et le « *mouvement* » ? — Voilà encore, pour Guyau, une abstraction, un linéament extérieur du déploiement interne de la vie, ombre projetée par sa marche dans l'espace et dans le temps. La vie, déclare formellement Guyau dans son *Irréligion de l'avenir*, est une notion « après tout, plus *complète* et plus *concrète* que celles de *mouvement* et de *force* [1] ». Nietzsche dira plus tard : « La vie m'a révélé son secret : je suis volonté de puissance ». Guyau n'eût jamais admis cette limitation de la vie à un seul de ses aspects, à une seule et à la plus extérieure de ses applications. Il estimait que l'idée de *puissance*, comme celle de *force*, est un extrait de la vie, étant un rapport de l'intensité vitale à l'intensité des autres vies qui constituent son milieu. Avant de *vouloir pouvoir* et de *vouloir dominer*, il faut d'abord vivre.

Mais la *pensée*, le *cogito* ? — Pour Guyau, la pensée abstraite est encore un abstrait de la vie. La pensée concrète et vécue, c'est-à-dire jointe au sentiment et à l'action, est la vie complète, mais c'est toujours la vie et, selon lui, nous ne saisissons point la pensée pure sans vie, la pensée de la pensée admise par Aristote et par Ravaisson. L'esprit comme pensée et la matière comme mouvement semblent donc encore à Guyau deux extraits, deux choses incomplètes qui ne trouvent que dans la vie leur réalité totale, simultanée et indivisible.

Loin de laisser la philosophie en présence de principes sans lien, vie d'une part, mécanisme et pensée de l'autre, Guyau a expressément soutenu un *monisme* fondé sur l'unité de la vie. « Le matérialisme, déclare-t-il à la page 436 de son *Irréligion de l'avenir*, n'est plus autre chose qu'un monisme mécaniste, où la loi fondamentale est conçue comme épuisée et traduite tout entière par les termes mathématiques. » Guyau rejette ce monisme extérieur et apparent.

1. P. 433.

« L'idéalisme, ajoute-t-il, est également un monisme où la loi essentielle est conçue comme mentale, soit qu'on la cherche plutôt dans le domaine de l'intelligence, soit qu'on la cherche dans celui de la volonté. » Guyau nous range nous-même au nombre des partisans de ce monisme, et il ajoute, précisant ainsi sa situation propre : « Selon nous, il faut maintenir la balance, plus que ne le font les philosophes précédemment cités, entre les aspects matériel et mental de l'existence, entre la science objective et le savoir subjectif de la conscience. Le monisme ne désigne donc pour nous qu'une hypothèse unifiant les données les plus positives de la science, qui sont inséparables de celles de la conscience même ». Guyau définit alors et différencie le principe qu'il a adopté comme fond du réel et de l'idéal. « L'unité fondamentale que désigne le terme du monisme, dit-il, n'est pas pour nous la *substance* de Spinoza, l'unité *absolue* des Alexandrins, ni la *force* inconnaissable de Spencer, encore moins une *cause finale* préalablement existante, comme dans Aristote. Nous n'affirmons pas non plus une unité de *figure* et de *forme* qu'offrirait l'univers. » Guyau fait ici allusion à l'atomisme et au système récent des atomes-tourbillons. « Nous nous contentons, dit-il, d'admettre, par une hypothèse d'un caractère *scientifique* en même temps que *métaphysique*, l'homogénéité de tous les êtres, l'identité de nature, la parenté constitutive[1]. » Par *nature*, Guyau n'entend pas quelque chose de statique et de fixe, mais de mouvant et de progressif. « Le vrai monisme, selon nous, dit-il, n'est ni transcendant ni mystique; il est immanent et naturaliste. Le monde est *un seul et même devenir*; il n'y a pas deux natures d'existence ni deux évolutions, mais une seule, dont l'histoire est l'histoire même de l'univers ». (*Ibid*, p. 437.)

Après avoir si nettement marqué le caractère moniste et unitaire de la philosophie, il restait à déterminer mieux le principe de ce développement universel que Guyau vient d'opposer au principe mécaniste de Spencer et de Darwin, d'une part, ainsi qu'au principe idéaliste d'autre part. C'est alors que, dans l'*Irréligion de l'avenir* comme dans l'*Esquisse d'une Morale*, Guyau généralise et universalise cette intuition immédiate de la vie qui était pour lui l'intuition du réel. « Au lieu de chercher, dit-il, à fondre la matière dans l'esprit ou l'esprit dans la matière, nous prenons les deux réunis

1. *Ibid.*

en cette synthèse que la science même, étrangère à tout parti-pris moral ou religieux, est forcée de reconnaître, la *vie.* » Selon Guyau, cette synthèse n'est pas œuvre de l'homme; elle est donnée par la nature, dont elle constitue l'intime réalité. C'est l'homme qui, artificiellement, sépare ensuite, dans la réalité vivante et vécue, la matière et l'esprit, le mouvement et la pensée, le mécanisme et l'idéalisme. La *psychologie* prend sur le fait une réalité vivante, la vie même; la *métaphysique* étend cette réalité saisie en nous à l'univers entier; enfin la *science* confirme l'intuition psychologique et l'induction métaphysique. « La science, dit Guyau à la même page, étend chaque jour davantage le domaine de la vie, et il n'existe plus de point de démarcation fixe entre le monde organique et le monde inorganique ». Quant au fond de la vie, que poursuit le philosophe, « nous ne *savons* pas, dit Guyau, s'il est *volonté*, s'il est *idée*, s'il est *pensée*, s'il est *sensation*, quoique avec la sensation nous approchions sans doute du point central; il nous semble seulement que la *conscience*, qui est tout pour nous, doit être encore quelque chose dans le dernier des êtres, et qu'il n'y a pas d'être pour ainsi dire entièrement *abstrait de soi* ». Cette heureuse expression montre que, pour Guyau, ce qu'on nomme l'inconscient est du *subconscient*, comme il le dit d'ailleurs à plusieurs reprises. « Mais, ajoute-t-il, si on laisse les hypothèses, ce que nous pouvons affirmer en toute sûreté de cause, c'est que la vie, par son évolution même, tend à engendrer la conscience : le progrès de la vie se confond avec le progrès même de la conscience, où le mouvement se saisit comme sensation ». — « Au dedans de nous, ajoute Guyau, tout se ramène, pour le psychologue, à la sensation et au désir, même les formes intellectuelles du temps et de l'espace. » Et Guyau, sur ce sujet, renvoie à son étude sur l'*Idée de temps*. Puis il ajoute : — « Au dehors de nous, tout se ramène, pour le physicien, à des mouvements. *Sentir* et se *mouvoir*, voilà donc les deux formules qui semblent exprimer l'univers intérieur et extérieur, le concave et le convexe des choses; mais *sentir qu'on se meut*, voilà la formule exprimant *la vie consciente de soi*, encore si peu fréquente dans le grand Tout, qui pourtant s'y dégage et s'y organise de plus en plus. Le progrès même de la vie consiste dans cette fusion graduelle des deux formules en une seule. *Vivre*, c'est en fait *évoluer vers la sensation et la pensée* » (p. 438).

Après avoir ainsi montré le rapport de la vie à la *conscience*,

Guyau marque aussitôt le rapport de la vie à *l'action*. Ce rapport est pour lui inséparable de l'autre et va changer le point de vue psychologique en point de vue moral. « En même temps, dit-il à cette page 438 de l'*Irréligion de l'avenir*, en même temps que la vie tend ainsi à prendre possession de soi par la *conscience*, elle cherche à *se répandre* par *l'action*, par une action toujours plus envahissante. *Vie*, c'est *fécondité*. » Par ce mot de fécondité, Guyau entend une différenciation et unification croissantes des puissances intérieures à l'être et de leurs effets extérieurs, une intensité croissante de causalité interne et une expansion croissante de cette causalité en produits externes. Le plus haut degré de causalité, à ses yeux, est d'ordre intellectuel, moral et social : c'est là qu'il trouve le maximum d'intensité et d'expansion tout ensemble. « Tandis que la vie la moins consciente, dit-il à la page 438 de l'*Irréligion de l'avenir*, n'aboutit qu'à l'épanouissement intérieur de la cellule solitaire, la vie la plus consciente se manifeste par la fécondité intellectuelle et morale. L'expansion, loin d'être ainsi contre la nature de la vie, est *selon sa nature*; elle est même la *condition* de la vie véritable, de même que, dans la génération, le besoin d'engendrer un autre individu fait que cet autre devient comme une condition de *nous-même*. C'est que la vie n'est pas seulement nutrition, elle est *production*, et l'égoïsme pur, au lieu d'être un agrandissement, serait une diminution et une mutilation de soi. Aussi l'individualité, par son accroissement même, tend-elle à devenir *socialité* et *moralité*. » La fécondité, ajoute Guyau, en prenant mieux conscience de soi, se règle, se rapporte à des objets de plus en plus rationnels; le *devoir* est un *pouvoir* qui arrive à la pleine conscience de soi et s'organise (*ibid*, p. 439). La sociabilité inhérente à la vie intense et expansive, après avoir « fait le fond de l'instinct moral, crée, dit Guyau, l'instinct religieux ou métaphysique en ce qu'il a de plus profond et de plus durable. La spéculation métaphysique, comme l'action morale, se rattache ainsi *à la source même de la vie* ». Et Guyau en dit autant de l'instinct esthétique. L'art a pour but d'établir entre les êtres non pas seulement, comme la morale, une communauté de volontés, ni, comme la science et la philosophie, une communauté d'idées, mais bien une communauté de sentiments. La vie *sentie* en commun, dans toutes ses profondeurs et dans toutes ses manifestations, la vie devenant ainsi le principe de la sociabilité des sentiments, c'est l'art, qui, en conséquence, n'est pas un jeu, mais la vie vécue et sentie.

Telle est, d'après les textes, l'économie générale de la doctrine; qu'il y ait bien là une forte systématisation, non une juxtaposition de principes plus ou moins incohérents, c'est ce qu'il nous semble impossible de contester dès qu'on saisit le lien des idées au lieu de rassembler des fragments décousus.

III

La vie et la causalité mécanique selon Guyau

On voit que Guyau n'a jamais réduit la vie, comme le croit M. Dwelshauvers, à la causalité mécanique; il a toujours considéré le mouvement, le mécanisme et la causalité mécanique comme des aspects extérieurs de la vie et même comme de pures métaphores. Les symboles du mécanisme matérialiste, dit-il formellement à la page 434 de l'*Irréligion de l'avenir*, « sont des *métaphores* où les termes scientifiques perdent leur sens positif pour prendre un sens métaphysique, transportés qu'ils sont dans un domaine que n'atteint pas l'expérience. Ceux de nos savants qui spéculent ainsi sur la nature des choses sont des Lucrèces qui s'ignorent ». La prétendue matière primitive, dit encore Guyau, étant « une force capable et de vivre et finalement de penser, ce n'est plus là ce qu'on entend vulgairement et même scientifiquement par *matière*[1] ». On se rappelle la belle page où Guyau dit : — Le pur matérialiste, palpant la sphère du monde et s'en tenant à l'impression la plus grossière, celle du tact, s'écrie : tout est *matière*; mais la matière même se résout bientôt pour lui dans la *force*, et *la force n'est qu'une forme primitive de la vie*. Le matérialisme devient donc en quelque sorte animisme et, devant la sphère roulante du monde, il est obligé de dire : elle *vit*. Alors intervient un troisième personnage, qui, comme Galilée, la frappe du pied à son tour : — Oui, elle est force, elle est action, elle est vie; et pourtant elle est encore autre chose, puisqu'elle pense en moi et se pense par moi :« *E pur si pensa!* « Nous voilà donc obligés, conclut Guyau, à faire de nouveau sa part au naturalisme idéaliste. » (*Irréligion de l'avenir*, p. 433.) Cette part consiste, selon lui, à reconnaître que la vie intellectuelle est déjà présente dans la vie dite cor-

1. *Ibid.*, p. 438.

porelle. La tendance à persévérer dans l'être, formule trop statique, présuppose, pour Guyau, la tendance à persévérer dans la *vie*, formule dynamique, la vie mouvante étant une expression plus concrète du réel que l'être nu et immobile. Dans l'*Esquisse d'une morale*, Guyau affirme que cette tendance à persévérer dans la vie existe chez tous les êtres, « peut-être même dans le dernier atome de l'éther » et il ajoute : c'est *le résidu de la conscience universelle*. Pour M. Dwelshauvers, « cette idée reste inexpliquée ». Selon nous, Guyau veut dire que, si on pouvait plonger dans la conscience de tous les êtres réels, qui sont des vivants, dans la conscience de l'univers même, composé de ces vivants et peut-être vivant, on trouverait comme résidu dernier la *vie* en évolution et la *tendance à persévérer dans la vie*, d'où sortira plus tard la pensée. C'est ce qui ressort de cent passages, y compris une page dont M. Dwelshauvers a vainement cherché le sens. La tendance de l'être à persévérer dans l'être et dans la vie, dit Guyau, « est le fond de tout désir, sans constituer elle-même un désir déterminé ». (*Morale*, p. 92.) Et M. Dwelshauvers de remarquer aussitôt: « Une tendance qui est antérieure au plus élémentaire des désirs est, si nous comprenons bien, *purement mécanique* ». A notre avis, ce n'est pas là ce que Guyau veut dire. Tout désir déterminé et ayant un but déterminé par la pensée (*ignoti nulla cupido*) implique, selon Guyau, une réalité sous-jacente et antérieure qui tend à persévérer dans son être ou plutôt dans son action, et c'est cette réalité qui constitue la vie, antérieure à tout désir particulier où elle se détermine, comme à toute pensée particulière où elle se saisit. Le *désir* provoqué par la perception d'un objet, tel que le ruisseau propre à étancher la soif de l'animal, contient, aux yeux de Guyau, beaucoup plus d'éléments de causalité *mécanique* que la vie même, qui, en soi, n'est pas un mécanisme et sans laquelle il n'y aurait aucune causalité mécanique. Je persiste donc à croire que l'interprétation de M. Dwelshauvers n'est pas la vraie. Nulle part Guyau n'a réduit la vie à la causalité mécanique.

« En notre activité, dit encore Guyau, en notre intelligence, en notre sensibilité il y a une pression qui s'exerce dans le sens altruiste, il y a une force d'expansion *aussi puissante* que celle qui agit dans les astres, et c'est cette force d'expansion devenue consciente de son *pouvoir* qui se donne à elle-même le nom de *devoir*. » — M. Dwelshauvers ne me semble pas avoir saisi le vrai sens de cette comparaison. Il objecte que « les mouvements des astres s'expliquent

par des lois mécaniques et qu'on n'invoquera pas la vie pour les interpréter ». Guyau n'a jamais dit le contraire; il dit simplement que la force interne d'expansion spontanée qui constitue la vie vécue et sentie est *aussi puissante* que la force d'expansion tout extérieure et mécanique « qui agit dans les astres ». C'est une simple comparaison, non une identification de deux genres de forces expansives. Les forces mécaniques se ramènent, pour Guyau, à des rapports externes de forces plus que mécaniques, de forces vitales et vivantes. « Tout vit autour de nous, rien n'est inanimé qu'en apparence et l'inertie est un mot; la nature est une tension, une aspira-universelle. » (*Irréligion de l'avenir*, p. 43-44.)

Comment donc soutenir que Guyau a simplement « juxtaposé le mécanisme et la vie », alors qu'il *subordonne* si manifestement l'un à l'autre? Parce qu'on admet que certaines choses, dans le monde physique, s'expliquent mécaniquement, on ne contredit pas pour cela le principe philosophique qui place la réalité dans la vie. M. Dwelshauvers lui-même, malgré son « idéalisme », oppose à Guyau certaines considérations mécaniques, et même une explication mécanique de cette solidarité vitale sur laquelle Guyau a tant insisté (p. 63). « La solidarité qui s'observe ici, dit M. Dwelshauvers, n'est pas la conséquence, comme le voulait Guyau, d'une force intérieure primitive : ces rapports s'expliquent isolément d'une manière *mécanique*. » Voilà donc un idéaliste qui fait une part au mécanisme; dira-t-on pour cela qu'il se contredit et que son idéalisme est incohérent? Concluons que la vie, pour Guyau, est le commun principe de l'instinct et de la réflexion; elle est donc plus qu'instinct, comme elle est plus que réflexion; elle est plus que désir et plus aussi que pensée proprement dite ou connaissance; à plus forte raison est-elle plus que causalité mécanique, mouvement et force.

IV

La vie, la pensée et les idées selon Guyau.

Par rapport à ce que MM. Christophe et Dwelshauvers appellent « les rapports d'ordre, les rapports intellectuels et l'harmonie rationnelle », principes de l'idéalisme, quelle était l'attitude de Guyau? Pour lui, la pensée est plus que la vie entendue incomplètement comme force, action, mouvement dans le temps et l'espace; mais elle

n'est pas autre chose que la vie entendue en son sens intégral : elle est la vie achevée et vivant *pour soi*. Voilà pourquoi, selon Guyau (*Esquisse d'une morale*, p. 90) le plaisir de penser est « le plus profondément vital, car il ne fait qu'un avec la conscience même de la vie ». « La pensée, ajoute Guyau, est de l'action condensée et de la vie à son maximum de développement (*Morale*, p. 89). » En quoi cette part faite à l'idéalisme est-elle une « contradiction » avec le principe dominant de la vie intense et expansive? C'en est, au contraire, une déduction rigoureuse.

Aussi Guyau avait-il adopté, en la subordonnant à son point de vue animiste, la doctrine des idées-forces, à laquelle il apporta, dans son *Esquisse d'une morale*, puis dans les derniers chapitres de *Éducation et Hérédité*, de si précieuses et originales contributions. Il y a, dit-il, dans la conscience même d'un phénomène une certaine force additionnelle qui augmente la force antérieure et propre de ce phénomène; « il en résulte, ajoute-t-il, qu'il existe réellement des *idées-forces* ». Par l'idée-force, il entend, selon ses propres expressions, « ce surplus d'activité impulsive qui s'ajoute à une idée par le fait seul de la conscience, surtout de la conscience réfléchie, et qui a pour corrélatif, physiquement, un surplus de force motrice constaté par l'expérience ».

L'influence d'une idée, dit encore Guyau, ou, si l'on veut parler physiologiquement, la force d'une certaine vibration du cerveau, est d'habitude proportionnelle « au nombre d'états du système nerveux dont elle est concomitante ». Or, pour qu'un être supposé *inconscient* expérimente la force d'une vibration cérébrale, il faudra qu'il *passe* successivement et réellement par la série d'états nerveux où se manifeste la vibration en question; « au contraire, quand la conscience intervient, il lui suffit de *se représenter* ces états pour prendre sur le fait la force réelle de l'idée ». On voit quelle simplification apporte la conscience. « C'est l'avenir devenant présent, c'est la durée, avec l'ensemble de l'évolution, se résumant dans un moment. La *pensée* est de l'*évolution condensée* en quelque sorte. » La conscience, remarque encore Guyau, « nous fournit cette idée essentielle que ce qui a été fait une fois peut être recommencé, que nous pouvons nous imiter nous-mêmes ou, au contraire, nous différencier de nous-mêmes, nous modifier [1] ». On peut ajouter, comme

1. *Éducation et Hérédité*, p. 217.

nous l'avions fait dans la *Liberté et le Déterminisme*, que c'est la condition de tout progrès intérieur, de tout mouvement pour se dépasser au lieu de persévérer purement et simplement dans son état. C'était aussi l'avis de Guyau.

Dans la conscience réfléchie, la comparaison d'une idée avec les autres idées présentes modifie, selon Guyau comme selon nous, les forces respectives de ces idées. Cette confrontation, cette sorte de « pesée intérieure » suffit, dit-il, « à faire monter les unes et descendre les autres ». Comparaison est donc, pour Guyau, appréciation et évaluation. Nouvel exemple de l'auto-réalisation des idées. Guyau ajoute : « Penser une action, c'est déjà la juger sommairement, se sentir attiré ou repoussé par tout un groupe de tendances auxquelles elle se rattache[1] ».

Le caractère particulier que prend, chez Guyau, la doctrine des idées-forces, c'est que l'explication de la force appartenant aux idées y est cherchée, comme tout le reste, dans la vie. Guyau dit qu'il considère l'idée consciente « comme un abstrait du sentiment, le sentiment comme un abstrait de la sensation », enfin la sensation même comme un abstrait d'un état objectif très général, « d'une sorte de *nisus* vital plus ou moins indéterminé en lui-même ». Et il ajoute que, grâce à cette série d'abstractions successives, résumées en idées, le *nisus* vital reçoit une détermination et direction saisissable; car, dit-il, « l'abstrait a toujours des linéaments plus simplement définis que le concret, et il existe entre eux la différence de l'esquisse au tableau ». Aussi Guyau n'a-t-il pas pour la pensée le dédain qu'affectera Nietzsche. La pensée consciente, conclut-il, « est comme l'algèbre du monde, et c'est cette algèbre qui a rendu possible la mécanique la plus complexe, qui a mis la plus haute puissance entre les mains de l'homme. Toute ligne nettement arrêtée dans la conscience devient une direction possible dans l'action ». Guyau aboutit à résumer la doctrine des idées-forces en cette formule frappante : « Tout possible est une force ». Le possible, en effet, dès qu'il est conçu, dès qu'il est vraiment un possible, tend à sa réalisation. De telle sorte que la pensée abstraite, qui semblait ce qu'il y a de plus étranger au domaine des forces vives, « peut être cependant une très grande force sous certains rapports et peut même devenir la force supérieure, à condition qu'elle marque la ligne la plus droite et la

1. *Éducation et Hérédité*, p. 218.

moins résistante pour l'action. Les voies tracées dans le monde par la pensée sont comme ces larges percées qu'on aperçoit d'en haut à travers les grandes villes : elles semblent vides au premier abord, mais l'œil ne tarde pas à y découvrir le fourmillement de la vie : ce sont les artères de la ville, où passe la circulation la plus intense[1]. »

La *généralisation*, sans laquelle il n'y aurait pas de science, a une portée pratique plus évidente encore, puisque la moralité consiste à agir en vue du général. En fait, les idées qui tendent à l'emporter dans la pratique sont, selon Guyau : « 1° les plus *générales*, qui, en conséquence, s'associent avec le plus grand nombre d'autres idées, au lieu d'être repoussées par elles : l'idée-force est alors, dit-il, celle dont la puissance est proportionnelle à son degré de rationalité et de conscience, et qui n'emprunte pas cette puissance au domaine des habitudes inconscientes, mais à son rapport avec les autres idées conscientes, à sa généralité même »; 2° viennent encore les idées les plus *affectives*, « celles qui éveillent les sentiments les plus vifs sans provoquer par opposition aucun état dépressif ». De ces deux lois, dans lesquelles Guyau a si magistralement résumé la théorie des idées-forces, il résulte ce qu'il appelle une « simplification des diversités intérieures au profit des idées les plus générales et les plus affectives ». Quand on a lu ces pages où les notions sont si fortement liées, comment prétendre encore que Guyau n'a cherché nulle part à unifier et à subordonner méthodiquement la pensée et la vie, pas plus que la vie et la causalité mécanique?

V

La vie est-elle, pour Guyau, tantôt une entité métaphysique, tantôt une intuition poétique et romantique?

Pouvons-nous, d'après les textes qui précèdent, accorder à MM. Christophe et Dwelshauvers que la vie est « présentée par Guyau comme une entité, un réel absolu » d'où « sont exclus les rapports de pensée », un « principe objectif en dehors de la pensée »? M. Dwelshauvers définit la doctrine de Guyau « un substantialisme dynamique, évolutionniste, moral et qualitatif, qui se rapproche du

1. *Éducation et Hérédité*, p. 222.

système des « anciens physiologues ioniens ». La plupart de ces caractéristiques ne me paraissent pas conformes à la lettre et à l'esprit de la doctrine de Guyau. On vient de voir que ce dernier pose assurément la vie comme un « réel » et même comme « le réel », d'où tout le reste est extrait, mouvement, force, ce que nous appelons abstraitement l'*être*, à plus forte raison ce que nous appelons la *substance*. Mais la vie n'est pas pour Guyau un « absolu ». Elle n'est pas non plus une « substance »; Guyau a fait la critique de cette dernière idée à la page 465 de l'*Irréligion de l'Avenir*; il y montre qu'il faut remplacer les substances « par les *actions*, qui, physiquement, se traduisent en mouvement ». Sa doctrine n'est pas même un « dynamisme » ne l'avons-nous pas vu mettre l'idée de force parmi les abstraits de la vie, au lieu d'en faire un principe? Elle n'est ni un pan-mécanisme, ni un pan-dynamisme, ni un pan-psychisme; elle est un pan-animisme. « Imaginer, dit M. Dwelshauvers, un réel pur en dehors de toute pensée, c'est rétablir l'*absolu*, c'est fermer toute solution au problème de la connaissance. » Mais jamais Guyau n'a imaginé un réel en dehors de toute pensée et de toute conscience plus ou moins obscure; jamais il n'a posé un *absolu*, jamais il n'a fait de la vie un absolu. Il ne l'a opposée, encore un coup, qu'à la pensée abstraite, à la pensée superficielle et extérieure, à la pensée en quelque sorte mécanique, qui s'applique au mécanisme même des apparences. Cette pensée-là n'est pas la vie profonde, la vie vécue, voilà ce que dit Guyau, et je crois qu'il a raison. Guyau considère donc bien la pensée pure et nue comme un abstrait de la vie, mais, si l'on prend la pensée au sens de vie consciente se sentant elle-même et arrivant à se réfléchir sur elle-même, loin que Guyau pose la vie en dehors, il la considère comme le dedans même de la conscience, du sentiment, de la pensée. Il ne prétend donc nullement saisir « un principe objectif en dehors de la pensée »; car il dit lui-même expressément à la page 437 de l'*Irréligion de l'Avenir* : « Nous ne pouvons espérer trouver le vrai *trop loin du subjectif*, puisque le subjectif est la forme nécessaire que doit prendre en nous la vérité ». A plus forte raison la réalité doit-elle être pour nous subjective *avant* d'être objective et *pour* être objective. Or, nous l'avons vu, la réalité que, selon Guyau, nous saisissons immédiatement en nous-mêmes, c'est uniquement la *vie*. A-t-il tort ou raison, voilà une chose à voir, mais n'altérons pas sa pensée en la traduisant dans des formules

qui la contredisent et en lui reprochant ensuite des contradictions dont nous serons nous-mêmes les auteurs.

De ce qui précède, il résulte que la comparaison avec les *physiologues ioniens*, vraie pour Nietzsche, qui l'acceptait lui-même comme il acceptait la comparaison avec les sophistes grecs, est inexacte pour Guyau. Ce dernier n'a pris la vie ni au sens physiologique, ni au sens de la métaphysique naturaliste, mais en un sens psychologique, ou même plus que psychologique, comme objet et sujet d'expérience immédiate à la racine de tout phénomène externe ou interne, de toute sensation, de toute idée, de tout ce que présuppose ce que nous éprouvons quand nous disons : je me sens vivre.

La conscience vitale n'est pas pour Guyau la pensée de la pensée, comme pour Aristote, elle n'est pas « le principe neutre, indifférence ou identité des contraires » dont parle Schelling[1]; elle n'est ni une existence intemporelle, comme pour Ravaisson, ni une durée pure, comme pour M. Bergson; elle n'est aucun acte pur de l'esprit, puisque l'idée d'esprit semble à Guyau un extrait de l'idée de vie. Toute épithète qu'on ajoute à la vie, soit qu'on parle de vie *spirituelle*, soit qu'on parle de vie *corporelle*, est tirée de la vie même et n'en exprime plus, selon Guyau, la vraie nature primitive, ni l'essentielle unité. La vie n'est pas non plus seulement, pour Guyau, cette tendance dynamique et psychique à « faire complètement ce que nous faisons », à le faire *sans obstacle* ou *malgré* tout obstacle, à « se dépenser » et à « s'accroître », à « aller toujours en avant » vers le « succès », vers l'affranchissement de tout obstacle, vers l'indépendance et la liberté », principe de « création mentale et morale », qu'avait décrite, en opposition à l'équivalence mécanique des forces, la première édition de la *Liberté et le déterminisme*[2], avant que Nietzsche, à son tour, fît de la tendance à se dépasser et à accroître sa puissance le principe du mouvement universel. Guyau, nous l'avons vu, admettait bien le dynamisme, mais le subordonnait au vitalisme; la notion de puissance, telle surtout que Nietzsche devait la concevoir, ne lui paraissait pas épuiser la notion de vie.

Guyau disait donc partout et toujours, au sens philosophique : *Primo vivere, deinde esse, posse, agere, velle, sentire, cogitare*, etc. Cette conception, à ses yeux, était à la fois la plus scientifique et la

1. *Œuvres*, 1re série, t. X, p. 92.
2. Pages 128 à 135, 140 à 145.

plus philosophique. Elle pouvait être aussi, ultérieurement, la plus poétique, mais ce n'est pas pour sa poésie qu'il l'adoptait et il en aurait plutôt rejeté qu'accepté les éléments proprement romantiques. Il était avant tout psychologue, observateur intérieur, poète ensuite par profondeur de psychologie, par projection du point de vue psychique et vital sur la nature entière; mais le sens psychologique était chez lui dominant; le sens métaphysique lui-même n'en était qu'un dérivé. Il faut donc prendre *psychologiquement* sa conception de la vie, qui ne rentre pas, nous l'avons vu, dans la biologie, mais dans la *philosophie*. C'est chez Nietzsche qu'éclatera vraiment l'idée romantique; c'est là que nous aurons une expansion et explosion analogue à la tempête, à l'orage foudroyant, à tout ce qui s'épand, s'éploie sans but ni règle, domine et renverse, à tout ce que les poètes romantiques avaient célébré comme force luxuriante analogue aux forces de la nature. La vie intense et expansive dont parle Guyau n'est pas du tout le déploiement de violence ou de ruse des Borgia, Malatesta et Bonaparte. Il l'a dit expressément lui-même, sans connaître Nietzsche. L'idée romantique se résumera chez Nietzsche en une apothéose finale des forces catastrophiques, des hommes de rapine et de proie. Nietzsche ne s'aperçoit pas que, en croyant célébrer la vie, c'est la mort qu'il célèbre. Quand il s'enivre du spectacle grandiose de la « destruction », il s'enivre des disparitions de vie; il oublie que la puissance qui détruit, en apportant une limite aux autres forces, se limite elle-même par la lutte. Aussi n'est-ce pas l'éloge de la force qu'on trouve dans Guyau, c'est celui de la « fécondité », où il a reconnu le caractère le plus essentiel de la vraie vie expansive. La fécondité est « créatrice », non destructrice, et c'est pour cela qu'elle est la vraie vie. Au lieu de diminuer la somme des puissances, elle les multiplie; au lieu de les annuler l'une par l'autre, elle les exalte par l'harmonie et la solidarité. A ce point de vue, comment les Attilas seraient-ils les exemplaires supérieurs de la vie? Les « fléaux » ne sont pas des expansions vitales, mais des ruines vitales. Chez Guyau, qui alliait au sens poétique un sens très positif, tout le fracas romantique a disparu, au profit de l'intuition psychologique.

On a essayé de tourner le talent poétique de Guyau contre son talent philosophique, de représenter sa conception de la vie comme celle d'un imaginatif hostile aux méthodes rigoureuses. M. Dauriac se le figure même comme ne pouvant penser que par images! Mais

Guyau pensait aussi et avant tout psychologiquement; les premières formes de sa pensée étaient les formes ou plutôt les mouvantes directions de la vie intérieure; les images du dehors ne venaient qu'après les sentiments du dedans. D'ailleurs, Aristote lui-même a dit qu'on ne peut penser sans images; comment donc interdirait-on au philosophe l'emploi de ce que les anciens appelaient les *lumières des pensées*, *lumina sententiarum*, je veux dire les comparaisons qui éclairent l'idée en rétablissant l'essentielle analogie de l'extérieur et de l'intérieur. Comparaison est souvent raison. « Le raisonnement par analogie, dit à ce sujet Guyau, dans son étude sur l'idée de temps, a une importance considérable dans la science; peut-être même, si l'analogie est le principe de l'induction, fait-elle le fond de toutes les sciences physiques et psycho-physiques. Bien souvent une découverte a commencé par une métaphore. La lumière de la pensée ne peut guère se projeter dans une direction nouvelle et éclairer des angles obscurs qu'à condition d'y être renvoyée par des surfaces déjà lumineuses. On n'est frappé que de ce qui vous rappelle quelque chose tout en en différant. Comprendre, c'est, du moins en partie, se souvenir. Pour essayer de comprendre les facultés ou mieux les fonctions psychiques, on a usé de bien des comparaisons, de bien des métaphores. Ici, en effet, dans l'état encore imparfait de la science, la métaphore est d'une nécessité absolue : avant de *savoir*, il faut commencer par nous *figurer* ». Au reste, ajouterons-nous, si le sens poétique excluait le sens philosophique, nous n'aurions pas eu un Platon, pour ne parler ni de Plotin, ni de Schelling.

Poète et philosophe, Guyau était tout à la fois le contraire d'un artiste dilettante et d'un logicien scolastique. Ayant en horreur le dilettantisme encore à la mode de son temps, partout et en tout il a cherché ce qu'il appelait « le sérieux de la vie, de la pensée, de l'art; partout il a combattu la « théorie du jeu », qu'il s'agisse du jeu esthétique ou du jeu intellectuel. C'était un méditatif, un homme intérieur, qui prenait les idées et les sentiments dans la plénitude de leur valeur vitale et intellectuelle : tout retentissait en lui jusqu'au fond de l'être, au lieu de rester, comme chez l'amateur et le dilettante, à la surface. On n'a pas oublié les vers où il dit :

Mon cœur profond ressemble à ces voûtes d'église
Où le moindre bruit s'enfle en une immense voix.

Le sérieux allait parfois chez lui jusqu'à une sorte de tristesse sereine, résignée et même souriante. En parlant de l'art, il a dit :

> Les hauts plaisirs sont ceux qui font presque pleurer;

A plus forte raison les joies de la pensée philosophique étaient-elles chez lui, comme tout ce qui touche au sentiment du sublime, mélangées de quelque tristesse.

D'autre part, Guyau avait peu de goût pour la logique pure et pour la scolastique, qui lui semblaient un jeu de pensée parfois aussi superficiel que celui des dilettantes en art. La vie n'était pas pour lui de la logique, mais du sentiment et de l'action. Il aimait donc peu, malgré son utilité relative et provisoire, cette méthode criticiste qui, appuyée exclusivement sur le principe de contradiction, consiste à « circonscrire », à borner artificiellement les choses, à construire des notions et définitions plus ou moins incomplètes, à faire des échafaudages avec planches, pieux et poutres, le tout relié par des cordes. Les échafaudages sont nécessaires, mais il ne faut pas les confondre avec le temple de la vérité. Dans les mathématiques, il est « commode » de procéder ainsi, et c'est aussi chose « profitable ». Mais les mathématiques ne poursuivent pas le réel. La philosophie, elle, le poursuit; or le réel déborde toujours nos notions. Il faut donc joindre à l'analyse discursive la synthèse de tous les éléments saisis sur le fait dans la réalité même. Cette synthèse ne sera jamais intégrale; il y aura toujours des solutions de continuité, des trous entre les idées. Ce n'est pas une raison pour accuser le philosophe de contradiction. Ceux qui s'en tiennent à une seule idée et se mettent des visières pour s'empêcher de voir le reste se croient de forts logiciens; ils sont simplement des demi-aveugles. Il est possible qu'ils ne soient pas en contradiction avec eux-mêmes; par malheur, ils sont en contradiction avec la réalité, dont ils méconnaissent des éléments essentiels.

M. Dauriac compare Guyau, qui, dit-il, a voulu « tout étreindre et s'est refusé à rien circonscrire », à ces enfants émerveillés qui voudraient tout prendre. Mais le premier et le plus illustre de ces enfants n'est-il pas Platon lui-même, qui dit que, quand on lui offre à choisir entre deux choses, il les prend toutes les deux? Pourquoi refuserait-on une vérité d'où qu'elle vienne, et pourquoi s'enfermerait-on dans un système pseudo-logique, nécessairement inégal au tout réel,

inégal à la vie même, qui ne connaît pas les systèmes, à cette vie que Guyau a voulu précisément élever au-dessus de tous les systèmes, comme la source toujours jaillissante et fécondante?

VI

La psychologie et la théorie de la connaissance.

Il n'est pas juste de reprocher à Guyau l'absence d'une psychologie sous prétexte qu'il n'a pas écrit un traité professoral sur la matière. On ne peut pas avoir tout fait quand on meurt à trente-trois ans. Les pages de psychologie profonde et fine abondent, non seulement dans la *Genèse de l'idée de temps*, mais dans *Education* et *Hérédité*, dans l'*Irréligion de l'avenir*, dans la *Morale sans obligation ni sanction*. Qu'on se rappelle aussi les magnifiques analyses du sentiment du beau, du sentiment social et de leurs rapports, dans les *Problèmes de l'Esthétique contemporaine* et dans l'*Art au point de vue sociologique*. Qu'on se rappelle enfin les discussions étendues et subtiles qui remplissent la *Morale anglaise contemporaine* et la *Morale d'Epicure*. Au reste, quoique si habile à la déduction et à l'argumentation, répétons que Guyau était surtout un *intuitif*, un ami des observations psychologiques, de tout ce qui va du dehors vers le dedans, *ab exterioribus ad interiora*.

Le point de vue sociologique, auquel Guyau s'est toujours placé d'une manière originale, principalement en morale, en esthétique et en religion, dérive du point de vue vital et psychique, dont il n'est qu'une extension. La vie, dit Guyau à maintes reprises, implique essentiellement subconscience, puis conscience, puis sensibilité et intelligence, « rapport à autrui et non pas seulement à soi », donc « sociabilité ». Guyau déclare qu'il a voulu mettre en relief le côté social de l'individu humain et même de l'être vivant en général; il prédisait pour le xx[e] siècle une « ère sociologique ». Mais il concevait la société comme une expansion de la vie individuelle. C'est en cette dernière qu'il trouvait le vrai fondement psychologique de la société même, à savoir la fécondité inhérente à toute vie qui se développe. Il a toujours maintenu les droits de la psychologie contre les abus de la sociologie [1].

1. Guyau, à la page 54 de l'*Esquisse d'une Morale* (2[e] édition), fait observer qu'il y a « dans toute société des travaux de diverses sortes et qui supposent

Un second reproche fait à Guyau, c'est de ne pas avoir une « théorie de la connaissance ». Mais ce nouveau reproche n'est pas plus juste que le précédent. Seulement, pour Guyau, la théorie de la connaissance est subordonnée, comme l'a si bien vu M. Höffding, à celle de la vie et des valeurs pour la vie. Guyau était de ceux qui considèrent la connaissance et ses lois comme dérivant des besoins et lois de la vie et de l'action; il appartenait à ce que les uns ont appelé l'école biologique, les autres, l'école pragmatique. Mais c'est à la condition de ne pas entendre par là le pragmatisme paradoxal de certains Anglais et Américains, fondé sur un prétendu libre arbitre par lequel, en choisissant telle action plutôt que telle autre, on fabriquerait la vérité à son propre usage. Guyau a dit, sans doute : « C'est la puissance de la vie et de l'action qui peut seule résoudre

en général une division de la tâche commune, des corps de métier; or, d'un corps de métier à l'autre, les devoirs peuvent fort bien changer et devenir aussi étranges que le serait la morale d'hommes-abeilles.... Il pourrait exister dans la planète *Mars* des corps de métiers tout différents des nôtres, qui auraient des devoirs réciproques très contraires aux nôtres, mais s'imposant par une obligation aussi catégorique de forme. » M. Aslan regrette que la doctrine de Guyau, dont le fond lui semble individualiste, l'ait empêché de découvrir dans cette intuition profonde la saine théorie sociologique que nous connaissons [1]. Guyau eut-il tort, tout en montrant l'influence de la division du travail social sur le contenu des devoirs, d'admettre que le sentiment d'obligation a, en définitive, sa source dans un sentiment de puissance intellectuelle appartenant à l'individu et dont la pression sociale n'est qu'une multiplication par la mise en rapport des volontés intelligentes? Nous ne croyons pas, pour notre part, qu'il ait eu tort. Il a été tout ensemble individualiste et partisan du point de vue sociologique en toutes choses : nous ne voyons là aucune contradiction.

M. Aslan loue avec raison Guyau d'avoir critiqué avec profondeur les criminologistes italiens et d'avoir prevu les théories modernes sur l'individualisation de la peine. Pour les criminologistes de l'école italienne, MM. Ferri, Garofalo et Lombroso, la loi tendrait de plus en plus à ne considérer que l'acte brut, en négligeant l'intention du coupable. Guyau voit là une étrange application du principe déterministe. Le vrai déterminisme n'exige-t-il pas qu'on tienne compte le plus exactement possible de tous les mobiles qui ont pu entrer dans la détermination du délit? « Ce sont, dit M. Aslan, les idées mystiques primitives qui mettaient dans l'acte une valeur absolue et punissaient dans le coupable son crime, non sa personne. » Au contraire, comme Guyau l'a vu, « la conscience moderne tend décidément à punir non l'acte en lui-même, mais cette volonté profonde à laquelle le déterminisme bien entendu nous amène à croire. La peine s'individualise : tel est le sens des circonstances atténuantes, des degrés de responsabilité admis par le code pénal en tous pays. Par là, la sanction, en portant non plus sur le fait passé, mais sur la personne tout entière, devient ce que voulait Guyau : une garantie pour l'avenir. Il faut le louer d'avoir formulé des doctrines si en accord avec les tendances générales du droit pénal [2] ». Ces doctrines fournissent une nouvelle preuve du sens à la fois psychologique et sociologique qui caractérise Guyau.

1. Page 110, note.
2. Aslan, *La Morale selon Guyau*, p. 124 et 125.

les problèmes que pose la pensée abstraite ». (*Morale*, p. 251.) — Mais Guyau ne sépare pas l'action de la *vie* et la vie du *déterminisme* vital, qui enlève tout caractère arbitraire à nos croyances et instincts intellectuels. Rien n'était plus opposé à sa pensée que le pragmatisme de Jules Lequier, de Renouvier ou même de William James, effort désespéré pour sauver la foi religieuse en la présentant comme un libre choix de croyances qui « réussissent » ou comme une « expérience » intérieure. Cette prétendue « expérience religieuse » ressemble à la vraie comme le « roman expérimental » de Zola ressemble à l'expérimentation de Claude Bernard.

Guyau a fourni à la théorie de la connaissance une contribution importante et originale, où M. René Berthelot a reconnu une direction analogue à celle que devait prendre plus tard M. Bergson. Je veux parler de cette profonde étude sur la *Genèse de l'idée de temps*, où la durée est analysée, d'une part, dans ses éléments spatiaux, de l'autre, dans son élément vital. Guyau, pour préciser les idées par des images selon son habitude, distingue *le lit* spatial et statique du temps, le *cours* vital ou dynamique du temps. Il a essayé de faire successivement la part : 1° de l'imagination passive et purement reproductrice, qui, dit-il fournit le lit immobile du temps et sa forme; 2° de l'activité vitale et motrice, ainsi que de la volonté, qui, selon lui, « fournit le *fond* vivant et mouvant de la notion du temps ». « Les deux éléments réunis, dit-il, constituent l'*expérience* du temps. » « Le temps passé, dit-il encore, est un fragment de l'espace transporté en nous; il se figure par l'espace. » Pour Guyau, le temps est donc un extrait de la vie, un produit de la vie, non une condition ou forme *a priori* de la connaissance. « Le temps et l'espace, dit-il, ne sont pas des catégories toutes faites et préexistantes en quelque sorte à notre activité, à notre intelligence. En désirant et en agissant dans la direction de nos désirs, « nous créons à la fois l'espace et le temps; nous vivons, et le monde, ou ce que nous appelons tel, se fait sous nos yeux. » Sa vie se déroule, comme la nôtre, dans une sorte de « quatrième dimension », qui est le temps, et où nous projetons toutes les images de l'espace.

VI

Influence durable de la doctrine de la vie.

On n'attend pas de nous que nous suivions l'idée dominante de Guyau à travers toutes ses applications, morale, éducation, religion, art; il y faudrait un volume. Nous avons voulu seulement démontrer que, si on prend pour point de départ la conception précédemment exposée, on verra s'évanouir les prétendues incohérences de sa doctrine. Certes, si nous alignons des membres de phrases pris de tous côtés chez un philosophe, *disjecti membra*, si nous les séparons du contexte qui leur donne leur vrai sens, pour dire ensuite : « je ne vois pas le lien, il y a incohérence », nous aurons laissé échapper la pensée même du philosophe; nous confondrons l'incohérence de notre critique avec une incohérence inhérente à la doctrine. Les contradictions que nous aurons cru voir entre les idées viendront de notre impuissance à en saisir l'unité. Si nous n'avons qu'un œil, nous trouverons que les deux images d'un stéréoscope ne sont pas d'accord entre elles et que l'une, en certains points, contredit l'autre; si nous avons deux yeux grands ouverts, nous verrons les images se superposer en une seule, qui aura le relief de la réalité.

Il y a trois points essentiels dans la philosophie de Guyau : la conception de la *vie*, que nous venons d'exposer, la théorie de l'*anomie morale*, dont nous dirons quelques mots, enfin la théorie des *valeurs morales* créées par la vie même. La conception de la vie, telle que Guyau l'a présentée, est-elle provisoire et caduque? Je ne le crois pas. En fait, il me semble que son influence va grandissant, ce qui prouve qu'elle répond à un besoin durable des esprits et à un côté réel des choses. M. Dauriac se plaint de ce que Guyau a des disciples partout et nulle part en particulier. Mais ne faut-il pas tenir compte des circonstances? Si Guyau avait dirigé une revue de philosophie paraissant tous les huit jours et critiqué énergiquement chaque semaine quiconque ne pensait pas comme lui; s'il avait constamment présidé, avec la plus haute autorité, les concours d'agrégation, s'il avait donné pendant de longues années à l'École normale ou ailleurs un fort et fécond enseignement, il aurait eu peut-être

des disciples condensés en « écoles ». Les circonstances l'ont tenu à l'écart; il n'a pu agir que par le rayonnement prochain ou lointain de sa pensée. Mais il y a des influences qui, pour être tout intérieures et invisibles, n'en sont que plus profondes. M. Dauriac a parlé de cette influence exercée par la doctrine de la vie avec humour et même avec humeur, parce qu'il estime, non sans quelque raison, que certains ont abusé de la « vie intense » et « luxuriante ». Mais M. Dauriac a senti lui-même ensuite le besoin de rendre justice à Guyau, qu'il avait trop rabaissé, et il a mis en relief une des idées les plus importantes que ce dernier a soutenues sur l'attitude de la conscience réfléchie devant la loi d'évolution cosmique.

M. Dauriac a rappelé les objections contenues dans son ancien article de l'*Année philosophique* (1890) intitulé *Philosophes français, Jean-Marie Guyau*. Me permettra-t-il d'emprunter à cet article un jugement général exprimé en un très beau langage? Ce jugement me semble le correctif nécessaire des appréciations un peu chagrines, à mon sens, auxquelles M. Dauriac s'est laissé entraîner dans l'entretien improvisé que provoqua la discussion devant la *Société de philosophie*? « Guyau, dit M. Dauriac, n'aura fait que passer parmi nous. Mais que d'idées n'aura-t-il pas semées!.. Il n'est pas, si l'on peut dire, un seul des sommets de la philosophie où il n'ait hardiment posé le pied, où il n'ait entrepris des explorations mémorables. Dans cette génération de penseurs ou d'amis de la pensée dont les aînés ont fini de compter parmi les jeunes, il n'en est aucun de comparable à Guyau, aucun qui ait, comme lui, touché aux grands problèmes non pas simplement pour le besoin de placer son mot et de signer à côté, mais pour céder à une nécessité bien autrement impérieuse, celle de remanier les formules et de renouveler les aspects des questions. Il a travaillé dans toutes les grandes avenues de la pensée philosophique. Son nom durera, ses idées auront fait brèche, car elles s'annoncent comme étant les idées d'avant-garde du siècle futur. » Une « croyance vécue » a un pouvoir d'invasion dans les âmes. « Ce pouvoir d'invasion, dit M. Dauriac, nous l'avons senti plus d'une fois en lisant Guyau, et nous n'avons pas été longtemps sans comprendre quelles séductions devait offrir aux jeunes esprits, encore incertains de la route à suivre, cet incomparable talent de penser et d'écrire, cet art presque magique de persuader avant que de convaincre et de gagner à soi les intelligences après s'être tout d'abord assuré de la sympathie des âmes... Dans les

œuvres de Guyau, l'esprit et l'âme sont tellement mêlés l'un à l'autre, qu'à l'écouter, on se surprend à le regarder vivre. »

Nous avons montré plus haut la place importante assignée à la doctrine de Guyau par un philosophe étranger et impartial, M. Höffding, ainsi que par Nietzsche lui-même, son adversaire pourtant en ce qui concerne la nature de l'*expansion* vitale. « Si, dit à son tour M. F. Carrel, de Londres, dans son étude publiée par l'*International journal of Ethics*, si l'on place côte à côte les mérites et les défauts du système et si l'on considère l'argumentation en son tout, il s'en dégage une théorie de l'existence et de la conduite dans l'existence, théorie plus sociale en ses caractères et probablement plus harmonieuse en ses parties qu'aucune des théories présentées par l'école utilitaire. Confinant sans cesse au métaphysique, comme ayant sa source dans une espèce d'infinitude humaine, elle s'efforce cependant de rester fidèle au réel dans les phénomènes observables... C'est une courageuse et magistrale tentative pour nous pourvoir d'une raison à nos actes, en accord avec les faits vérifiables de la vie; c'est un essai pour remplacer le vide laissé par la faillite de tous les dogmes, pour mettre à la place une sorte de stoïcisme dans l'activité; c'est enfin un remarquable effort pour universaliser nos motifs et pour les mettre mieux en conformité avec une œuvre à accomplir dont les rouages peuvent exister dans la nature, mais ont besoin d'être saisis et combinés par l'homme. » Une appréciation analogue se trouve chez l'éminent philosophe américain Josiah Royce, dans le chapitre consacré à Guyau que contient son livre intitulé : *Studies on good and evil* (1904).

De l'exposition que nous avons faite et des divers témoignages qui, de tous les côtés, nous ont paru venir à l'appui de notre jugement propre, on peut conclure que la doctrine de la vie, chez Guyau, doit contenir une part considérable de vérité, nous ne disons pas pour cela : toute la vérité, et que, en conséquence, elle a une portée durable et non passagère.

VII

L'anomie et la création des valeurs.

Si Kant et ses disciples ont cherché un devoir absolu subsistant par soi indépendamment de toute science positive et de toute métaphysique, c'est qu'ils avaient été surtout frappés des inconvénients

du doute, du scepticisme ou du pur probabilisme moral ; ils cherchèrent donc des affirmations, un dogmatisme pratique qui pût rétablir des points fixes dans le flux de nos idées théoriques. Mais, si l'absence de tout dogmatisme moral avait en effet ses inconvénients pratiques, principalement sur les âmes peu élevées, peu sensibles à la beauté du bien comme à sa vérité, le dogmatisme moral avait aussi de graves inconvénients, qui ne tardèrent pas à se manifester : rigorisme outré, esprit d'intolérance et parfois de fanatisme, esprit d'immobilité et de routine, oubli des réformes économiques et politiques au profit des questions purement morales, dédain exagéré des intérêts positifs, etc. De là, pendant le XIX[e] siècle, les protestations de toute provenance qui se sont élevées contre les abus du moralisme. Et ce ne sont pas seulement les philosophes qui secouèrent le joug, ce sont aussi les réformateurs sociaux, depuis les anarchistes jusqu'aux socialistes.

Sans tomber dans les exagérations où devait bientôt s'abîmer Nietzsche, Guyau, qui avait admis avec nous la substitution du *persuasif* à l'*impératif*, prêcha la morale sans obligation (du moins sans obligation absolue et inconditionnelle), sans sanction (du moins sans aucune sanction expiatoire, absolue et inconditionnelle). Il n'en admettait pas moins une obligation scientifique au point de vue social et une sanction également scientifique au même point de vue social. Quelle part de vérité n'y avait-il pas dans sa croyance! Les grands crimes et les grands vices devenant de plus en plus des monstruosités exceptionnelles, les hommes de l'avenir, après avoir évité ce qui blesse les droits d'autrui, agiront pour le reste librement selon leurs hypothèses métaphysiques, religieuses ou irréligieuses, selon leurs sentiments esthétiques, selon leurs sympathies sociales, etc. Plus de dogmatisme en dehors des certitudes scientifiques et des nécessités sociales les plus strictes. Soyez justes, aimez vos semblables et, pour le reste, faites ce que vous voudrez. Dépensez votre temps, votre peine et même votre vie pour l'absolu ou pour le relatif, pour le divin ou pour l'humain, pour le transcendant et le supracosmique, ou pour l'immanent et le cosmique, etc. Il se produira bien, comme Guyau l'a vu, quelque « anarchie » sur certains points, mais il y aura aussi plus de vie, donc plus de spontanéité et de mérite personnel. En outre, sur les autres points, sur les points *vitaux* de l'organisation sociale, il n'y aura pas la moindre anarchie ; il y aura un ordre social de plus en plus réglé et

sanctionné par les lois, par l'opinion, par les mœurs. Ce progrès laissera aussi une place croissante à la liberté, car une véritable organisation économique de la société (si on pouvait la découvrir) n'exclurait nullement une initiative croissante chez les individus. Il faut donc poser, à côté du problème moral, le problème social, que Kant n'a pas abordé. Kant était préoccupé de découvrir le Sinaï au fond même de notre raison identifiée à la Raison divine. Il est resté dans une sphère intermédiaire entre deux mondes, le vieux monde théologique et le nouveau monde sociologique. Il faut pénétrer de plus en plus dans ce dernier et ne pas se contenter de la morale, quelque nécessaire qu'elle soit toujours.

Guyau a donc conçu l'éthique comme ayant, d'un côté, des lois psychologiques et sociologiques d'un caractère positif, et, de l'autre un idéal universel d'un caractère tout hypothétique; cet idéal n'est plus une loi, c'est l'absence de loi, l'anomie. Ainsi, dit Guyau, « ce qui est de l'ordre des faits n'est point universel », et, d'autre part, ce qui est universel n'est qu'une hypothèse spéculative d'où ne peut descendre une loi proprement dite.

Il ne nous semble pas que Guyau ait démontré le second terme de ce dilemme fondamental, qui réduit la morale à une combinaison de faits et d'hypothèses sans autre soutien que l'adhésion des individus ou des groupes d'individus. L'auteur de l'*Irréligion de l'avenir* a ainsi abandonné une part énorme aux simples *croyances*, qu'il se représentait comme étant surtout des *hypothèses* individuelles ou des hypothèses admises en commun par des associations. Au-dessus des hypothèses de ce genre, nous pensons qu'il faut chercher et nous chercherons, pour notre part, les *thèses* essentielles à l'esprit, à l'humanité tout entière, fondées sinon sur l'*a priori*, du moins sur la constitution de l'homme en face de l'univers, telle que nous la découvre l'*expérience*. Au delà du mouvant, il faut poursuivre en tout le solide. Nous ne nions ni ne rejetons l'élément variable, condition du progrès même, selon Guyau comme selon Nietzsche; nous admettons la plus large part d' « anomie », pour parler comme Guyau; mais nous pensons qu'il subsiste un domaine de *faits* et de *lois* beaucoup plus étendu que les « croyants » ne l'imaginent, et c'est ce domaine sûr, indestructible, inhérent à la conscience même de soi, que nous voudrions mettre au-dessus de toute contestation, comme l'objet propre d'une philosophie en grande partie scientifique qui, de théorique, devient pratique par la vertu même des *idées*. S'il

en est ainsi, nous serons en droit de dire que la philosophie ne fournit pas seulement de simples « équivalents » moraux, comme Guyau l'admet, mais encore, au delà et au-dessous, de vrais *fondements* moraux. En un mot, Guyau a laissé une sorte d'abime entre la morale positive, dérivée de la science, et la morale « hypothétique », due à la philosophie. Selon nous, il y a un moyen de rendre la morale moins *hypothétique* en ses fondements que ne la conçoit Guyau et, par cela même, moins « anarchique » en ses applications : c'est de montrer qu'il y a dans la philosophie générale, 1° des *certitudes*, les unes négatives, les autres positives, 2° des *probabilités* susceptibles d'une estimation suffisamment rigoureuse, sinon d'un *calcul* proprement dit. D'où on conclura que, dans la morale même, qui, en ses principes premiers, est la mise en pratique de la philosophie première, il existe, outre les *faits* positifs et les *hypothèses* spéculatives, une part de *certitude* déterminable et de probabilité déterminable, par conséquent une régulation autonome possible, différente de l'arbitraire individuel ou de l' « anarchie » laissée par Guyau aux derniers confins de son éthique. La morale, selon nous, doit s'établir sur quelque chose de permanent et de défini, quoique toujours progressif. Telle est précisément la constitution de la conscience psychologique, qui est, pour le philosophe, la seule clef possible de la constitution de la vie et de la constitution universelle.

La morale, en conséquence, ne prendra pas pour dernière base, comme le croient les évolutionnistes et positivistes, des faits particuliers et empiriques analogues à ceux des sciences particulières, c'est-à-dire un *objet* quelconque de sensation ou d'expérience extérieure; elle ne partira pas non plus d'une *loi* toute faite qui nous dirait : *sic volo, sic jubeo*; enfin elle ne partira pas, comme l'a pensé Guyau, de pures hypothèses analogues aux hypothèses contingentes de la science et ayant, de plus, cette infériorité qu'elles sont impossibles à vérifier empiriquement ou à évaluer rationnellement. Selon nous, elle prendra son point de départ dans *la conscience même de soi*, qui n'est pas une hypothèse, qui est mieux qu'un *fait*, qui est plus qu'une *loi* : elle aura pour fondement ce qu'il y a de plus *élémentaire* et ce qu'il y a de plus *universel* dans la conscience, le dernier terme de la différenciation et le dernier terme de l'intégration. Pour Guyau, ce dernier terme était la vie, en sa synthèse immédiatement appréhendée; nous croyons que l'idée de vie doit être analysée et ramenée à ses éléments constitutifs.

Le troisième et dernier point dont nous devons dire quelques mots, c'est celui de l'*évaluation subjective*, qui, selon Guyau, substitue à l'anomie provisoire des valeurs créées par la vie consciente de soi. Nous avons nous-même, à plusieurs reprises, montré combien il est difficile de trouver dans la doctrine de la vie un criterium des valeurs supérieures et inférieures. Guyau aura cependant le mérite d'avoir cherché et en partie déterminé ce critère. Il a cru le découvrir dans la vie même, consciente 1° de son *intensité*, attestée par la *puissance* dynamique, puis par l'*unité* et la *variété* des effets, qui constitue l'*harmonie*; 2° consciente de son *expansion*, attestée d'abord par sa *fécondité*, puis par sa *solidarité*, et non pas, comme chez Nietzsche, par son isolement dominateur et agressif. C'est donc bien, selon Guyau, la vie qui se fait elle-même sa *valeur* et qui, l'ayant faite, se juge elle-même, modifie par la réflexion son développement d'abord spontané, se crée ainsi, selon l'expression de Guyau, « sa loi et sa règle [1] ». La vie extrait d'elle-même le *pouvoir*, et elle extrait du pouvoir supérieur le *devoir*, d'abord individuel, puis social, en vertu de la solidarité inhérente à son véritable développement. Enfin la vie se fait sa propre *sanction*, par la conscieuce qu'elle prend et de la valeur qu'elle s'est donnée et de la valeur qu'elle a prise aux yeux d'autrui dans la société humaine.

Si haute et si vraie que soit cette doctrine, nous pensons, pour notre part, qu'il faut la subordonner, s'il est possible, à un point de vue plus élevé et plus synthétique, où elle trouvera son plein achèvement et son plein sens. Il nous semble que ce point de vue doit dominer et concilier les trois groupes entre lesquels la philosophie allemande contemporaine (dont s'est inspiré M. Höffding) divise les doctrines actuellement en présence : 1° les doctrines qui

1. En retrouvant la vie élémentaire derrière les phénomènes de la conscience et de la réflexion, dit M. Aslan, « ce que Guyau tient à supprimer, c'est seulement la finalité externe, je veux dire celle d'un objet extérieur au vivant, qui par une vertu propre le déterminerait à l'action. Par là il s'oppose à la métaphysique réaliste, qui nous fait concevoir les choses comme possédant une valeur intrinsèque, comme étant elles-mêmes des biens. Tel est, en effet, le sens général de la critique qu'il adresse au réalisme moral : il faut que l'acte tienne sa valeur de lui-même, non de son accord nécessairement indéterminé avec des fins extérieures (critique de l'optimisme du progrès nécessaire). Il subsiste une finalité interne et en quelque sorte purement formelle, celle dans laquelle l'agent se prend lui-même pour fin de son acte. Telle est précisément celle de la vie.... à la fois le moteur et l'idéal de la moralité [1]. »

1. Aslan, *La Morale selon Guyau*, p. 75.

s'efforcent d'atteindre les objets et de les exprimer dans un système : c'est la tendance objective et systématique; 2° celles qui ramènent tout à la théorie de la connaissance, et qui ne prétendent pas atteindre l'existence; 3° celles qui se contentent de *valeurs* subjectives, créées par le sujet doué de pensée et surtout de volonté ou de puissance (Guyau et Nietzsche). Quoique M. Höffding nous ait classé personnellement, avec Wundt et quelques autres, dans le premier groupe, nous refuserions de nous y enfermer, car, à nos yeux, la philosophie est essentiellement la *synthèse* des trois points de vue. Une philosophie des idées-forces pose d'abord des *idées*, donc des modes de *connaissance*, accompagnés de sentiments et d'impulsions. Ces idées sont pour nous des *valeurs*, puisqu'elles portent sur des vérités, sur des biens, sur du beau; et toute valeur devient pratique par elle-même, grâce à la force de réalisation qui appartient aux idées. Les idées-forces de valeurs sont donc des valeurs qui se réalisent et s'objectivent elles-mêmes. Il n'y a plus qu'à transporter par analogie dans le domaine de l'*existence* des forces et valeurs analogues tendant à la pleine conscience de soi, pour se faire une conception du monde comme système d'idées-forces en voie de se réaliser. On arrive ainsi, finalement, à une vue objective et systématique des choses, mais dérivant de la *connaissance* et de la *pratique* indivisiblement unies dans l'*idée-force*. Une telle philosophie est une philosophie de valeurs, tout comme celle de Guyau et de Nietzsche, mais non de valeurs en grande partie subjectives et créées par l'homme, comme chez Guyau, ou même arbitraires et illusoires, comme les imagine Zarathoustra; elle est une philosophie de *valeurs* fondées sur la *connaissance* et l'*existence*, et qui, grâce à ce qu'elles contiennent de conforme au réel, ajoutent au réel, le complètent et le perfectionnent, changent enfin l'expansion spontanée de la vie en une organisation réfléchie, le déterminisme vital en un auto-déterminisme mental indéfiniment rapproché de l'idéale liberté.

Toute doctrine doit toujours être dépassée, et c'est en cela que consiste le progrès philosophique; mais dépasser n'est pas détruire, et il n'y a rien à détruire, selon nous, dans la doctrine fondamentale de Guyau, qui doit être seulement achevée et complétée.

ALFRED FOUILLÉE.

Menton, 15 avril 1906.

LES PRINCIPES
DE LA DISTRIBUTION DES RICHESSES

L'économiste, dans l'étude des phénomènes sociaux qui font l'objet spécial de ses études, peut se placer à deux points de vue distincts. Deux exemples feront comprendre en quoi ces deux points de vue consistent.

Voici une série d'entreprises économiques, agricoles ou industrielles, qui sont en relations les unes avec les autres. Un agriculteur élève des bestiaux. Un abatteur dépouille les bêtes que lui a vendues l'agriculteur, et en vend les peaux à son tour. Un tanneur prépare ces peaux et les vend, une fois prêtes pour l'utilisation industrielle, à un fabricant, qui en tire des chaussures. Un négociant entasse ces chaussures avant de les revendre aux détaillants, qui enfin les cèdent aux consommateurs. Après avoir passé par tant de mains, et pris tant de formes diverses, la marchandise est enfin entrée dans l'usage. Quelle est la nature des rapports qui existent entre ces divers individus dont le concours a été nécessaire pour la fabrication des chaussures? Ils se considèrent comme indépendants les uns des autres, que dis-je? comme hostiles les uns aux autres, et s'efforcent, lorsqu'ils achètent ou vendent un objet, d'obtenir chacun la plus grande somme d'avantages aux dépens de celui avec qui il traite. Suivant quelles lois s'opère l'*échange* des marchandises entre les producteurs industriels, considérés, à ce point de vue, exclusivement comme des commerçants? En quoi consiste l'*équivalence*, en raison de laquelle chacun des deux individus qui prennent part à l'échange croit trouver son avantage à la cession de la marchandise qu'il détenait? Les lois de l'échange sont-elles modifiées, et, si elles le sont, comment le sont-elles, lorsqu'intervient, entre les divers objets d'échange, une marchandise intermédiaire, la monnaie, dont l'unique usage est de représenter et de mesurer la valeur des objets qui s'échangent? La circulation des

richesses entre les divers individus qui, indépendamment les uns des autres, en produisent les diverses formes, — la théorie de l'échange, — la définition de la valeur, voilà le premier objet de l'économie politique, un premier point de vue sur les phénomènes économiques.

Supposez maintenant que l'un des individus qui contribuent, par leur travail, à la fabrication des chaussures, ait l'idée de concentrer entre ses mains la direction de toutes les opérations qui aboutissent à la mise en vente de chaussures achevées. Supposez, par exemple, que le marchand en gros se rende maître des boutiques des détaillants, et que ces boutiques deviennent les succursales de son magasin, les détaillants ses salariés. Supposez qu'il acquière ensuite une fabrique de chaussures, puis, achetant lui-même le bétail aux agriculteurs, devienne son propre tanneur, et son propre abatteur. On peut enfin supposer qu'il achète de la terre, et élève lui-même le bétail dont ensuite il utilise les peaux. Alors, au lieu d'une série d'actes de vente séparés, il n'y aura plus qu'un acte de vente unique, à la fin du cycle d'opérations, dont un seul individu se trouve avoir pris maintenant la direction. La richesse que tant de collaborateurs divers, éleveurs, tanneurs, fabricants, détaillants, ont contribué à produire, comment va-t-elle être *distribuée* entre eux? Selon des lois qui, évidemment, n'ont rien à voir avec les lois de l'échange. Car la théorie de l'échange a pour objet de définir ce qu'il y a d'égal, ou d'équivalent, dans deux marchandises qui, appartenant à deux individus distincts, changent ensuite de propretaires, à la suite d'une convention librement consentie entre les deux individus en question. La théorie de la distribution des richesses a pour objet d'expliquer l'inégalité des parts entre lesquelles se distribue le produit du travail de plusieurs individus associés.

La théorie de la circulation des richesses, et de l'échange, d'une part, et, d'autre part, la théorie de la distribution des richesses, apparaissent donc comme constituant deux parties distinctes de la science économique. Est-il impossible cependant de concevoir que l'irréductibilité logique des deux théories soit apparente seulement, et que tous les phénomènes de l'économie politique soient réductibles à la forme, soit de l'échange, soit de la distribution? Des tentatives ont été faites dans l'un et dans l'autre sens. Plus ou moins consciemment, tous les théoriciens de l'école dite libérale, ou « orthodoxe », penchent pour la première alternative, tous les

théoriciens du socialisme, au contraire, penchent pour la seconde. Nous essaierons nous-même de montrer que, s'il est une de ces deux parties de la théorie économique qui doive être considérée comme fondamentale, et irréductible à l'autre, c'est la théorie de la distribution des richesses : il n'existe pas des lois naturelles de l'échange, par lesquelles soient, universellement et éternellement, gouvernés les phénomènes économiques; ce sont la coutume et la législation qui définissent, diversement selon les temps et les lieux, les règles selon lesquelles, même dans l'échange, s'opère la répartition du produit entre des individus associés pour produire. Mais, cela une fois admis, faudra-t-il en conclure que la distinction couramment établie entre la théorie de l' « échange » et la théorie de la « distribution », devient absolument sans objet? Nous essaierons de faire voir qu'elle répond à une distinction essentielle au point de vue méthodologique, pour l'organisation de nos connaissances, essentielle au point de vue pratique, pour l'orientation de notre action, entre deux modes de distribution des richesses. Ils reposent sur deux principes différents, obéissent à deux lois différentes d'évolution, conduisent à deux définitions différentes de la justice; et, par rapport à ces deux principes, à ces deux lois de progrès, à ces deux notions de l'équité, il est possible de proposer un arrangement rationnel des phénomènes économiques, considérés dans leur ensemble.

I

L'échange des produits.

Il est visible, si l'on consulte les écrits des économistes de l'école classique, en Angleterre et sur le continent, au XVIIIe siècle et de nos jours, Richard Cobden ou Frédéric Bastiat, Adam Smith et Ricardo ou Karl Menger et von Böhm-Bawerk, que chez tous une même tendance se manifeste à considérer la relation d'échange comme le type de toutes les relations économiques, celle à laquelle il est ou désirable, ou possible, que toutes se laissent ramener, si l'on veut en avoir l'explication. Quelle est la nature de cette préoccupation, qui semble commune à tous? C'est d'abord une préoccupation d'ordre théorique. Les phénomènes de l'échange sont, de tous les phénomènes économiques, ceux qui se prêtent le mieux à une

expression quantitative : il serait, en conséquence, commode pour le savant de pouvoir interpréter le plus grand nombre possible de phénomènes économiques comme constituant des phénomènes d'échange. Dans l'acte d'échange, chaque contractant peut gagner de l'utilité, mais il cède toujours, par définition, une valeur égale contre une valeur égale. De sorte que la valeur est en quelque sorte, pour l'économiste, ce qu'est l'énergie pour le physicien : la constante dont sa science a besoin. Dans les intervalles qui séparent les actes d'échange, de la valeur peut bien se créer ; mais, dans le monde de l'échange en tant que tel, rien ne se crée et rien ne se perd en fait de valeur. Cette foi scientifique a fini par se transformer en foi pratique, cet idéal méthodologique en idéal politique. L'économiste aspire vers un état de société qui réponde d'aussi près que possible aux exigences méthodologiques de la science économique, telle qu'il la conçoit comme devant être constituée. Cournot a exprimé cette vue, non sans ingénuité : « nous avons, écrit-il, des motifs de croire que les conditions qui rendent pour nous la science possible sont aussi les conditions qui, dans le plan de la nature, président à l'apparition des phénomènes dont la science s'occupe. Nous nous confirmerons ainsi dans l'opinion que le socialisme ne comporte que des applications partielles, toujours contenues par une force supérieure : tandis que le principe de la liberté économique (qui n'est, à le bien prendre, que le principe de la fatalité économique et qui, pour cette raison même, se prête aux conditions de la science) présidera, chez toutes les nations policées, à leur organisation intérieure comme à leurs rapports mutuels ». Comme si la fin dernière du genre humain, c'était non pas de mettre la science à son service, mais de se mettre au service de la science, non pas d'être heureux mais de faire, autant que possible, le bonheur des savants !

Il n'est pas exact de croire cependant que cette préoccupation d'ordre théorique a seule guidé les économistes dans leurs efforts répétés pour ramener tous les phénomènes économiques à la forme de l'échange. Les préjugés méthodologiques se confondent, dans leur esprit, avec des préjugés moraux ; et le mélange des uns avec les autres est si intime qu'il est difficile d'en opérer la distinction. Une société où toutes les relations d'homme à homme sont des relations d'échange n'est pas seulement considérée par les économistes classiques comme bonne et digne d'approbation, parce

qu'elle réalise, aussi parfaitement que possible, les conditions de possibilité de la science économique, telle qu'ils la conçoivent. Elle est, immédiatement, considérée par eux comme bonne, parce que le mécanisme de l'échange réalise spontanément, à les en croire, l'équilibre des intérêts et le règne de la justice.

Un individu a produit, par son travail, un certain nombre d'objets. Des uns, il a besoin : il les consomme. Des autres, il n'a que faire. Cependant il est d'autres objets encore, dont il aurait besoin, et qui se trouvent lui manquer. Un autre individu se trouve placé, en même temps, dans la même situation économique. Mais il arrive que les objets qu'il a produits, et dont il n'a que faire, sont ceux dont le premier individu a besoin, et que les objets dont il manque sont ceux que le premier individu a produits sans en avoir l'emploi. Dans l'intérêt des deux parties, un échange s'effectuera. Selon quelle règle? Il est clair que le premier individu n'aurait aucun intérêt à produire les objets dont il n'a pas besoin, s'il ne pouvait obtenir, en échange, d'autres objets, qui lui seront utiles, et dont la production lui aurait coûté une quantité de travail au moins égale. Le second individu raisonnant de même, il est clair que deux marchandises s'échangeront entre les deux producteurs proportionnellement à la quantité de travail qu'elles auront coûtée à chacun. La règle s'appliquera d'autant mieux que le marché sera plus étendu, et plus grand le nombre de ceux entre lesquels s'effectuera l'échange. Si, en effet, deux individus seulement étaient en présence, l'un pourrait abuser soit des besoins pressants, soit de l'ignorance de l'autre, et lui vendre le produit de son travail au-dessus du juste prix. Mais lorsque le nombre des vendeurs se multiplie, il arrive, par le fait de la concurrence qu'ils se font les uns aux autres, que le prix courant est le prix demandé par le moins exigeant des marchands, celui qui se rapproche le plus du juste prix. L'effet d'un régime de libre concurrence et d'échange universalisé, c'est que jamais, dans aucun acte d'échange, le vendeur ne soit avantagé; et comme d'ailleurs l'acte d'échange crée, entre les deux parties contractantes, une relation de réciprocité, comme tout acheteur se trouve, en même temps, sous un autre rapport, être un vendeur, l'effet du régime que nous venons de dire, c'est que nul ne soit avantagé, que chacun reçoive, naturellement et nécessairement, une quantité de richesses proportionnée à la somme de travail qu'il a dépensée. Tout se passe, même dans la société dont les institu-

tions sont les plus complexes, comme si l'individu était une sorte de Robinson Crusoé, isolé en face de la nature, et comme si la société tout entière, dont il est comme enveloppé, était une machine aux ressorts infiniment nombreux, mise à ses ordres, rendant son travail plus productif et lui permettant de satisfaire à meilleur compte ses besoins. Tout se passe en même temps comme si la société tout entière était un individu unique, capable, par la sagesse de ses décisions, de régler harmoniquement, entre tous les membres dont son organisme est composé, la distribution des richesses. Ce qui ne veut pas dire qu'il existe une sagesse centrale, une Providence sociale, sur la sagesse de laquelle il faille compter pour régler et entretenir l'équilibre : la théorie classique de l'échange est une des nombreuses théories qui ont été expérimentées, depuis deux siècles, pour expliquer tous les phénomènes d'équilibre et d'harmonie, toutes les apparences de finalité, par le concours mécanique de forces aveugles ou instinctives.

Mais la réalité totale des phénomènes économiques correspond-elle à ce schème abstrait? On concevrait la chose comme à la rigueur possible, si la société agricole et industrielle se composait d'autant de producteurs indépendants qu'elle se compose d'individus, et si tous ces individus échangeaient les uns contre les autres une partie du produit de leur travail. On aperçoit plus difficilement la possibilité de faire rentrer tous les phénomènes dans le cadre de la théorie, si l'on observe qu'en réalité l'échange a lieu non pas entre un nombre indéfini de producteurs isolés, mais entre des entreprises, beaucoup moins nombreuses, qui comprennent chacune un nombre plus ou moins grand d'individus, soumis à des relations de subordination ou de coordination. Ces relations, intérieures aux groupes entre lesquels l'échange a lieu, sont assurément des relations économiques, en ce sens qu'elles attribuent à chacun des individus entre lesquelles elles existent une certaine quantité de richesses. Sont-ce cependant des relations d'échange? En premier lieu, l'échange, tel que nous l'avons défini, suppose au moins deux individus apportant sur un marché des objets de consommation, des marchandises prêtes pour un certain usage déterminé. Mais voici, à l'intérieur de l'un des groupes entre lesquels l'échange s'effectue, un capitaliste qui avance, sous forme de salaire, une partie de son capital, à un ou plusieurs travailleurs. Si l'on définit un marché, sur lequel se débat, entre le capitaliste et le travailleur, le « prix du travail », on voit

bien quelle marchandise est offerte par le capitaliste : mais le travailleur, quelle marchandise offre-t-il en retour? En second lieu, ce qui, suivant la théorie que nous avons exposée tout à l'heure, se définit spontanément et mécaniquement dans l'échange, c'est l'équivalence, l'identité de valeur des deux objets qui sont cédés l'un contre l'autre. Or voici, pour reprendre notre exemple, un capitaliste qui, contre une valeur qu'il a, sous forme de salaire, cédée au travailleur, reçoit une valeur plus grande, à savoir le capital initial, plus une quantité additionnelle qui en constitue l'intérêt : nous nous trouverions donc, si vraiment toutes les relations économiques étaient des relations d'échange, en face d'une forme paradoxale de l'échange, au cours de laquelle il se créerait de la valeur. Les économistes, s'ils persistent à se placer à ce point de vue, se trouvent donc dans l'obligation d'affronter une tâche difficile. Dans ce contrat d'association, où l'apport du travailleur semble ne pas consister dans une marchandise, et d'où le capitaliste semble retirer un accroissement de valeur, il faut qu'ils réussissent à nous faire voir un échange de marchandises, tel que les deux marchandises échangées le soient à leur valeur.

Une première tentative a été faite pour opérer cette réduction du contrat de travail à la forme de l'échange par celui qui a été le véritable organisateur de l'économie politique déductive, par Ricardo. Les capitalistes, selon la théorie qu'il propose, apportent sur le marché un certain capital, qui va constituer leur offre, et ce qu'ils demandent en retour, c'est du travail. Du travail, voilà donc ce qu'offrent les travailleurs, en échange du salaire qu'ils vont être disposés à accepter. Mais ce travail est une marchandise, qui est susceptible d'augmenter ou de diminuer en quantité : le salaire, prix auquel les capitalistes l'achètent, baissera ou s'élèvera en conséquence. Il y a un niveau au-dessous duquel il ne pourra pas s'abaisser : c'est la valeur de la quantité *minima* de subsistances nécessaires pour assurer l'existence du travailleur. Et les choses sont ainsi constituées que le niveau des salaires ne pourra jamais s'élever sensiblement au-dessus de ce niveau inférieur : car les travailleurs sont des êtres vivants, qui ont la faculté de procréer et de multiplier. Si le niveau du salaire s'élève, le nombre des travailleurs augmentera, et la valeur de leur travail sera dépréciée d'autant. Il arrive d'ailleurs que le produit de leur travail a plus de valeur que n'en a

leur travail lui-même : voilà pourquoi le capital porte intérêt. Mais il est nécessaire qu'il en soit ainsi, afin précisément que le salaire et le travail s'échangent l'un contre l'autre à leur valeur.

A peine énoncée par Ricardo et ses disciples immédiats, cette théorie souleva de nombreuses objections, qui se fondèrent sur la théorie même de l'échange, telle que la développaient les économistes classiques, les devanciers de Ricardo et Ricardo lui-même. Revenons encore une fois au mécanisme de l'échange. D'abord l'homme isolé travaille pour vivre. En échange d'une certaine quantité de travail, il obtient une certaine quantité de produit. La valeur du produit et la valeur du travail sont égales. Un autre homme isolé travaille de même pour vivre. Pour lui aussi le travail qu'il fournit mesure la valeur de ce que ce travail produit, de même qu'inversement c'est le produit de ce travail qui donne à ce travail son prix. L'un et l'autre s'aperçoivent qu'ils peuvent tous deux gagner à échanger l'un avec l'autre une partie de leurs produits. Ils effectuent, en conséquence, un échange, en vertu duquel chacun cède une partie du produit de son travail, à la condition d'obtenir en échange une valeur au moins égale. Que se passe-t-il, d'autre part, dans le contrat de travail? Le capitaliste cède une certaine valeur, il avance un capital, il paie un salaire, et obtient en échange l'équivalent du salaire, plus l'intérêt du capital représenté par ce salaire. Il a reçu un produit dont la valeur était mesurée par une quantité de travail égale à celle dont son capital était le produit, plus un avantage additionnel, qui est pour lui la justification de l'opération à laquelle il s'est livré. Rien ne contredirait jusqu'ici les conditions de l'échange, si cet avantage devait être égal de part et d'autre, et ne constituait pas, pour le capitaliste, un accroissement d'utilité et de valeur, obtenue sans que, de son côté, le travailleur en participe. Quelle est, en effet, la situation du travailleur? Il travaille, et son travail produit une certaine valeur; mais, en fin de compte, il reçoit moins que le produit de son travail, ou que la valeur de ce travail. Le reste va au capitaliste. Bref, à l'état de nature, l'individu isolé reçoit tout le produit de son travail. L'état social, fondé sur la coutume de l'échange, devrait, aux termes de la théorie que nous étudions à présent, modifier l'état de choses primitif, en ce sens que la valeur du travail augmenterait, et que la valeur des produits baisserait, pour tous les hommes à la fois. Tous sans exception devraient, avec moins de travail, acheter plus de produits. Mais la théorie du contrat

de salaire que nous discutons, et qui fait partie du même système, contredit cette hypothèse. C'est un contrat aux termes duquel les uns gagnent, et les autres perdent, ou tout au moins ne participent pas au gain des premiers. Il est contradictoire avec la définition de la valeur, qui fonde, chez Ricardo, la théorie de la circulation des richesses, que le travail vaille moins que son propre produit : c'est cependant ce qu'exige la définition du salaire normal, qui fait partie, chez ce même théoricien, de la théorie de la distribution des richesses. Consentez, pour un instant, à considérer, dans le contrat de salaire, le travail comme une marchandise. Vous ne pouvez alors considérer le contrat de salaire comme une forme normale de l'échange, à moins de considérer le travail comme une marchandise qui, normalement, ne se paie pas à sa valeur.

Il nous faut donc abandonner la théorie suivant laquelle le salaire est le prix auquel le travail se vend lorsqu'il se vend à sa valeur. Tous les produits qui entrent dans l'échange ont d'abord coûté du travail à leurs producteurs, avant d'entrer dans l'échange : ils ont valu la peine de les produire. C'est pourquoi, une fois entrés dans l'échange, la peine qu'ils ont coûtée, la somme de travail qu'il a fallu dépenser pour les produire, est la mesure de leur valeur. C'est pourquoi aussi ce travail ne peut être considéré par lui-même comme étant l'objet d'une offre sur le marché, et devenir susceptible de comparaison, au point de vue de la valeur, avec son propre produit. Des choses seules s'échangent contre des choses. La théorie de Ricardo est-elle susceptible d'une interprétation, ou d'une correction, qui permette de considérer le contrat de travail comme une forme normale de l'échange, et le salaire comme le prix non de ce quelque chose d'impondérable et d'immatériel qui est le travail, mais d'une réalité matérielle, qui puisse elle-même se comparer avec d'autres choses, sous le rapport de la quantité de travail qu'il en coûte, pour produire l'une et les autres?

Cette correction, c'est Karl Marx qui a proposé de la faire; et l'on voit difficilement ce que son ingénieuse théorie du salaire laisse à désirer, au point de vue de la rigueur logique, si l'on admet d'une part que la théorie ricardienne de la valeur est vraie, et d'autre part qu'il est nécessaire de donner à la relation qui existe entre un capitaliste et un travailleur la forme d'un échange commercial. La chose que le travailleur apporte sur le marché quand il offre de travailler moyennant salaire, il ne faut pas dire que c'est son travail, il faut

dire que c'est sa capacité, ou sa force de travail : et ce simple changement d'écriture jette la lumière sur toute la théorie.

La capacité de travail de l'ouvrier est une chose qui s'use au fur et à mesure du travail fourni, et qui a besoin, en conséquence, d'être perpétuellement reconstituée. Les objets que l'ouvrier doit consommer pour réparer ses forces ont une valeur, que mesure, par hypothèse, la quantité de travail qu'il en a coûté pour les produire. D'autre part la valeur de ces objets mesure évidemment la valeur de la force nerveuse et musculaire de l'ouvrier qu'ils servent à reproduire, à mesure qu'elle s'épuise. Donc, lorsque l'ouvrier salarié vend, pour une semaine, sa force de travail, le prix auquel il la vend, le salaire, doit avoir pour mesure exacte la quantité de travail nécessaire pour conserver sa puissance de travail intacte : telle en est bien la valeur naturelle. Il ne suffit pas, aussi bien, pour que la force de travail se vende à sa valeur naturelle, que le salaire serve seulement à entretenir les forces du travailleur lui-même, pendant le temps qu'il travail. Il faut que la quantité d'énergie laborieuse que constitue la masse des travailleurs ne s'épuise pas, et ne diminue pas, avec la disparition de la génération actuelle. Il faut, en d'autres termes, que le salaire des travailleurs soit suffisant pour faire vivre non seulement ces travailleurs eux-mêmes, mais leurs femmes et leurs enfants, ceux-ci en nombre suffisant pour que la perpétuité de l'espèce soit assurée, sans accroissement ni diminution numérique. C'est la formule de Ricardo, énoncée avec plus d'exactitude. Elle revient à dire que le contrat de travail pourra être considéré comme une forme normale de l'échange, à condition que le producteur se considère lui-même comme un produit. A cette condition, en effet, le contrat d'échange est un contrat dans lequel une chose s'échange contre une chose, et dans lequel les deux choses qui font l'objet du troc s'échangent l'une contre l'autre à leur valeur.

Non seulement la théorie de Karl Marx présente cet avantage sur la théorie de Ricardo, qu'elle ne renferme pas cette contradiction logique qui avait été reprochée à celle-ci; elle présente cet autre avantage qu'elle traduit très exactement, sous une forme abstraite, une réalité historique. Que les économistes classiques aient voulu ramener l'économie politique tout entière à une théorie des relations commerciales ou de l'échange, cela s'explique par le fait que presque tous ont été des Anglais ou les disciples des Anglais, et que l'Angleterre, pays classique de l'industrie moderne, est aussi lé pays

où le capitalisme industriel s'est développé par la transformation graduelle d'un régime de capitalisme commercial. D'abord le commerçant se borna à acheter, pour les expédier aux commissionnaires des grands ports, les tissus manufacturés dans les ateliers ruraux. Son bénéfice consistait alors exclusivement en profits commerciaux : il gagnait dans la mesure où, joueur habile, il connaissait, mieux que ses rivaux, mieux que les ouvriers auprès desquels il se fournissait, les oscillations du marché. Puis il se mit à fournir les matières premières qui leur étaient nécessaires aux fabricants dont il se chargeait ensuite d'écouler les produits : les tisserands de la campagne durent lui acheter la laine brute, pour lui revendre plus tard le produit ouvré. Ils restaient encore les propriétaires de leurs ateliers et de leurs métiers. Mais il réussit bientôt, en encourageant et en exploitant les grandes inventions mécaniques de la fin du siècle, à concentrer sous sa direction immédiate toute la population ouvrière, dans de vastes usines qui furent sa propriété, autour de machines énormes qui furent aussi sa propriété. L'expropriation du producteur était complète. Tout ce qu'il avait possédé jadis, laine brute, métiers, bâtiments, avait passé entre les mains du capitaliste, du commerçant devenu chef d'industrie. La relation qui existait entre lui et son patron avait changé d'une manière si insensible qu'une sorte d'échange continuait à s'effectuer entre eux, comme au temps où ils constituaient deux unités économiques indépendantes. Mais la matière de l'échange avait, dans l'intervalle, subi une métamorphose. Tout ce que le travailleur pouvait offrir au capitaliste, c'était son aptitude physique et morale au travail. Il n'avait plus rien à vendre, que lui-même.

La forme de l'échange subsistait : sur ce point Karl Marx tombe d'accord avec Ricardo. Mais il n'en tire pas la conclusion, comme firent les disciples orthodoxes de Ricardo, que par là le contrat de travail se trouve justifié. Il conclut, tout au contraire, à la condamnation du régime de l'échange. Il est démontrable, disent les apologistes de l'échange, que, dans l'acte d'échange, aucune des deux parties contractantes ne peut être désavantagée : il faut que de part et d'autre, avant et après l'échange, tout soit égal au point de vue de la valeur, il faut en même temps qu'il y ait après l'échange gain égal des deux côtés au point de vue de l'utilité. Mais voici une relation économique, qui doit être une relation d'échange, si vraiment toutes les notions économiques doivent se ramener à la notion

d'échange comme à leur type, et telle cependant que l'une des parties engagées dans l'opération en retire une valeur supérieure à celle dont elle avait d'abord consenti le sacrifice. Faudra-il donc renoncer à faire rentrer toutes les relations économiques dans le cadre de la théorie de l'échange? Cela n'est pas nécessaire, selon Karl Marx. Mais alors il faut admettre que la relation d'échange a pour effet, par le développement normal de ses conséquences, de détruire, après un temps, cette réciprocité d'intérêts qui semblait constituer la définition même de l'échange. L'échange a pour effet de produire une contradiction d'intérêts entre une classe de riches oisifs et de travailleurs misérables, une désharmonie économique, au lieu de l'harmonie universelle qui nous était promise.

Sans trahir Marx, ne peut-on pas aller encore un pas plus loin? se refuser à considérer l'échange, défini par Karl Marx, d'un certain salaire contre l'abandon d'une certaine quantité d'énergie nerveuse et musculaire, comme une forme normale de l'échange? considérer que cet « échange », non seulement provoque une contradiction de fait entre des intérêts de classe discordantes, mais encore implique, par lui-même, contradiction? Ce ne serait pas une raison pour renoncer à se servir de cette conception du contrat de travail pour interpréter la réalité économique : que la théorie classique de l'échange, appliquée au salariat, soit contradictoire, elle n'en exprime que mieux, dirait Karl Marx, le caractère contradictoire du monde économique au milieu duquel nous vivons.

Essayons de mettre en lumière cette contradiction. La force de travail, nous dit-on, est une marchandise, qui présente ce caractère spécial de créer de la valeur, de rapporter plus qu'elle ne coûte. Elle est, en d'autres termes, une force de la nature, qu'il est permis à l'homme d'exploiter, de « faire valoir », à la manière d'un troupeau de moutons ou d'un champ de blé. C'est ainsi que les physiocrates considéraient la terre seule comme fournissant un excédent de valeur, et le travail agricole, en conséquence, comme le seul travail productif : le travail industriel, au contraire, était considéré par eux comme suffisant tout juste à produire la quantité de richesses nécessaire pour permettre au travailleur de continuer à vivre en travaillant. Mais, s'il était donné à un champ de blé de produire plus de richesse qu'il n'en coûtait pour le défoncer, le labourer, faire les semences et les moissons, à qui, dans l'hypothèse physiocratique, cet excédent de valeur devrait-il aller? Non

pas, c'est trop évident, au champ de blé lui-même, mais au propriétaire du champ de blé. Si donc maintenant il apparait que c'est le travail humain qui est productif, et que l'homme est capable de multiplier en quelque sorte à l'infini la fécondité de la nature, la même question qui se posait au sujet du champ de blé va se poser au sujet du travailleur. Les forces du travailleur ont été réparées par un salaire suffisant pour le maintenir vivant et bien portant : l'excédent de valeur qu'elles ont créé, qui va en bénéficier? Leur propriétaire évidemment. Il faut donc, pour que l'analogie soit exacte, que le capitaliste soit considéré, tant que le contrat de salaire reste en vigueur, comme le propriétaire du travailleur. L'hypothèse fondamentale de la théorie de l'échange, c'est que les parties contractantes sont deux personnes libres, qui apportent sur le marché des choses distinctes de leur personnalité. Nous n'observons ici rien de semblable. L'une des deux parties possède un capital, qui est le produit achevé d'un travail, une chose distincte de la personne qui la possède. Mais tout ce que l'autre partie peut offrir en échange, c'est de s'aliéner elle-même, et par suite d'abolir volontairement les seules conditions où un véritable échange puisse s'effectuer.

Taut que le contrat par lequel le capitaliste et le travailleur vont se lier n'est pas signé, l'hypothèse initiale est respectée, les formes au moins de la liberté sont observées : c'est entre deux personnes libres que se débattent les conditions du contrat. A peine le contrat est-il signé, qu'il n'y a pas plus une relation d'échange entre le capitaliste industriel et l'ouvrier qu'il n'en existe entre le capitaliste agriculteur et la terre qu'il exploite. Le contrat de travail, défini comme le définit Karl Marx, est donc, si l'on veut, un contrat d'échange, mais c'est un contrat dont la nature est anormale, hybride, ou absurde. Faut-il en conclure à l' « absurdité » de la société où de pareils contrats sont conclus? Il vaut mieux se demander pourquoi l'on veut, à toute force, ramener le contrat de travail à la forme de l'échange. Est-ce parce qu'à l'origine du capitalisme industriel, il y avait échange effectif entre deux producteurs indépendants, deux capitalistes à vrai dire, le travailleur des campagnes et le commerçant des villes? Mais c'est un état de choses qui a précisément cessé d'exister, à dater du jour où le travailleur s'est mis à travailler sur des machines dont il n'était plus propriétaire. « On a vu, écrit Karl. Marx, que la plus-value ne peut pas

naître de la circulation. Il faut donc, pour que la plus-value apparaisse, qu'il se passe, à l'arrière-plan de la circulation, quelque chose qui ne se laisse pas apercevoir en elle. Mais la plus-value peut-elle naître d'ailleurs que de la circulation? *La circulation est la somme de toutes les relations mercantiles des possesseurs de marchandises. En dehors d'elle, il n'existe de relation qu'entre le possesseur de marchandises et sa propre marchandise*[1]. » En d'autres termes, toutes les relations économiques sont des relations d'échange : voilà le préjugé. Pourquoi donc faut-il le tenir pour un postulat nécessaire de la science économique?

La théorie ricardienne de la valeur, point de départ des spéculations que nous avons considérées jusqu'ici, a fini par se démoder : le discrédit de cette théorie ne s'explique-t-il pas, au moins en partie, par le fait que les écrivains de l'école socialiste avaient tiré un parti trop heureux des contradictions qu'elle impliquait, alors que la préoccupation des économistes orthodoxes, inventeurs de la théorie, était de justifier l'organisation actuelle de la société économique, considérée comme consistant en un réseau infiniment complexe de relations d'échange? Une nouvelle théorie de la valeur a été élaborée, faite de fragments empruntés à la théorie de Ricardo, mais rangés dans un ordre nouveau, de manière à constituer un corps de doctrine plus cohérent. Et aussitôt une nouvelle théorie du contrat de travail a été proposée, telle qu'une fois de plus ce contrat apparaisse comme un contrat normal d'échange, en vertu duquel deux individus échangent deux marchandises à leur valeur : c'est à quoi vient aboutir la théorie de l'intérêt capitaliste proposée par M. de Böhm-Bawerk. Il est douteux que cette nouvelle théorie de l'intérêt, en dépit de son ingénieuse subtilité, réussisse jamais à obtenir un crédit analogue à celles qu'obtinrent les grandes doctrines classiques, la loi de Malthus, la théorie de la rente différentielle, ou la loi ricardienne de la valeur. Il convient cependant de la discuter brièvement, afin de montrer qu'elle a été inspirée beaucoup moins par l'observation directe des faits, que par la préoccupation, toujours renaissante chez les économistes, de ramener tous les phénomènes économiques à n'être que des phénomènes d'échange.

1. *Kapital*, Bd. I, pp. 127-8.

Dans le contrat de travail, si on accepte la théorie de Böhm-Bawerk, on cesse de considérer qu'un salaire s'échange contre une certaine quantité de force ouvrière. Le salaire est maintenant conçu comme s'échangeant contre le produit même du travail de l'ouvrier. Le salaire est un bien présent, le produit du travail de l'ouvrier un bien futur. Or un bien présent possède toujours, en tant que tel, plus de valeur qu'un bien futur : et voilà pourquoi le salaire de l'ouvrier n'est pas égal au produit total de son travail. Le capitaliste qui avance le salaire se dessaisit d'un bien présent contre la promesse d'un bien futur. Celui-ci subissant, en tant qu'il est seulement futur, une dépréciation par rapport à celui-là, le capitaliste exige une prime, qui s'appelle l'intérêt du capital, et qui mesure exactement le degré de cette dépréciation.

Entendons bien, d'ailleurs, en quoi cette dépréciation consiste. Il ne faut pas la confondre avec la conviction justifiée que la possession d'un bien futur est toujours incertaine. Un cultivateur fait tout ce qu'il est en lui, prend toutes les peines nécessaires, engage autant de capitaux qu'il le faut, pour avoir une bonne récolte. Mais il suffit d'une invasion d'insectes, d'une saison trop pluvieuse ou trop sèche, pour déjouer ses prévisions et rendre médiocre une opération économique qui aurait dû, sauf accident, être lucrative. D'où la nécessité, pour le capitaliste qui veut engager son capital dans une affaire, de s'assurer contre les risques qu'il court nécessairement par ce fait même : mais, de l'aveu général, cette prime d'assurance ne constitue pas l'intérêt vrai du capital. Si donc l'intérêt du capital, distinct de la prime d'assurance, doit s'expliquer par la dépréciation des bien futurs, il faut que cette dépréciation ait sa cause ailleurs que dans le caractère incertain des événements futurs : déjà Bentham, le fondateur de toute cette logique utilitaire, avait distingué, dans son arithmétique morale, entre la *proximité* et la *certitude* des plaisirs et des peines. Il le faut, disons-nous. Mais toute la question est de savoir si les faits vont se plier à l'exigence du théoricien. En réalité, pour qui s'en tient à la lettre de la théorie de Böhm-Bawerk, ou bien l'avenir apparaît comme subissant une dépréciation en raison de son incertitude, non de son éloignement; ou bien l'échange d'un bien présent contre un bien futur se fait dans des conditions telles que l'une des deux parties se trouve lésée et exploitée par l'autre; ou bien enfin la théorie apparaît comme une manière détournée et inexacte d'interpréter les

phénomènes économiques, comme un effort singulièrement pénible pour dénaturer ce fait d'observation courante que le capitaliste détient des objets qui ont la propriété d'accroître le productivité du travail, et en profite pour ne céder aux travailleurs l'usage de ses capitaux que moyennant une part du produit de leur travail.

La dépréciation des biens futurs tient en premier lieu, selon Böhm-Bawerk, à ce que nos besoins changent avec le temps. Ce changement lui-même s'explique par une série de ruptures d'équilibre entre nos besoins et nos désirs. Deux cas sont à distinguer. Ou bien nos ressources sont destinées, dans l'avenir, à diminuer par rapport à nos désirs. Il semble en ce cas que la théorie soit en défaut : un même objet présentera plus de valeur pour moi dans l'avenir, quand mes ressources auront diminué, qu'il n'en présente aujourd'hui, quand mes ressources sont plus grandes. Mais il ne faut pas oublier, fait observer Böhm-Bawerk, que le bien présent est susceptible non seulement d'être immédiatement employé, mais encore d'être épargné, réservé pour l'avenir. Le bien présent reprend, à ce nouveau point de vue, de la valeur par rapport au bien futur : car « on ne sait jamais si quelque circonstance imprévue, dans un avenir rapproché, ne peut donner naissance à quelque besoin plus urgent[1] ». Seulement, s'il reprend de la valeur, c'est dans la mesure où il sert à nous assurer contre des risques futurs : de sorte que, de nouveau, l'incertitude de l'avenir est ce qui en cause la dépréciation. Ou bien nos ressources sont destinées, dans l'avenir, à s'accroître par rapport à nos besoins. Alors il est tout de suite évident que l'avenir subit une dépréciation par rapport au présent, et que nous serons disposés à échanger un bien futur contre un bien présent dont la valeur serait moindre si nous pouvions disposer du bien futur dès aujourd'hui. Mais aussi les échanges qui se produisent dans ces conditions, ne sont-il pas précisément ceux où le riche peut abuser du besoin pressant où peut se trouver l'autre partie contractante? « Un paysan qui a fait une mauvaise récolte, qui a subi un incendie, un artisan qui a subi de gros frais parce qu'il y a eu des maladies ou des morts dans sa famille, un travailleur qui meurt de faim; tous ceux-là sont d'accord pour estimer le franc qu'ils reçoivent aujourd'hui, et qui les tire de l'extrême misère très au-dessus de la valeur d'un franc qu'ils toucheraient plus tard : la preuve en est dans la

1. Böhm-Bawerk, *Positive Theorie des Capitales*, 1re éd., 1888, liv. V, chap. II.

conditions usuraires auxquelles ils se soumettent afin d'avoir tout de suite de l'argent[1]. » Nous avons expliqué du même coup le fait de l'intérêt et le fait de l'usure : la théorie nous donne-t-elle un moyen de distinguer entre les cas où il y a intérêt et ceux où il y a usure?

Deuxième raison, pour laquelle, selon Böhm-Bawerk, un bien futur a moins de valeur, toutes choses égales d'ailleurs, qu'un bien présent : c'est que notre imagination estime naturellement l'avenir au-dessous de sa valeur, et Böhm-Bawerk en donne les raisons[2]. Cette tendance de notre imagination tient d'abord « à la brièveté et à l'incertitude de notre vie » : nous devons toujours prévoir le cas où nous mourrons avant d'avoir reçu le bien futur, en échange duquel nous nous dessaisissons d'un bien présent. Incertitude *subjective*, insiste Böhm-Bawerk, et il la distingue de cette incertitude *objective*, qui tient à l'intervention possible d'accidents capables de contrarier la production même du bien futur. Cependant il s'agit toujours d'une incertitude, dont les actuaires calculent le degré, comme de toute autre probabilité : l'avenir a toujours moins de valeur que le présent, non parce qu'il est éloigné, mais parce qu'il est incertain. La dépréciation des biens futurs tient, en outre, à la faiblesse de notre imagination, qui se représente l'avenir avec moins de vivacité que le présent. Mais alors, et si vraiment cette débilité de nos facultés représentatives devait être considérée comme un facteur important dans l'explication du phénomène de l'intérêt, toute la psychologie de l'économie politique déductive serait sur ce point à refaire. Cette psychologie repose tout entière sur le postulat que les individus dont se compose la société économique sont tous de bons marchands, égoïstes et calculateurs exacts. Nous admettons ici pour un instant qu'ils sont au contraire de mauvais marchands, égoïstes sans doute, mais calculateurs maladroits. Qu'arrivera-t-il dans le cas, cité par Böhm-Bawerk, du sauvage qui vend la terre sur laquelle ses ancêtres ont vécu pour une barrique d'eau-de-vie? Qu'arrivera-t-il dans le cas, également cité par Böhm-Bawerk, de l'ouvrier qui boit le dimanche toute sa paie du samedi, et se trouve, pour toute la semaine qui suit, sous la dépendance économique de celui qui l'emploie? Si vraiment ce sont là des cas normaux d'intérêt, il faut donc dire que l'intérêt capitaliste est une forme anormale et injuste de l'échange : il constitue une exploita-

1. Böhm-Bawerk, *Positive Theorie des Capitales*, 1re éd., 1888, liv. V, chap. II.
2. *Ibid.*, liv. V, chap. III.

tion des faibles par les forts, ou, pour faire entendre avec plus de précision de quelle faiblesse et de quelle force il s'agit ici, une exploitation des esprits faibles par les esprits forts.

Böhm-Bawerk n'attribue pas cependant, il est juste de le remarquer, à ces deux premières causes une influence décisive dans la formation de l'intérêt. S'il insiste sur elles, c'est sans doute afin de rendre plus familier au lecteur le rôle important que joue l'écoulement du temps dans notre estimation des valeurs : il reconnait[1], en fin de compte, que les fluctuations de valeur qui sont dues à l'opération de ces causes, sont essentiellement « irrégulières », « quelquefois fortes, quelquefois faibles, quelquefois en hausse, quelquefois en baisse ». La divergence entre la valeur d'un bien présent et celle d'un bien futur s'explique encore par une troisième cause, dont l'action est « constante et normale », et voici en quoi elle consiste.

J'ai besoin d'eau; je prends un seau, et je vais en quérir à une source lointaine. Je m'aperçois que je me livre à un travail pénible, et peu rémunérateur. J'imagine de construire un canal qui amène constamment l'eau de la source jusqu'à ma maison. J'ai employé beaucoup de temps à la construction du canal; mais mon travail a gagné autant et plus en productivité. Bref, le travail est d'autant plus productif qu'il emploie, pour atteindre son objet, des méthodes plus détournées et qui demandent plus de temps : c'est ce que l'on exprime, selon Böhm-Bawerk, lorsqu'on dit que *le capital est productif*[2]. Et voilà du même coup l'explication de ce fait qu'un bien présent a plus de valeur qu'un bien futur. Supposez qu'un capital d'une valeur de cent francs me soit offert, et qu'il me soit donné de le recevoir aujourd'hui, ou dans un an, ou dans deux ans, ou dans trois ans, ou dans quatre ans. Supposez que, dans chacune de ces hypothèses, j'emploie productivement mon capital, quelle sera ma situation économique au bout de cinq ans? Ce capital de cent francs aura mis en œuvre la même quantité de travail, selon le cas, pendant cinq, quatre, trois, deux ans ou un an. Je serai donc d'autant plus riche, au bout des cinq années écoulées, que j'aurai reçu ce capital à une époque plus rapprochée de l'instant présent; en d'autres termes encore, les cent francs auront plus de valeur pour moi si je les reçois aujourd'hui que si je les reçois dans un an, plus

1. Böhm-Bawerk, *op. cit.*, liv. III, chap. x.
2. *Id.*, *ibid.*, liv. I, chap. II; liv. II, chap. III.

de valeur si je les reçois dans un an que si je les reçois dans deux, trois, quatre ou cinq années[1]. Nouvelle forme de la dépréciation des biens futurs. Voilà pourquoi le capital porte intérêt. Voilà pourquoi le capitaliste, quand il paie l'ouvrier, prélève, sur la valeur du produit futur de son travail, une « différence » proportionnelle au temps qui s'écoule entre le moment où le capital est avancé et le moment où le produit réalise une valeur sur un marché.

Théorie bien détournée, à tel point qu'elle semble inexacte. Le temps qu'il faut employer à la production d'une marchandise n'est ni la cause ni même la mesure de la productivité du travail. Ce n'est point parce qu'elles demandent plus de temps que certaines méthodes de travail sont plus productives que d'autres : c'est tout au contraire parce qu'elles sont plus productives que nous consentons, le cas échéant, à faire, pour les employer, un sacrifice de temps; et si, en fin de compte, elles sont plus productives, c'est parce qu'elles consistent dans l'utilisation d'un capital, procédé technique, outil ou machine. Ce n'est pas davantage dans la mesure où elles demandent plus de temps qu'elles sont plus productives. Moins elles en demandent, et plus il y a avantage à les employer, de préférence à la méthode immédiate et directe : toutes les grandes inventions tendent à abréger le temps requis pour la fabrication des produits. Il faut plus de temps, sans doute pour construire les machines maintenant nécessaires à la fabrication des objets. Mais, d'une part, il faut de moins en moins de temps, à mesure que l'industrie progresse, pour construire les machines. Et, d'autre part, une fois le capital établi et la machine mise en marche, l'effet du machinisme est de réduire toujours l'intervalle de temps qui s'écoule entre le moment où le besoin apparaît et celui où il est satisfait. J'ai besoin d'eau; il me faut du temps pour aller la prendre à la source, en attendant que j'aie creusé mon canal. Mais, une fois le canal creusé, il me suffit de me baisser chaque fois que j'ai besoin d'étancher ma soif : c'est l'eau qui maintenant vient jusqu'à moi, et vient immédiatement jusqu'à moi, chaque fois que j'ai envie de boire. Loin qu'il y ait allongement du cycle des opérations industrielles, n'est-il pas permis de dire qu'il y a tendance vers un état de choses où la production serait, en quelque sorte, instantanée, où le désir serait suivi, sans intervalle de temps, suivi de sa

1. Böhm-Bawerk, *op. cit.*, liv. V, chap. IV.

satisfaction[1]? Bref, les objections abondent contre la théorie de Böhm-Bawerk. Mais il en est une qui nous paraît décisive, parce qu'elle réfute la théorie en l'expliquant, en faisant voir que la théorie tout entière est inspirée par une pensée de derrière la tête, par un préjugé doctrinal.

Pourquoi vouloir, en effet, que le travail seul soit productif, et s'ingénier à ne pas dire que le concours d'un capital en augmente la productivité? C'est toujours la même préoccupation, commune à tant d'économistes en raison de la manière même dont ils ont conçu les principes de leur science, de ramener tous les phénomènes économiques et en particulier le contrat de travail, à la forme de l'échange. L'échange consiste dans la correspondance exacte d'une offre et d'une demande, ou, plus exactement, de deux offres simultanées. Les objets qui sont offerts de part et d'autre — objet présent, déjà achevé, ou objet futur, seulement promis — doivent s'échanger dans des conditions telles qu'il y ait égalité entre la valeur de l'un et la valeur de l'autre. Dites, avec Böhm Bawerk, que le travail seul est productif et que sa productivité s'accroît en raison directe de la durée que demande l'emploi de la méthode de travail considéré, on comprendra dès lors pourquoi nous devenons plus riches dans la mesure où nous agrandissons l'intervalle entre le moment où nous recevons un objet et le moment où nous nous décidons à jouir improductivement du produit de notre travail. Tout se ramène à une différence de temps : mieux vaut un bien présent qu'un bien futur, en raison directe du temps qui s'écoule entre la jouissance de l'un et la jouissance de l'autre. Et voilà pourquoi, lorsque le capitaliste paie à l'ouvrier un salaire dans l'espoir de vendre plus tard le produit du travail de cet ouvrier, il est juste et naturel que ce produit futur ait une valeur supérieure au salaire immédiatement touché par l'ouvrier.

Parlez, au contraire, le langage courant : dites que le capital, en tant que tel, est productif, qu'il augmente, par son concours, la productivité du travail, et que le capitaliste en avance une partie à des travailleurs, afin qu'il soit productivement employé. Alors le partage du produit se fera selon des règles qui n'ont ni ne peuvent avoir aucun rapport avec les règles de l'échange. Comment parler ici de deux marchandises qui s'échangent l'une contre l'autre, dans

1. Cf. J.-B. Clarke, *The Distribution of Wealth*, pp. 131-2.

des conditions telles que la valeur de l'une soit égale à la valeur de l'autre? Il y a ici une marchandise unique, produite par le concours d'un travail et d'un capital, et dont il appartient au capitaliste et aux travailleurs de se distribuer la valeur, selon des principes qui ne sauraient rien avoir de fixe. Ils peuvent convenir, s'il leur plaît, que le capitaliste recevra une valeur égale, supérieure ou même inférieure à celle qui représente la productivité du capital avancé. Ils peuvent convenir d'attribuer aux travailleurs des salaires égaux, ou inégaux, et dont l'inégalité pourra être ou très faible ou très grande. Ils sont maîtres de se donner les institutions qu'ils veulent; et les lois de l'échange n'exercent sur ces institutions qu'une influence indirecte, dans la mesure où la grandeur de la part reçue par chacun dépend du prix auquel se vend sur un marché l'objet produit par leurs efforts combinés.

Il paraît impossible, en résumé, si les observations qui précèdent sont justifiées, de ramener le contrat de travail à la forme d'un contrat d'échange, conclu dans des conditions normales. Ou bien on essaie de dire que les deux marchandises échangées entre le capitaliste et le travailleur, ce sont d'une part le salaire et de l'autre le travail ou la capacité laborieuse du travailleur : on en vient alors nécessairement à considérer que le contrat de travail a pour effet d'abolir la liberté d'un des contractants, et, par suite, de détruire une des conditions d'existence d'un échange normal. Ou bien on essaie de dire que les deux marchandises échangées sont d'une part le salaire avancé par le capitaliste au travailleur, et d'autre part le produit manufacturé promis en retour par le travailleur au capitaliste : on ne peut, nous l'avons vu, faire correspondre la réalité à cette théorie sans recourir à des détours de langage, qui constituent souvent une complication inutile de la terminologie scientifique plutôt qu'ils ne fournissent une meilleure interprétation du réel. Et cependant, nous n'avons obtenu jusqu'ici que des présomptions, contre les tendances de l'économie politique classique. Nous avons discuté, l'une après l'autre, deux théories. Nous les avons, l'une et l'autre, jugées imparfaites. Qui sait si une troisième théorie ne sera pas bientôt inventée, capable de traduire en langage d'échange, et, par le même coup, de justifier tous les phénomènes de la distribution des richesses? Pour démontrer que cela est impossible, il faut recourir à une méthode plus directe. Si l'on

vise à démontrer que toutes les relations économiques sont des relations d'échange, c'est donc que l'on attribue à la notion d'échange un caractère privilégié. Elle seule, entre toutes, serait primitive et irréductible à l'analyse : et voilà pourquoi analyser une notion économique, ce serait toujours, en fin de compte, la réduire à cette notion première. Mais précisément il est faux de croire que l'échange soit une notion inanalysable, et que les lois de l'échange soient, en quelque sorte, antérieures à toutes les institutions juridiques, analogues, pour l'homme vivant en société, à ce que les lois de l'attraction moléculaire sont pour la nature inanimée. L'échange suppose tout un système d'institutions juridiques, élaborées par la société humaine en vue de fins déterminées. Loin que la distribution des richesses doive être considérée comme expliquée lorsque les formes en sont ramenées aux lois de l'échange, c'est au contraire l'échange qui est susceptible d'une explication et d'une réduction inverses : il constitue un mode de distribution artificielle des richesses.

Reprenons la théorie de l'échange. Pour que l'échange ait lieu, il faut que deux individus au moins se trouvent l'un en présence de l'autre, puis en viennent à se céder l'un à l'autre certaines marchandises, dont ils sont respectivement propriétaires : en d'autres termes, l'échange suppose une société composée de propriétaires indépendants. Mais quelle est la garantie de ce droit de propriété que des individus s'arrogent sur une portion des produits du travail collectif? Elle est évidemment dans le consentement des membres, ou de la majorité des membres de la société considérée. Si la majorité des individus qui appartiennent à la même société que moi s'entend pour me dépouiller de ce que je considérais jusqu'alors comme ma propriété, à quel argument recourrai-je pour éviter cette expropriation? Invoquerai-je mon droit? Mais, pour persuader mes concitoyens de l'existence de ce droit, je ne puis le définir que comme se fondant sur l'intérêt qu'il y a pour les autres à ce que je conserve la libre jouissance de mes biens. Si je ne les persuade pas, quel recours me reste-t-il? En m'expropriant, peut-être se trompent-ils sur l'utilité sociale de leur acte : mais enfin ils sont juges en dernier ressort. L'échange a pour condition première le consentement, exprès ou tacite, de la société à la possession, par les individus entre lesquels a lieu l'échange, d'un certain fonds : sol qu'ils occupent, capital dont ils héritent, objets que leur travail a produits. C'est ce consentement social qui « consacre » la possession, pour parler le langage

mystique des juristes, qui transforme la possession en propriété.

La seconde condition de l'échange, c'est l'existence d'un régime de libre concurrence. Si deux individus seulement se trouvaient en présence, l'un pourrait voler l'autre, et lui vendre au-dessus de leur valeur les marchandises dont il dispose. C'est ce qui devient impossible lorsqu'il s'établit une concurrence entre plusieurs vendeurs, et d'autant plus impossible que le nombre des vendeurs entre lesquels s'établira la concurrence sera plus grand. Car, sur un même marché, il est impossible qu'il y ait deux prix pour deux objets de même nature, et le prix unique qui se trouvera établi sera celui qui aura été proposé par le moins exigeant des marchands. Mais, pour que cette égalisation des prix se produise, encore faut-il qu'il y ait un marché, en d'autres termes qu'il s'opère sur un seul point un assemblage de toutes les demandes et de toutes les offres. Alors, tous les marchands étant rassemblés devant eux, les acheteurs sauront bien vite quel est vraiment le prix minimum au-dessous duquel les marchands ne peuvent consentir à se défaire de leurs marchandises sans faire eux-mêmes une mauvaise affaire ; et la concentration des acheteurs, concentration de fait plutôt que syndicat formellement constitué, forcera les vendeurs à ne pas vendre au-dessus de ce prix. Mais ce marché, sur lequel vendeurs et acheteurs se rencontrent, c'est une institution politique : pour qu'il existe et qu'il soit effectivement le lieu de rencontre de tous ceux qui veulent échanger leurs produits, il faut des règlements, une police, bref une intervention de l'État. La libre concurrence économique suppose non pas, comme cela parait à première vue, presque évident, la dispersion absolue des individus, mais au contraire leur concentration par un acte de l'autorité sociale.

Maintenant les marchandises s'échangent, et elles s'échangent à leur valeur. Quelle est cette valeur? Les premiers théoriciens de l'échange voulaient mesurer cette valeur par la quantité de travail. Est-ce qu'ils cédaient, ce faisant, à des préoccupations théoriques? On peut le soutenir : car, si vraiment la quantité de travail dépensé pour produire un objet mesurait la valeur de cet objet, et si, d'autre part, la quantité de travail était une grandeur homogène, il serait possible, connaissant le nombre d'heures de travail que la production d'un objet coûte, de prévoir quelle sera sur le marché la valeur de cet objet. Mais encore, et surtout, ils étaient sous l'empire de certaines préoccupations d'ordre pratique : il s'agissait pour eux,

plus ou moins inconsciemment, de justifier l'ordre social qui se fonde sur l'échange, en démontrant que c'est un ordre de choses où chacun, comme paraît l'exiger la justice, reçoit en proportion de son travail. La preuve, c'est que, depuis l'abandon de la théorie selon laquelle le travail mesure la valeur, les économistes ont constamment essayé, sous l'empire des mêmes préoccupations, de démontrer que le mécanisme de l'échange a pour effet d'assigner spontanément aux individus le produit de leur travail, la juste rémunération de leurs peines. Théories contestables : mais elles présentent cet intérêt qu'elles expriment sinon une réalité, du moins un idéal et un désir, — le vœu qui a présidé, et qui préside encore à l'organisation juridique de l'échange.

Demandons-nous, en effet, ce qui se produit lorsqu'un individu manque de certains biens dont il éprouve le besoin. Si cet individu est plus fort que les individus qui l'entourent, il peut les attaquer et leur prendre, sans rien leur restituer en retour, tout ce qu'ils possèdent et dont ils ont besoin. Mais, si tel individu isolé est plus fort qu'un autre individu, ou même, par hypothèse, plus fort que n'importe quel autre individu pris isolément, il n'en est pas un seul qui soit plus fort que tous les autres individus pris ensemble. Supposons alors que les autres individus s'unissent entre eux pour résister aux exigences du plus fort, on ne pourra pas dire que la loi du plus fort ait cessé de s'appliquer : elle aura changé d'aspect seulement, et sera devenue la loi du nombre. La majorité des faibles, plus forte que la minorité des forts, imposera à cette minorité le respect de certaines institutions favorables, ou supposées favorables, à l'intérêt de la majorité. L'échange est une de ces institutions, et quel en est le sens? Le droit du plus fort est-il aboli par l'organisation de l'échange? Il est seulement régularisé, et utilisé de la même manière qu'on régularise le cours d'un torrent, pour en faire une rivière navigable. Qu'est-ce que le plus fort? C'est le plus vigoureux, le plus intelligent, le plus laborieux. Il est, par les lois de l'échange, interdit à l'individu vigoureux, intelligent et laborieux, d'employer sa vigueur à dépouiller son voisin, son intelligence à le tromper, son travail à fabriquer les armes les mieux faites pour l'intimider, ou à combiner les procédés les mieux conçus pour le frauder. Il devra tourner exclusivement contre les forces de la nature animée et inanimée sa vigueur corporelle et les ressources de son esprit : à cette condition, tout ce qu'il aura arraché de richesse à la nature,

il en pourra jouir librement, soit qu'il en fasse l'objet immédiat de sa consommation, soit qu'il en obtienne l'équivalent par l'échange. L'échange, pris en soi-même, si les règlements qui président à l'institution sont bien observés, ne lui apporte aucune richesse nouvelle : elle lui permet seulement de donner une forme plus utile à la richesse que la supériorité de sa force lui a permis d'acquérir directement, dans sa lutte avec les forces de la nature. La société y gagne, puisque les produits qui entrent dans la circulation sont plus variés; les plus forts gardent toujours l'avantage, puisque, tirant plus du fonds de la nature auquel leur force s'applique, ils deviennent plus riches; les plus faibles bénéficient de l'arrangement, puisque ce n'est pas à leurs dépens que maintenant les plus forts èxercent leur force.

Il en est, si l'on veut, de l'échange comme de la guerre. La guerre ne consiste pas seulement, comme on paraît disposé à le croire, dans le triomphe de la force brutale, de la violence et du désordre. D'une part, elle suppose, à l'intérieur des groupes qu'elle met aux prises, des institutions juridiques, une police respectée, une discipline observée, une harmonie des intérêts. Un peuple est d'autant plus fort militairement, qu'il est plus en paix avec lui-même. Un peuple est d'autant plus fort, avec les progrès de l'art militaire, qu'il est capable d'organiser une administration plus compliquée de son armée et d'appliquer des inventions plus ingénieuses aux choses de la guerre, qu'il est, en d'autres termes, à la fois plus sage et plus savant. D'autre part la guerre suppose, entre les peuples qu'elle met aux prises, le respect de certaines règles : supprimez ces règles, et la guerre n'est plus la guerre, elle devient brigandage et rapine. La guerre suppose donc que ces deux peuples constituent, en un certain sens, une seule société, puisqu'ils sont capables de se soumettre à une réglementation commune. La guerre s'ouvre par une déclaration solennelle, elle se termine par une déclaration du même genre. Une fois ouvertes, les opérations prennent la forme d'une sorte de duel, où tous les coups ne sont pas permis; et le droit de la guerre devient, de siècle en siècle, plus précis et plus compliqué. Depuis le traité de Westphalie, aucune armée victorieuse n'a passé au fil de l'épée les habitants d'une ville européenne prise d'assaut; et de plus en plus les hostilités tendent à se limiter aux armées belligérantes, l'existence et l'activité économique du reste de la population demeurant, autant que possible, respectées. Enfin, les guerres deviennent

plus rares, et les armements des grandes nations tendent de plus en plus à prendre la forme moins d'une préparation à la guerre que d'une assurance contre la guerre. Les plus forts l'emportent toujours. Mais ils respectent l'existence des plus faibles; et le procédé dont ils usent pour intimider leurs rivaux consiste moins dans l'emploi que dans le déploiement de leurs forces. La guerre devient, à la limite, une sorte d'émulation pacifique entre les administrations militaires des grandes nations. Le langage indigné des pacifistes risque de nous faire perdre de vue ce fait essentiel que la guerre est déjà par elle-même un commencement d'organisation juridique des relations internationales, un phénomène de pacifisme.

La guerre, l'échange, sont des faits juridiques. Autant la guerre diffère du brigandage, autant la « concurrence économique », qui se réalise dans l'échange, diffère de la « concurrence vitale », dont le monde animal nous offre le spectacle. L'échange se définit par sa fin, qui est d'accorder à chacun des membres du corps social une part de richesses proportionnelle à sa productivité économique. Il suppose donc une série de réglementations, depuis celles qui, très rudimentaires, sont la condition d'existence de toute espèce d'échange, jusqu'à celles qui, plus ingénieuses et plus compliquées, tendent à faire coïncider de mieux en mieux les conditions réelles où les échanges s'effectuent avec la notion idéale de l'échange. L'échange exclut le rapt et la violence, évidemment : mais il est déjà plus difficile d'en éliminer la fraude, et d'empêcher que les plus intelligents emploient leur intelligence à abuser de la confiance de ceux avec qui ils traitent. Il faudra des règlements pour définir et prévenir la fraude. Ces règlements deviendront de plus en plus compliqués, à mesure que la fraude, pour les tourner, se fera plus ingénieuse. Il faudra enfin des règlements pour faire en sorte que, dans une société considérée comme fondée tout entière sur l'échange, le plus riche le devienne en raison de ses aptitudes personnelles, intelligence, vigueur physique et énergie, et non parce qu'il se trouve par hasard occuper un sol plus fertile, ou une situation plus favorable : ces différences accidentelles de circonstances, dont la nature fait bénéficier les uns aux dépens des autres, la société a le droit de faire, si elle peut, que le bénéfice en revienne non pas à quelques individus favorisés par le hasard, mais à la société tout entière. Tous ces règlements, au point de vue où nous nous plaçons, ont pour objet non de corriger les défauts inhérents à l'échange, considéré

comme un phénomène naturel, mais au contraire de réaliser la perfection de l'échange, considéré comme un phénomène juridique. Car l'échange est un mode artificiel de distribution des richesses, voulu ou consenti par la majorité des membres de la société où il fonctionne; et le conflit des forces économiques serait parfaitement réglé, selon les lois de l'échange, lorsque chacun se trouverait rémunéré selon son travail. Loin qu'il faille, pour faire de la bonne besogne économique, ramener l'association des producteurs à la forme d'un échange de produits, c'est au contraire l'échange des produits qu'il faut considérer comme impliquant, lui-même, en son fond, l'association des producteurs.

II

L'association des producteurs.

Nous prenons donc maintenant pour point de départ une hypothèse diamétralement opposée à celle dont nous étions parti tout à l'heure. Au lieu de supposer une série de producteurs indépendants, propriétaires absolus du capital qu'ils exploitent et du produit qu'ils obtiennent par leur travail, nous supposons une société d'individus qui se considèrent comme les copropriétaires d'un capital social. Cette hypothèse n'est pas une fiction : elle correspond à certains aspects, et peut-être les plus importants, de la réalité économique. Le langage courant employé par les hommes, alors même qu'ils prennent la défense du droit de propriété individuelle, prouve qu'ils ne se considèrent jamais comme pourvus d'un droit absolu de propriété sur telle ou telle portion du capital social. Quel est effectivement l'argument auquel recourent les propriétaires, pour répondre aux critiques du socialisme? Ils s'efforcent de démontrer que l'appropriation individuelle des capitaux est utile. C'est donc qu'ils considèrent la propriété individuelle comme justifiée dans la mesure seulement où l'on peut faire voir qu'elle est utile à la société dont le propriétaire est un membre. Elle cesse donc d'apparaître comme un droit fondamental et imprescriptible de la personne, elle apparaît comme une délégation sociale : on accorde aux individus le droit d'abuser, à leur gré, d'une certaine portion du fonds social, parce que l'on croit, en fin de compte, que c'est la manière la plus sûre d'en obtenir le bon usage. Le raisonnement que l'on emploie est

individualiste dans sa conclusion, il est socialiste dans ses prémisses.

Supposons en conséquence, une société d'individus qui travaillent sur un fonds considéré comme étant pour eux un objet de propriété collective. Ils créent, directement par leur travail ou indirectement par leur travail suivi d'une opération d'échange, une certaine valeur. Cette valeur, une fois créée, comment vont-ils la répartir entre eux? Comme ils voudront. Le revenu de chaque copropriétaire sera son salaire, et le montant de ce salaire sera réglé par le principe suivant : à chacun ce dont il croit avoir besoin, et ce dont les autres croient qu'il a besoin pour l'accomplissement de sa fonction. Telle est du moins la thèse que nous nous proposons de soutenir; et nous sommes obligés, pour la justifier, d'examiner tour à tour le principe sur lequel se règlent les traitements de deux classes distinctes. D'une part la classe des oisifs, qui touchent l'intérêt d'un capital, qui semblent, à première vue, se considérer comme les propriétaires absolus d'une portion du capital social, et dont le traitement ne paraît constituer la rémunération d'aucun travail. D'autre part la classe des travailleurs, qui, pour accomplir des tâches diverses, obtiennent des traitements divers. La distinction, sous cette forme tranchée, est assurément factice. Beaucoup de capitalistes travaillent, et beaucoup de travailleurs capitalisent. Il faudra donc chez l'individu, qui se présente à la fois sous l'aspect d'un capitaliste et d'un travailleur, distinguer deux individus idéaux, l'un qui capitalise, l'autre qui travaille. La distinction est nécessaire pour la commodité du discours.

Voici donc les capitalistes en face des travailleurs. Après débats, les capitalistes obtiennent un certain intérêt de leur capital, les travailleurs un certain salaire; et, suivant la théorie courante, c'est la libre concurrence des capitalistes et des travailleurs qui fixe, d'une manière uniforme, le taux de l'intérêt et le niveau des salaires. Il semble d'ailleurs impossible, si on se place à ce point de vue, que les capitalistes ne soient pas singulièrement avantagés, lorsque seront fixées les clauses du contrat qui lie les travailleurs envers eux. Les travailleurs, ne possédant rien, sont obligés, sous peine de mort, d'accepter le minimum nécessaire à l'entretien de leur existence et à la conservation de l'espèce. Telle est bien la théorie classique du salaire.

Cependant la réalité est autre. Jamais, depuis que l'institution du salariat s'est généralisée, le niveau des salaires n'est tombé aussi

bas. La preuve c'est que, même dans l'Angleterre d'il y a cinquante ou cent ans, dans le pays et à l'époque où, si l'on en croit Karl Marx, « le capital célébrait ses orgies », le salaire a toujours été assez élevé pour permettre une multiplication prodigieuse de la population. Ce qui constitue une réfutation directe de la théorie : car le salaire « naturel », tel que le définit Ricardo, devrait être tout juste suffisant à la conservation de l'espèce, sans accroissement ni diminution numériques. Les capitalistes ne sont pas si égoïstes et si impitoyables, qu'ils désirent réduire à ces extrémités, en connaissance de cause, la majorité de leurs semblables. En fait, il se trouve que souvent ils ignorent, et veulent ignorer la condition de misère ignominieuse de ceux dont ils exploitent le travail. Mais ils ne peuvent l'ignorer absolument, et, en admettant même qu'ils soient étrangers à toute espèce de solidarité morale en face de ces souffrances, il y a une solidarité de fait qui les empêche de se désintéresser tout à fait des maux subis par le prochain. Que les travailleurs soient trop mal logés, trop mal nourris, trop mal vêtus, c'est ce qui dérange, en quelque sorte, passé un certain point, l'esthétique des oisifs. Le spectacle est trop laid : s'ils ne peuvent le fuir, ils devront chercher un remède au mal. Que les conditions de l'hygiène soient trop mauvaises, dans les basses couches de la population, et voilà, étant donnée la propagation facile des épidémies au sein des grandes agglomérations urbaines, un danger réel pour la santé des riches. Enfin voici l'argument qui explique peut-être, d'une manière décisive, pourquoi les salaires se relèvent au-dessus du niveau inférieur où la théorie abstraite de la libre concurrence démontre qu'ils devraient se maintenir. Les capitalistes et les travailleurs constituent, par leur réunion, une seule société dans laquelle les capitalistes sont la minorité, et les travailleurs la majorité. Il faut donc admettre que, dans toute société, les travailleurs sont les plus forts, et font, s'ils le veulent, la loi aux capitalistes. La propriété de leur capital, et le bénéfice qu'ils en tirent, les capitalistes n'en sauraient jamais jouir que dans la mesure où y consent la majorité des membres de la société à laquelle ils appartiennent.

Supposons que le taux de l'intérêt, dans une société donnée, se trouve fixé à un certain niveau en raison de la quantité et de la productivité des capitaux engagés, et en raison aussi du nombre des ouvriers qui se font concurrence sur le marché du travail. Comment la théorie courante de la libre concurrence explique-t-elle

qu'aucun capitaliste ne puisse obtenir, dans une entreprise particulière, un intérêt plus fort de son capital, qu'aucun groupement ouvrier ne puisse, dans une entreprise particulière, obtenir l'abaissement de l'intérêt du capitaliste au-dessous du niveau commun? C'est, dit-on, que, dans le premier cas, les ouvriers quitteront l'usine, et s'en iront travailler ailleurs à meilleur compte. C'est que, dans le second cas, le capitaliste congédiera des ouvriers, sûr d'en trouver qui travailleront à plus bas prix. Des contrats non renouvelés, de nouveaux contrats conclus, la liberté de tous les intéressés demeurant pleine et entière : les postulats de la théorie sont respectés. Mais ne peut-on concevoir que les choses se passent autrement?

Si le capitaliste renonce à obtenir, par l'abaissement du salaire de ses ouvriers, un intérêt plus fort que n'en obtient le capital engagé dans d'autres entreprises, n'est-ce pas qu'il redoute l'insurrection de ses ouvriers, pour le jour où le contrat par lequel on leur proposera de s'engager cessera de satisfaire leurs exigences? Un contre tous, le capitaliste est le plus faible, et doit céder. Assurément, dans le cas contraire, lorsque les ouvriers exigent de lui un salaire qui ferait descendre au-dessous du niveau commun l'intérêt qu'il tire de son capital, il croit pouvoir résister, et résiste en effet. Mais n'est-ce pas qu'il s'appuie en ce cas sur l'avis de la majorité de ceux qui, dans la société considérée, vivent comme lui des intérêts de leurs capitaux, et, par suite, d'une manière indirecte, sur la volonté de la majorité ouvrière qui, dans toutes les autres entreprises, consent aux capitalistes, un certain revenu en échange de l'emploi de leurs capitaux? Bref, l'hypothèse classique, c'est que, dans les débats qui s'engagent entre les patrons et les ouvriers, le droit de propriété reste inviolé. Les capitalistes sont supposés libres, sans restriction, de prêter aux producteurs, d'accumuler improductivement, ou de consommer les capitaux. Mais ce droit de propriété n'est inviolé que dans la mesure où ceux qui ne possèdent pas consentent à ne pas le violer. Ils sont la majorité, ils sont la force; il est en leur pouvoir de l'abolir, ou tout au moins de le restreindre. Les propriétaires pourraient tirer tout le bénéfice de leur capital que suppose la théorie de la libre concurrence développée dans sa rigueur, s'ils n'étaient constamment retenus par la crainte de l'expropriation.

De cette expropriation des capitalistes, le socialisme fiscal nous donne la formule la plus superficielle à la fois et la plus aisément

compréhensible. L'État politique, expression de la volonté de la majorité, peut reprendre, et essaie effectivement de reprendre, sous forme d'impôt, une partie des revenus excessifs que les capitalistes s'approprient aux dépens des travailleurs, impôt progressif sur le revenu ou sur le capital, impôt sur les successions, impôt sur les opérations de bourse, exonération des charges fiscales pour les plus pauvres, autant de procédés qui sont couramment appliqués. Mais il faut observer que l'action de l'État sur la distribution des richesses est nécessairement superficielle, et serait peut-être nulle si d'autres causes ne concouraient pas avec celle-là pour rendre plus égale la répartition de la richesse sociale. Pourquoi, en effet, si le capitaliste, une fois l'impôt payé, garde le droit de faire l'usage qu'il veut de son capital, n'essaierait-il pas de prendre sa revanche sur le travailleur, et de prélever sur lui de nouveau, par la réduction de son salaire, ce qu'il avait perdu d'abord, en payant plus d'impôt? Si les choses ne se passent pas de la sorte, c'est que l'expropriation politique, ou fiscale, des capitalistes, n'est en somme qu'une des formes d'un mouvement général d'expropriation qui se poursuit insensiblement, en dehors des interventions de l'État et sous les formes les plus variées.

Voilà sans doute en quoi consiste la grosse erreur du socialisme contemporain, j'entends du socialisme constitué en parti politique. Il semble qu'il s'agisse pour lui presque uniquement, si nous ajoutons foi aux programmes, de conquérir les pouvoirs publics, et de nationaliser, d'étatiser le plus grand nombre possible d'industries privées. C'est un programme bien fait pour diminuer autant que possible la peine des meneurs du parti : ils peuvent remettre au jour lointain où commencera la nationalisation des industries le soin de savoir comment se fera, sur un plan nouveau, la gestion de ces industries. C'est un programme bien fait pour diminuer autant que possible la peine du parti tout entier : tout l'effort que l'on demande aux socialistes, c'est d'élire des représentants, avec mandat de réclamer la socialisation du régime industriel, et, en attendant le jour où elle sera effectuée, de se borner à critiquer sans relâche les abus du régime économique actuel. Cette restitution aux travailleurs du capital qu'ils exploitent, quelle difficulté ne présente-t-elle pas cependant! Il ne s'agit pas de résoudre un problème agraire analogue à celui qui se posait, par exemple, en France, à la veille de la Révolution. Le paysan fut affranchi de lourdes charges, féodales ou

fiscales, devint propriétaire où il n'était auparavant que tenancier. Mais, avant comme après la Révolution, il exploitait seul, avec les mêmes procédés, le morceau de terre sur lequel il acquérait seulement un titre de propriété plus complète. Ce n'est pas ainsi que se pose le problème de savoir comment le contrôle de la propriété des usines pourra être restitué aux ouvriers. « Vous ne pouvez pas, écrit excellemment Jaurès, donner à chaque individu un lambeau de l'organisme industriel, vous ne pouvez pas couper en petits morceaux le réseau ferré de Marseille à Dunkerque et donner aux uns un tronçon de rail, aux autres un piston ou une cheminée de la locomotive, vous ne pouvez pas aujourd'hui dépecer, démembrer, désarticuler l'organisme de la grande industrie et de la grande production. » Il faudra donc administrer corporativement l'industrie. Mais par quels moyens?

Est-ce un corps législatif, expression du suffrage universel, qui déléguera à des fonctionnaires la direction des industries nationalisées? Quelle sera la nature d'un contrôle exercé par tant de gens et de si loin? Que peut un millier de petits actionnaires sur la marche de la grande compagnie à la direction de laquelle ils sont supposés participer? Qu'arrivera-t-il donc lorsque quarante millions d'individus prétendront diriger solidairement dix industries géantes, et un millier de grandes entreprises? La chose se conçoit si mal qu'il est à peine besoin d'envisager l'hypothèse où la démocratisation du régime industriel se serait produite sous cette forme : on ne saurait prévoir la transformation des industries privées en services d'État que pour certaines industries déterminées, dont le caractère est spécial et dont le nombre est limité. Conçoit-on un régime où la direction des usines appartiendrait aux corporations des ouvriers qui les exploitent? Il serait à souhaiter que la chose fût possible, et que l'égoïsme même des ouvriers, groupés en corporations séparées, ne donnât pas naissance à de nouveaux vices d'organisation sociale, très analogues à ceux que l'on critique dans le régime actuel. Mais, d'autre part, l'éducation de la classe ouvrière est-elle assez avancée pour leur permettre même de former de semblables corporations? Il ne le semble pas; et la preuve, c'est que les salariés n'ont pas encore su prendre, dans la société actuelle, et sans l'intervention de l'État, une part plus grande à la direction de l'industrie.

Ils le pourraient s'ils le voulaient. Déjà, dans la mesure où ils

savent le vouloir, ils le font. Ils emploient leur épargne à acquérir des coupons de rente, des obligations, de petites actions, des titres sur le revenu d'une partie du capital social. Ils deviennent donc les copropriétaires du capital que, par leur travail, ils exploitent; ils commencent à opérer l'expropriation des oisifs; une partie de l'intérêt capitaliste revient grossir, après un détour, le traitement des travailleurs. D'autre part, groupés en syndicats, ils prétendent exercer un contrôle sur la direction technique et commerciale des usines où ils travaillent. Ils fixent la grandeur absolue et relative des salaires, refusent de participer, passé un certain point, aux risques de l'entreprise, obtiennent de bénéficier de l'accroissement de productivité du capital. « Nous examinons, déclare un ouvrier du Lancashire, les profits généraux de l'industrie, nous connaissons le prix d'achat du coton, nous savons chaque jour le prix de vente du fil, nous connaissons exactement la marge du profit, nous savons, à un centième de penny près, ce que coûte le magasinage; le cours des actions est de notoriété publique; nous savons qu'après avoir touché nos salaires et laissé le reste au patron, il n'a pas de quoi se vanter beaucoup[1]. » Cet ouvrier dit-il vrai? N'y a-t-il pas dans son langage, une exagération d'optimisme comme il y a exagération de pessimisme dans la phraséologie des syndicalistes révolutionnaires? Quoi qu'il en soit, ce sont ici des expressions bien propres à faire comprendre comment les ouvriers syndiqués entendent la solution de la question sociale par le progrès de l'action syndicale : car, si cet ouvrier dit vrai, il semble que, dans la région industrielle à laquelle il appartient, le patron ait pour ainsi dire renoncé à toucher l'intérêt de son capital, qu'il se contente du salaire auquel il a droit en tant que travailleur, puisqu'il dirige l'entreprise, et que cette direction constitue un travail. Il semble, en d'autres termes, qu'un régime de socialisme intégral soit bien près d'être réalisé.

Pourquoi s'en faut-il de beaucoup que cet état de choses soit général? Pourquoi les capitalistes, dans la plus grande partie du monde industriel, continuent-ils à toucher un intérêt de leur capital? Si les observations qui précèdent sont fondées, c'est parce que les ouvriers n'ont pas su s'organiser assez bien pour leur reprendre la jouissance de ce privilège économique. Mais encore,

1. D. Schloss, *Les modes de rémunération du travail*, pp. 209-210.

pourquoi ne l'ont-ils pas su? C'est d'abord parce qu'ils ne l'ont pas voulu. Pour qu'ils s'organisent en syndicats, il faut qu'ils croient à la possibilité d'améliorer leur condition, il faut qu'ils cessent de croire au caractère fatal d'un système de distribution de richesses où il existe une classe oisive et riche, d'une part, et, de l'autre, une classe laborieuse et misérable. S'ils ne sont pas organisés, ou ne le sont que d'une manière imparfaite, c'est dans la mesure où ils tiennent pour légitime le régime économique actuel. En quoi donc consiste, pour la conscience moderne, dans la mesure où elle accepte l'ordre de choses existant, la légitimité de l'intérêt du capital, et des revenus des classes oisives? Nous dirons qu'elle tient à ce que les hommes, au degré de civilisation intellectuelle où ils sont parvenus, se font une conception aristocratique de la société, et voici ce que nous entendons par là.

Ce qui, d'une manière absolument générale, fait le prix d'une société, aux yeux des individus qui la composent, ce sont les loisirs que l'organisation économique de cette société permet d'obtenir. La vie des hommes qui vivent en société perdrait toute valeur, si elle procurait à tous des plaisirs exactement équivalents aux peines qu'ils auraient prises pour se les procurer. Pour justifier les sacrifices consentis par chacun des individus, il faut qu'il y ait, en fin de compte, un excédant de plaisir, et par suite, une possibilité de loisir : il faut, en d'autres termes, que la société obtienne la faculté, après avoir travaillé, de se reposer en jouissant de ce que son travail a produit.

Mais cet excédent de plaisir, ce loisir, sera-t-il également distribué entre tous les membres du corps social? Ce n'est pas la première forme, ce n'est pas la forme actuelle de la distribution des richesses. La société est un ensemble de phénomènes si vaste et si complexe qu'elle commence par écraser l'imagination humaine, et la frappe d'une sorte de terreur superstitieuse. Les relations sociales n'existent que par les hommes entre qui elles existent : ils croient n'exister que par elles. La société est leur œuvre, et ils en sont la fin : ils croient être l'œuvre de la société et n'exister d'autre part que pour elle. S'ils travaillent, ce n'est pas qu'ils sachent devoir travailler pour être plus riches et plus heureux, c'est parce qu'ils croient obéir à la volonté des institutions sociales, et comme à une sorte de commandement mystérieux et sacré. Il est, dès lors, compréhensible que la grande majorité des hommes, en raison de l'infirmité

de leur nature mentale, s'accommodent d'un état de choses où il n'y aura pas pour eux de repos après le travail. On peut supposer que, pour une journée de travail social, la quantité voulue d'heures sera consacrée, d'une part, au travail, et, d'autre part, au repos. Mais il n'en sera pas de même pour chacun des individus, ou, plus exactement encore, pour chacune des classes qui composent la société considérée. Il y aura, d'un côté, une classe qui se reposera pour la société tout entière, et, de l'autre côté, une classe qui travaillera pour elle-même et pour ceux qui se reposent. Car ce principe social, auquel les individus attribuent une sorte d'existence indépendante, il faut bien que leur imagination lui donne un corps, l'incarne quelque part. On appelle aristocratie une classe qui incarne pour les autres classes le principe social, qui a reçu des autres classes le mandat de donner un prix à leur travail, et de cultiver, pour le compte de la société tout entière, le luxe, l'art, la science désintéressée. Du moment où une aristocratie s'est constituée, et s'est évidemment constituée par le consentement de la majorité qui la subit, il faut compter, au nombre des besoins de la classe laborieuse, le besoin d'obéir à un plus puissant, de le craindre, de l'admirer : il faut compter, au nombre de ses plaisirs, celui qui consiste à jouir du luxe que d'autres déploient, et dont elle n'est pas capable.

Besoins et plaisirs que l'on peut, selon ses préférences morales, approuver où blâmer; mais besoins et plaisirs réels, dont la réalité même explique et justifie tout à la fois le phénomène de l'intérêt. On n'insistera jamais suffisamment sur ce point que le fait implique toujours, par son existence même, sa propre justification. Quand ils touchent l'intérêt de leurs capitaux, les propriétaires reçoivent exactement le traitement dont ils croient avoir besoin et dont les autres croient qu'ils ont besoin, pour l'accomplissement de leur fonction sociale : la grandeur de cet intérêt mesure l'intensité des préjugés aristocratiques dans une société donnée, en d'autres termes l'intensité avec laquelle les membres de cette société croient à l'utilité sociale de l'existence d'une classe oisive, qui dépense, à son gré, en frais de luxe, les richesses que lui fournit le travail de la société tout entière. Notre théorie est donc plus optimiste, en un sens, que la théorie soi-disant optimiste des économistes orthodoxes. Leur idéal, à la fois théorique et pratique, c'est une société composée de producteurs indépendants, échangeant entre eux les produits de leurs industries respectives. Chacun, dans ce régime de

libre concurrence que l'École suppose réalisé, se fournit chez le producteur qui lui vend au meilleur marché ses produits; mais lui-même, que le mécanisme de l'échange constitue à la fois acheteur et vendeur dans un même acte indivisible, ne se défait de ses produits qu'à la condition de les vendre au meilleur marché possible. Quel nom faut-il donner alors à un état de société où chacun, naturellement et nécessairement, fournit un maximum de travail pour obtenir un minimum de rémunération? C'est contre un pareil état de choses qu'il faudrait retourner le reproche adressé souvent par les économistes classiques à l'utopie communiste, de proposer comme idéal au genre humain un état d'universelle misère. Il en est tout autrement si l'on veut bien considérer avec nous la distribution des richesses comme résultant d'une série de conventions conclues entre les diverses classes associées pour la production, et copropriétaires du fonds social. Supposons alors qu'il soit possible de considérer la société économique à un point de vue purement statique, de l'immobiliser dans l'instant présent, de décider que, pour un temps, rien n'est changé ni à l'état de la technique, ni à la distribution des richesses, ni, si l'on peut ainsi dire, à la distribution des besoins, alors il faudra dire que la distribution des richesses réalise exactement le bonheur de tous les individus à tous les degrés de la hiérarchie sociale : elle remplit tous les désirs, elle satisfait tous les besoins.

Mais cette mentalité aristocratique, qui a caractérisé jusqu'à présent toutes les sociétés humaines, n'est pas, n'a jamais été immuable. Si d'ailleurs c'est par elle que s'explique la distribution actuelle des richesses entre capitalistes et travailleurs, il suffira donc qu'elle change, pour que la distribution des richesses doive, elle aussi, bientôt changer. Si les besoins d'une classe augmentent plus vite que ne diminuent ceux d'une autre, alors que ces deux classes se partagent la totalité du revenu social, le changement qui s'opérera dans la distribution des richesses ne pourra s'opérer sans une crise économique, une guerre sociale; et une crise est toujours un mal. Même s'il doit s'établir en fin de compte un nouvel équilibre, plus équitable que le précédent, des besoins et des ressources, la violence de la crise aura causé momentanément des souffrances, mauvaises par elles-mêmes, et qu'il aurait mieux valu pouvoir éviter. La violence de la crise peut avoir, d'autre part, pour effet de déranger d'une manière durable l'organisation industrielle; le mal qui

résultera de l'appauvrissement général de la société peut compenser, et au delà, le bien qui résultera d'une répartition plus égale des ressources. Mais il peut arriver aussi que les besoins d'une classe augmentent dans une mesure sensiblement égale à celle où diminuent les besoins de l'autre. Alors encore, il y aura transformation de la distribution des richesses : mais l'évolution sera lente et présentera un caractère normal. Cette évolution, elle se produit sous nos yeux. La preuve que les classes laborieuses se contentent moins de pourvoir aux besoins d'une aristocratie oisive et cultivée, qu'elles réclament constamment, et obtiennent insensiblement, une plus égale distribution, dans la société économique, du droit à l'oisiveté et à la culture, c'est que l'intérêt du capital diminue. Cette diminution du taux de l'intérêt, tous les économistes la constatent. Ils lui confèrent le caractère d'une loi économique. Mais quelle est celle, parmi les théories courantes, qui en fournit une explication satisfaisante?

Invoquera-t-on, en dehors de toute théorie particulière sur la formation même de l'intérêt, le jeu de l'offre et de la demande? Dira-t-on que, si l'intérêt du capital baisse, c'est en raison de la surabondance des capitaux offerts, par rapport à la demande des capitaux? Nous n'insisterons pas sur le fait que cette théorie rencontra l'opposition des plus considérables parmi ceux qui organisèrent la théorie classique de l'économie politique. Il ne peut pas y avoir, en effet, si l'on se conforme à cette théorie, inégalité entre l'offre et la demande, surproduction de marchandises, et, en particulier, les capitaux étant considérés comme des marchandises mises en vente, surabondance ou surproduction de capitaux. Nous nous demanderons seulement si cette théorie répond à la réalité des faits. Elle y répondrait peut-être si les circonstances étaient telles qu'à une période de grande activité industrielle succédât une période de moins grande activité et de production diminuée : alors, les capitaux créés par l'industrie pendant la période précédente s'offriraient en abondance, mais trouveraient moins d'emploi, seraient moins demandés, et se loueraient en conséquence à meilleur marché. Mais la réalité est tout autre. Depuis cent ou cent cinquante ans, l'intérêt du capital a baissé : jamais cependant l'activité industrielle n'avait suivi un mouvement d'ascension aussi rapide. Le loyer de l'argent aurait dû constamment s'élever, au lieu de baisser, si la théorie que nous discutons était fondée.

Cherche-t-on alors à expliquer, par une théorie particulière, le

fait même de l'intérêt, et à justifier l'intérêt en y montrant la rémunération d'un service? Veut-on, par exemple, que le travailleur, en payant au capitaliste l'intérêt des capitaux qu'il lui avance, ne fasse que le récompenser d'avoir bien voulu employer productivement son capital, alors qu'il lui était loisible de le consommer improductivement? que l'intérêt du capital consiste, en d'autres termes, selon la formule consacrée, dans la rémunération de l'abstinence? Théorie discutable en elle-même : si le capitaliste touche un intérêt de son capital, ce n'est pas, semble-t-il, pour le récompenser d'avoir utilisé industriellement ce capital, c'est pour lui permettre, à l'avenir, d'en consommer improductivement une partie plus grande. Comment, d'ailleurs, expliquera-t-on, si on accepte cette théorie, la baisse de l'intérêt? Dira-t-on que l'abstinence, avec la marche du temps, devient de moins en moins méritoire? En un sens, la réponse est plausible, mais à condition de ne pas l'entendre au sens où l'auraient entendue les inventeurs de la théorie. A mesure que des limites sont imposées, par la coutume et par la loi, au droit de propriété et au droit d'abus, la majorité, composée de non-propriétaires, ne se trouve plus au même degré dépendante de la bonne volonté des propriétaires, pour obtenir le droit de faire valoir le capital social. Ils paient cette faculté moins cher, dans la mesure où ils obtiennent la faculté de la faire respecter comme un droit. L'abstinence du capitaliste apparaît donc comme moins méritoire, mais c'est dans la mesure où le droit de propriété du capitaliste apparaît comme moins absolu.

Explique-t-on, en dernier lieu, le fait de l'intérêt par la productivité du capital? Théorie, en un sens, très satisfaisante : elle explique pourquoi les propriétaires peuvent prélever un intérêt de leur capital, s'ils sont considérés comme les propriétaires de ce capital. Mais elle ne justifie pas ce droit de propriété lui-même; et, d'autre part, elle n'explique pas pourquoi l'intérêt du capital diminue. Faudrait-il en effet, pour expliquer cette baisse de l'intérêt, admettre que la productivité du capital est soumise à une loi de diminution constante? Cette loi trouve assurément à s'appliquer dans certains cas déterminés. Supposons que le concours d'un certain capital, dont la valeur sera, par exemple, d'un million, et d'une certaine quantité de travail, qui sera, par exemple, le travail de mille ouvriers, donne un certain produit. Supposons ensuite que, la quantité de capital restant la même, le nombre des ouvriers soit doublé,

le produit ne sera pas double. Il est donc vrai de dire que le capital n'ajoutera pas à la productivité du travail en raison directe de la quantité de travail employée : l'accroissement de productivité sera constamment plus faible à mesure que la quantité additionnelle de travail sera plus forte. Mais est-ce bien ainsi que les choses se sont passées, depuis un siècle, alors que la loi de la baisse de l'intérêt était plus manifeste qu'elle ne fut jamais? Non seulement la quantité de capital augmentait, mais des inventions nouvelles en ont incessamment changé la nature, et augmenté, à quantité égale, la productivité. Ce qui fait la valeur d'un objet, c'est l'utilité de cet objet, et en même temps sa rareté. Pour que la valeur des capitaux baissât, pour qu'ils trouvassent à se louer à meilleur marché, il faudrait qu'ils devinssent moins rares, en d'autres termes plus abondants par rapport à la demande, et moins utiles, en d'autres termes moins productifs à quantité égale. Mais c'est le contraire qui arrive : avec le progrès de l'industrie, ils deviennent de plus en plus recherchés et de plus en plus productifs. C'est par une autre cause que s'explique la décroissance du taux de l'intérêt. L'intérêt du capital baisse parce que les travailleurs réclament et obtiennent une part plus grande du produit.

C'est toujours le même sophisme; et les théoriciens qui expliquent la formation de l'intérêt par la productivité du capital, ont trop souvent pour objet moins d'expliquer que de justifier l'intérêt. N'est-il pas juste, pour qui se place au point de vue de l'échange, que chacun reçoive selon son travail, que chaque facteur de la production reçoive selon la part qu'il prend à l'accroissement du produit? Au travailleur donc, selon la productivité de son travail. Au capital, selon sa productivité. Au capital? Non, le capital, qui est une chose, ne peut, sans abus de langage, être considéré comme un producteur. Au capitaliste? Mais le capitaliste n'est pas le capital producteur. Et quel intérêt d'ailleurs le travailleur pourrait-il trouver aux progrès du capitalisme et du machinisme, s'il devait continuer à toucher exactement le même salaire qu'il aurait touché, s'il avait travaillé sans l'assistance du capital et des machines? S'il fait partie d'une société où les préjugés aristocratiques sont très forts, il obéira aux ordres des capitalistes, pour le plaisir d'obéir, et de savoir qu'il procure à une élite la faculté du loisir et du luxe. Mais qu'arrivera-t-il si la mentalité générale et sa propre mentalité se démocratisent, s'il perd le sens du respect

et de l'obéissance? Quand la distribution des besoins change, il faut que la distribution des richesses change aussi. Quand les travailleurs deviennent plus exigeants, il faut que les oisifs le deviennent moins. Il faut que la classe la plus nombreuse soit intéressée à l'accroissement de la productivité des capitaux, qu'elle reçoive *plus que le produit de son travail*, qu'elle obtienne, sur le produit total de l'industrie, une part croissante, et qui peut croître selon une loi plus rapide que l'accroissement même de la productivité du capital.

Nous avons étudié la manière dont s'opère la distribution des richesses entre la classe des capitalistes et celle des travailleurs. Nous avons vu qu'elle ne présente pas le caractère d'un échange : le capitaliste et le travailleur ne sont pas deux producteurs qui échangent des marchandises à leur valeur. La distribution des richesses tend à s'équilibrer, à chaque instant, de telle manière que chaque classe reçoive selon ses besoins, ou plus exactement encore, de telle manière que chacun reçoive selon les besoins qui sont reconnus légitimes par la majorité des membres de la société à laquelle il appartient. Si les besoins des deux classes sont inégaux, et si cette inégalité de besoins est tenue pour légitime par l'opinion publique, la distribution des richesses est inégale. Si ces mêmes besoins tendent à s'égaliser, la distribution des richesses devient plus égale : c'est ce qui arrive en fait, et voilà pourquoi l'intérêt du capital diminue. Mais nous n'avons pas abordé un second problème qui est de savoir comment la distribution des richesses se répartit entre les travailleurs eux-mêmes. Nous avons paru considérer, pour la commodité du discours, qu'il y avait un niveau commun des salaires, comme il y avait un niveau commun de l'intérêt, en d'autres termes, que tous les salaires étaient égaux. Cette hypothèse évidemment n'est pas conforme à la réalité. Comment donc, en vertu de quels principes, se fixe la hiérarchie des salaires?

On peut recourir, pour expliquer l'inégalité des salaires, au mécanisme de l'échange et de la libre concurrence. Nous ne nous heurtons plus ici, en effet, au problème insoluble de réduire à la forme de l'échange la relation qui existe entre les oisifs, propriétaires d'un capital, et les travailleurs non propriétaires. Nous n'avons affaire qu'à des travailleurs; et la somme dont ils doivent effectuer entre eux le partage, il se peut qu'elle soit, suivant le degré de civilisation où est parvenue la société dont ils font partie, inférieure, égale ou

supérieure au produit de leur travail; il n'en est pas moins vrai que, dans la société considérée, elle constitue *pour eux* le produit de leur travail. Rien n'empêche donc que nous nous considérions comme placés dans les conditions simplifiées où se placent les économistes de l'école classique, pour analyser le mécanisme de l'échange. Nous dirons, par exemple, que, chacun ayant produit une certaine valeur, en recevra, par voie d'échange, ou, si l'on veut, par une sorte de quasi-échange, l'équivalent. Nous pourrons dire encore que, chacun ayant apporté sur le marché une certaine capacité de travail, en vendra l'usage à sa valeur, qui sera mesurée par l'utilité et la rareté de ses capacités. Quel que soit celui de ces deux modes d'expression auquel nous aurons recours, nous aboutirons aux mêmes conclusions : chacun recevra un salaire égal pour un travail égal, chacun recevra selon son travail. C'est un principe de distribution des richesses dont nous avons plus haut reconnu l'importance. Il ne résulte pas de l'opération spontanée des lois de la nature : il suppose un système compliqué d'institutions juridiques. Il consiste dans une sorte de transaction entre le droit du plus fort et la loi du nombre. Il repose donc sur deux vérités de fait, la première que les forts ont, dans la lutte pour l'existence, l'avantage sur les faibles, la seconde que les forts sont plus faibles que la coalition des faibles, et doivent accepter le contrôle de la majorité sur leurs actes, dès qu'il a plu aux faibles de se concerter pour agir.

Nous ne voyons en conséquence rien d'absurde à ce que ce principe rende compte de l'inégalité des salaires. Nous demandons seulement si, en fait, il suffit à rendre compte des énormes inégalités qui se font actuellement observer, dans la distribution des richesses entre les travailleurs. Nous croyons que, si, par hypothèse, il agissait seul, les salaires se rapprocheraient, beaucoup plus qu'ils ne font aujourd'hui, de l'égalité absolue. Nous croyons que l'inégalité actuelle des salaires tient, pour une grande part, non pas à l'inégalité des capacités de travail exigées, mais à l'inégalité des besoins, due à la constitution aristocratique de la société : et c'est ce qui nous reste à montrer.

Chacun, nous dit-on, reçoit sur le produit du travail collectif une valeur proportionnée à son travail, ou à sa capacité de travail. Mais que faut-il entendre par ce « travail », par cette « capacité de travail », dont le salaire constitue la rémunération?

Veut-on parler d'une qualité acquise, ou susceptible d'être acquise?

Il faut, par exemple, savoir lire, écrire et compter pour passer, dans la hiérarchie industrielle, du grade d'ouvrier à celui d'employé; il faut avoir reçu un degré d'instruction supérieur pour devenir comptable; un degré de plus encore pour devenir actuaire, ou ingénieur. L'instruction nécessaire pour préparer un employé, un comptable, un ingénieur, coûte un certain prix, et confère, par conséquent, une certaine valeur au travail de l'employé, du comptable, de l'ingénieur : il faut que tous trois se trouvent remboursés, dans le salaire de leur travail, des frais que leur instruction a rendus nécessaires. Mais il est facile de voir que cette inégalité de traitements n'a rien de naturel, ni d'immuable. Avec le progrès de la civilisation démocratique et la diffusion de l'instruction qui est une des formes de l'égalisation des conditions, la possession de ces aptitudes se trouve mise à la portée d'un nombre toujours plus grand d'individus. Devenant moins rares, elles constituent, pour ceux qui les possèdent, une force moins respectable, un privilège plus négligeable. Elles se déprécient sur le marché du travail : entre le salaire du travailleur intellectuel et le salaire du travailleur manuel, il y a tendance à l'égalisation. Pour que cette tendance se manifeste, il a suffi, comme on voit, que la distribution des besoins se soit modifiée dans la société, que la classe la plus pauvre ait éprouvé un besoin croissant d'instruction et de culture, et ait obtenu naturellement, puisqu'elle est la plus nombreuse et la plus forte, la satisfaction de ce besoin.

Veut-on, d'autre part, lorsqu'on prétend démontrer que l'inégalité des salaires se règle sur l'inégalité des aptitudes, parler de certaines aptitudes innées, qui ne sauraient s'acquérir par l'étude, que l'homme possède en naissant, et qu'il est libre d'exploiter à son gré, comme on exploite un monopole naturel, une mine riche en minerai, une terre fertile et bien située? Ici même, il faut distinguer, selon qu'on veut parler d'une aptitude innée à fournir, purement et simplement, une plus grande quantité de travail brut, ou d'une aptitude innée à fournir un travail de qualité supérieure.

S'agit-il, en premier lieu, du travail brut, matériel, susceptible d'être évalué quantitativement soit d'après le nombre des heures et des journées passées à l'œuvre, soit d'après la quantité du produit, abstraction faite de la qualité? Nous n'aborderons pas la question, extrêmement complexe, de savoir à quelles règles se conforme en fait, dans l'industrie moderne, la rémunération du travail. Nous

n'examinerons pas non plus si, selon la thèse soutenue par certains écrivains socialistes, le salaire aux pièces n'est pas le plus favorable à l'ouvrier, puisqu'il lui permet d'être plus payé lorsque, pour une même quantité de travail, une machine plus parfaite fournit un produit plus considérable[1]. Nous ne nous demanderons pas si c'est au contraire le paiement à l'heure ou à la journée qui tend et doit tendre à se généraliser, les ouvriers considérant que le paiement à la tâche a pour effet voulu de surmener le travailleur, et de lui faire rendre la quantité maxima de travail dont il est susceptible jusqu'à l'épuisement de ses forces[2]. Nous supposerons adopté le système de rémunération le plus conforme à la théorie de la libre concurrence, et chaque ouvrier rémunéré selon son travail. Or, même dans cette hypothèse, les inégalités de traitement seront toujours bien faibles. Comparons la différence qui existe entre les salaires d'un directeur d'entreprise industrielle ou commerciale, d'un ambassadeur, d'un professeur, d'un contre-maître, d'un ouvrier qualifié et d'un simple manœuvre avec la différence qui peut exister entre le salaire du mieux rétribué et du moins rétribué des manœuvres : comment ne pas admettre que, si jamais les différences entre les traitements des diverses fonctions n'excédaient celle-là, le régime de la distribution des richesses serait un régime d'égalitarisme, à bien peu de choses près, absolu?

S'agit-il, en second lieu, du travail qualifié, l'expression étant entendue au sens le plus large, et servant à désigner toutes les formes de travail qui comportent l'exercice d'un talent personnel, ou d'un génie inné? Il est possible que nous tenions ici la cause des plus grandes inégalités, et des inégalités les plus nécessaires, entre les traitements qui sont échus aux diverses fonctions de la société économique. Mais il semble bien aussi que ces inégalités soient renforcées par l'action d'autres causes, qui tiennent à ce fait que les institutions, les coutumes, les opinions de la société sont toutes profondément imprégnées d'aristocratisme.

Un individu possède, à un degré rare, des aptitudes utiles. En voilà assez pour donner une valeur à ces aptitudes. Mais quelle valeur? La théorie de la libre concurrence permet de définir le maximum que cette valeur ne pourra dépasser, étant donné, d'une

1. S. and B. Webb, *Industrial Democracy*, vol. I, pp. 288 sq.

2. David Schloss, *Les modes de rémunération du travail*, chap. VI (trad. Rist p. 56 sqq.).

part, le nombre des individus qui possèdent ces aptitudes, et, d'autre part, le besoin que la société a de leurs services. Mais est-il nécessaire que cette valeur maxima soit, en fait, toujours réalisée? Est-il nécessaire que l'individu veuille tirer de ses aptitudes toute la valeur dont elles sont susceptibles? La psychologie utilitaire des économistes classiques le suppose, et admet qu'en règle générale tout individu vise à s'enrichir sans limite. Nous constatons cependant que les besoins des individus, ressort nécessaire pour mettre en jeu le mécanisme de l'échange, sont variables selon les races, selon les climats, selon les nations, selon les individus. Il y a un certain degré de richesse passé lequel un individu pense qu'il ne vaut plus la peine de travailler, mais qu'il est temps de se retirer, comme on dit, « après fortune faite » : mais le niveau auquel l'individu considère qu'il doit parvenir pour avoir fait fortune n'est pas le même pour un financier français et pour un financier anglais, pour un financier anglais et un financier américain. Il y a un certain degré de pauvreté auquel l'individu refuse de se soumettre, un certain salaire au-dessous duquel un ouvrier refuse de travailler : mais ce niveau n'est pas le même pour un ouvrier chinois de San Francisco, pour un ouvrier juif de l'East-End de Londres, et pour un ouvrier anglo-saxon. Or, il est certain que la constitution aristocratique de la société actuelle est de nature à rendre plus intense chez les individus le besoin de richesse, à faire, par conséquent, que les individus fassent rendre à leurs aptitudes toute la valeur qu'elles sont susceptibles de produire.

L'homme de génie, ou l'homme qui, plus simplement encore, est bien doué, a besoin de vivre, et la société a besoin qu'il vive, dans des conditions qui lui permettent de développer librement son génie, de manifester et de mettre en œuvre ses capacités. Il est bien vrai, d'ailleurs, que cette « liberté » qu'il réclame sera en un sens d'autant plus grande qu'il sera plus riche, économiquement plus puissant. Il y a cependant un dégré de richesse qui paralyse, plus qu'il ne les stimule, les facultés laborieuses. La vraie raison pour laquelle, dans la société actuelle, il désire s'enrichir, autant qu'il peut, c'est qu'il existe une classe sociale dont les revenus ne sont le salaire d'aucun travail, si ce n'est de ce travail très spécial qui consiste à faire porter à la société ses fruits inutiles, à réaliser tout ce qu'elle peut donner en fait de beauté et de bonheur. L'homme de génie exploite ses dons afin de devenir un capitaliste à son tour, afin d'entrer à son

tour dans l'aristocratie de la société à laquelle il appartient, non pas du tout, comme on le voit, en vue de travailler plus librement, mais en vue de devenir un de ceux pour qui les autres travaillent, et qui donnent un sens et une fin au travail des autres.

Ce n'est pas tout. En vertu de la constitution aristocratique de la société, les hommes ont pris l'habitude de travailler non point par une conscience claire de l'utilité de leur travail, non point parce qu'ils comprennent la nécessité de coordonner leurs tâches avec celles de leurs semblables, mais sous l'empire d'un sentiment mixte d'admiration et de crainte à l'égard de ceux qui, plus riches et plus puissants, semblent désignés par une sorte de fatalité naturelle pour représenter à leurs yeux l'autorité sociale. Pourquoi ceux-là sont-ils plus riches? Pourquoi sont-ils plus puissants? N'est-ce point en définitive par leur consentement, exprès ou tacite, à eux qui sont faibles et pauvres? Ils ne se le demandent pas. S'ils se le demandaient, la richesse et la puissance de leurs maîtres diminueraient aussitôt. Mais peut-être que la richesse et la puissance de la société tout entière, et les faibles parcelles de richesse et de puissance qu'eux-mêmes détiennent, diminueraient du même coup, si vraiment ils ont subi, jusqu'au fond de leur être, l'empreinte des institutions sociales au milieu desquelles ils ont grandi, s'ils ont pris l'habitude de travailler pour d'autres que pour eux et sous une impulsion qui ne vient pas d'eux-mêmes. D'où un relèvement nécessaire, dans les rangs mêmes des salariés, de tous les salaires qui rémunèrent un travail de direction : il faut que le salaire des fonctions de commandement soit plus élevé que ne l'exige la rareté des aptitudes nécessaires pour l'exercice de ces fonctions, afin que ceux qui les exercent, par le fait qu'ils appartiendront à une classe sociale supérieure, puissent exercer, sur ceux à qui ils donneront des ordres, l'autorité indispensable. Cela est vrai de toutes les fonctions de commandement, même des plus humbles. Supposons que le salaire mensuel d'un contre-maître soit de deux cents francs. Les candidats affluent. Le patron abaisse le salaire à cent quatre-vingts francs, à cent soixante francs, à cent quarante francs. Mais alors les ouvriers ne veulent plus obéir à un contrôleur moins payé que plusieurs d'entre eux. Le nombre des candidats diminuera; le prix remontera, et se fixera, par exemple, à cent soixante francs. Ce n'est point parce que le métier était trop difficile en soi que le prix de cent quarante francs était trop bas. C'est parce que le prix de cent qua-

rante francs était trop bas que le métier devenait trop difficile à ce prix. Complication imprévue du mécanisme de la libre concurrence. Dans tout salaire qui rémunère un travail de direction, il y aurait, si les observations qui précèdent sont exactes, une part qui servirait à payer, en quelque sorte, des « frais de représentation », qui constituerait un salaire de prestige.

Il semble bien que les faits justifient cette vue. Les fonctions de commandement proprement dites, les fonctions gouvernementales, ont été de moins en moins payées, non pas seulement d'une manière relative, en raison de la dépréciation de l'argent, mais d'une façon absolue, à mesure que les constitutions européennes se sont démocratisées : cela est vrai même des pays où les hautes fonctions sont restées le plus rémunérées, même de l'Angleterre, fidèle entre toutes les nations à ses traditions aristocratiques[1]. Dans l'ordre économique, la chose est sans doute moins sensible. L'énormité des grosses fortunes, acquises par la banque, le commerce et l'industrie, saute aux yeux. Elle est l'objet perpétuel des dénonciations populaires. Mais, dans la mesure où le régime industriel se démocratise, la même évolution se manifeste : les salaires qui rémunèrent le travail de direction diminuent. Les services d'État paient moins cher leurs administrateurs que ne font les industries privées. Les coopératives ouvrières paient moins cher les directeurs de leurs établissements de vente et de production que ne font les entreprises capitalistes[2]. Les syndicats ouvriers, d'autre part, réclament et obtiennent un droit de contrôle sur la répartition des revenus, dans l'établissement où ils travaillent : ils prétendent non seulement relever leurs propres salaires, mais prétendent, en outre, abaisser la rémunération de leurs contre-maîtres, au point de la ramener presque au niveau de leurs propres salaires. Une société est démocratique dans la mesure où les gouvernés obéissent aux gouvernants, non parce qu'ils font du gouvernement l'objet de leur adoration, mais parce qu'ils savent que l'exécution des ordres du gouvernement est utile. Une société démocratique — société politique ou société économique — est appelée à réussir dans la mesure où ceux qui la composent n'ont pas besoin, pour savoir obéir, d'obéir à des idoles.

La démocratisation de la société a donc un double effet sur l'asso-

1. Paul Leroy-Beaulieu, *Essai sur la répartition des richesses*, 2e éd., 1883, pp. 349 sqq.

2. B. Potter (Mrs. Webb), *The cooperative movement in Great Britain*, p. 214.

ciation des travailleurs, copropriétaires du fonds social. D'un côté, l'intérêt du capital, privilège aristocratique, s'abaisse : on peut admettre que, finalement, il tendrait à disparaître. D'un autre côté, l'inégalité entre les revenus que touchent les travailleurs, selon le degré de la hiérarchie industrielle auquel ils appartiennent, tend sans cesse aussi à diminuer. Diminuera-t-elle jusqu'à s'effacer complètement? Non, sans doute, et le principe de la libre concurrence, dont nous avons plus haut défini la nature, maintiendra toujours quelque inégalité entre les traitements. Les hommes seront toutefois de moins en moins portés à considérer qu'il existe, naturellement et nécessairement, plusieurs classes d'hommes, chacun ayant des besoins différents, mais tendront de plus en plus à considérer que tous les hommes ont droit, sans exception, à la satisfaction de certains besoins normaux, sensiblement égaux chez tous. C'est en ce sens que les utopistes de 1848 avaient raison quand ils définissaient la justice par le principe de l'égalité des salaires, ou par le principe suivant lequel chacun reçoit selon ses besoins. Ils avaient tort de croire que l'on pût immédiatement faire vivre et faire prospérer, au sein d'une société dont la mentalité tout entière est aristocratique, de petites sociétés d'exception, où serait appliqué le principe de l'égalité des salaires. Ils avaient tort d'espérer qu'après une victoire révolutionnaire, remportée dans les rues d'une capitale, ils pourraient décréter, en un jour, pour une société dont toutes les habitudes mentales étaient contraires à ce bouleversement, la distribution de la richesse publique entre tous les citoyens selon les besoins normaux de chacun. Mais ils avaient raison de voir dans ce principe la définition de la limite idéale vers laquelle tend la société économique, considérée comme un groupement volontaire d'individus qui abdiquent leur liberté individuelle afin d'exploiter en commun le fonds social, et de satisfaire ainsi aux besoins de tous. Telle est, en beaucoup de ses traits essentiels, la société économique dont nous avons sous les yeux le spectacle. Si nous y constatons une grande inégalité des traitements, c'est que le genre humain se fait de la société une conception aristocratique, que les besoins des hommes sont en conséquence différents, et que la majorité, maîtresse de distribuer à son gré la richesse une fois créée, consent que cette distribution soit inégale. Mais le progrès des notions et des institutions démocratiques, en quoi consiste-t-il sinon dans l'égalisation progressive des besoins? Tant que les

besoins sont inégaux, il arrive, naturellement et justement, que les salaires soient inégaux. Dans la mesure où ils s'égalisent, il est inévitable et il est juste que les salaires aussi tendent à l'égalité.

∴

Il convient donc, en résumé, de distinguer deux principes de la distribution des richesses, deux ordres de relations auxquelles les groupements économiques sont soumis, et, suivant l'ordre de relations que l'on considère, deux lois d'évolution de la société économique.

Entre deux individus supposés absolument indépendants l'un de l'autre, ou appartenant à des groupes séparés, il y a relation d'antagonisme, et, à l'origine, absence totale d'organisation. Le plus fort l'emporte, et, entre les deux adversaires, tous les moyens de lutte sont permis. Mais, peu à peu, les relations d'antagonisme s'organisent. La lutte devient soumise à des règles juridiques. Cela est vrai de la guerre, qui est un fait juridique, une réglementation de la haine. Cela est vrai de l'échange, qui est une organisation des antagonismes économiques. L'échange suppose l'institution d'un marché, et l'existence d'un marché suppose une série de conventions, tacites ou expresses, qui se trouvent devenir, avec le temps, de plus en plus rigoureuses et de plus en plus complexes. C'est toujours la force qui l'emporte, mais la force est définie à présent comme force de travail. La maxime : à chacun selon sa force, prend alors la forme : à chacun selon son travail. Un équilibre des forces s'établit, et tous se sentent, par une sorte d'instinct, portés à croire que le droit de la force, ainsi défini, constitue la définition même de la justice.

Entre deux individus qui font partie d'un même groupe, il y a relation d'association, et, à l'origine, absence totale d'organisation juridique. Par absence d' organisation juridique, nous entendons ici l'absence de règles consciemment édictées par les individus en vue de leur intérêt. Là, c'était la force qui régnait sans partage. Ici, c'est la coutume, plus tyrannique encore : car elle ne laisse jamais de répit. Mais peu à peu la coutume se réfléchit, et devient droit. Les règles de l'association sont soumises à la discussion par les membres de l'association, et sont modifiées lorsque, après discussion, la majorité des membres déclare une modification nécessaire. Le

pouvoir appartenait toujours, effectivement, à la majorité; mais, à présent, la majorité a pris conscience de son pouvoir. Elle cesse de subir la société, elle la fait. La formule constante à laquelle la distribution des richesses se conforme dans une association de producteurs, c'est : à chacun selon ses besoins. Mais les besoins humains changent sans cesse, soit qu'on les considère chacun en soi-même, soit qu'on les considère dans leurs relations réciproques. Lorsque la majorité prend conscience du pouvoir dont elle dispose pour organiser à son profit la distribution de la richesse sociale, c'est que les besoins de ceux qui la composent se sont accrus. Il faut donc que les besoins des classes oisives, qui avaient bénéficié jusqu'alors de la docilité et de la passivité des classes laborieuses, diminuent dans la même proportion. Les exigences de tous tendent vers un état d'égalité. Il est de plus en plus possible de définir les besoins normaux des individus, sensiblement égaux chez tous. La formule de la distribution des richesses devient : à chacun selon son besoin normal.

Ces deux mouvements peuvent, si l'on veut, être considérés comme suivant deux directions inverses. Dans le premier cas, c'est un régime de paix qui se substitue à un régime de guerre. Les individus sont donc absorbés par une réglementation précise, dans une seule société. Les obligations auxquelles ils sont soumis sont de plus en plus nombreuses. Ils consentent à une réduction progressive de la sphère où primitivement pouvait s'exercer leur liberté. Dans le second cas, c'est un régime démocratique et égalitaire qui se substitue à un régime aristocratique et hiérarchique. Les individus s'émancipent et se libèrent, dans la mesure où ils définissent de mieux en mieux leurs droits par rapport au groupe social où ils étaient d'abord comme noyés. Les deux mouvements tendent cependant vers une limite commune. La société finira par exercer, ou par croire qu'elle peut exercer légitimement, un contrôle absolu sur la distribution de la richesse. Mais rien n'empêche qu'elle l'exerce de manière à faire place au principe de l'échange et de la libre concurrence, et qu'elle accorde des rémunérations inégales à des aptitudes inégales. Aussi bien les inégalités qui résulteraient de l'application parfaite du principe : « à chacun selon son travail » seraient probablement insignifiantes, à côté des inégalités que consacre aujourd'hui la coutume, dans un régime où l'oisiveté est considérée comme le privilège légitime d'une minorité. Le jour où

la conciliation des deux principes de la distribution des richesses serait trouvé, où chacun recevrait selon son besoin normal, et en outre selon son travail, on aurait découvert sans doute la formule de l'équilibre social, et la démocratie industrielle serait fondée.

Il ne faut pas, en conséquence, objecter au socialisme que la démocratisation de la société industrielle est impossible. Veut-on dire qu'elle est impossible logiquement, qu'elle implique contradiction? Est-ce parce qu'elle suppose la société constituée tout entière en association? Mais tel est déjà, en grande partie, le caractère de la société industrielle : pourquoi, dans toute autre hypothèse, vouloir parler d'une « société »? Même la loi de la concurrence, qui isole les individus, implique un élément d'association; car la concurrence a lieu entre des groupes, dont les membres sont des associés; elle est soumise à des règles, qui supposent l'accord des divers groupes entre lesquels la concurrence a lieu. Est-ce alors dans l'organisation d'une association démocratique que réside l'impossibilité? Faut-il que toute association, pour être solide, présente un caractère autocratique, ou aristocratique? C'est oublier que, dans la société industrielle d'aujourd'hui, il y a déjà des traits démocratiques. Si la majorité est opprimée économiquement par la minorité, c'est qu'elle y consent. Elle subit la suprématie moins d'une aristocratie que de ses propres préjugés aristocratiques. Préjugés dont la décroissance est visible, et constitue la définition même du progrès social. Il faut éviter, en tout cas, de poser le problème comme il est trop souvent posé aujourd'hui, et établir une sorte d'antithèse entre la liberté et le socialisme, comme on faisait il y a quarante ou cinquante ans, entre la liberté et la démocratie. La liberté universalisée, c'est la démocratie; et la démocratie universalisée, étendue du domaine politique au domaine économique, il n'y a qu'un mot pour la désigner : c'est le socialisme.

Le débat entre les partisans et les adversaires de la démocratie sociale se déplacera donc; mais il restera ouvert. La question qui se posera sera une question d'opportunité. Il faudra savoir dans quelle mesure, étant donnée, à l'heure actuelle, la constitution mentale du genre humain, la société industrielle est susceptible d'une démocratisation immédiate. Nous pensons que c'est dans une faible mesure. La vraie objection au socialisme, elle se tire de l'incapacité politique des classes ouvrières. Quel spectacle en effet nous offrent-elles trop souvent? Des meneurs révolutionnaires, chez qui, lorsque nous

n'avons pas affaire tout simplement à des politiciens cyniques, le goût de l'émeute semble prédominer sur le désir de réorganiser le régime industriel conformément à un plan rationnel : d'où le caractère verbal et utopique de leurs revendications. Une foule inerte, habituée à subir le joug, contente des conditions d'existence misérables qui lui sont faites, capable, un jour d'élection, d'élire un candidat révolutionnaire, capable, un jour d'émeute, de saccager une usine, mais qui semble par là manifester beaucoup moins son espoir de réformer la société que son désir de venger, par des actes violents, son impuissance et sa faiblesse. Comment s'étonner, dès lors, que l'attitude du théoricien reste indécise? Il sait que, s'il est capable de définir le sens du mot « progrès », il ne peut pas grand'chose pour en accélérer la marche. S'il est réaliste, en d'autres termes s'il considère le présent comme existant par soi-même et se suffisant à soi-même, il sera frappé par la puissance du préjugé aristocratique dans les masses, convaincu, en conséquence, des nécessités auxquelles répond l'organisation aristocratique de la société économique : il se bornera à étudier quelles sont les qualités qui assurent, dans la concurrence, la réussite d'une entreprise, le succès d'un chef d'industrie, comme il étudierait les conditions de prospérité d'un grand empire, les aptitudes nécessaires pour faire un bon despote. Le monde change cependant; l'avenir ne ressemble pas au présent. Si le théoricien est idéaliste, curieux en d'autres termes de deviner ce qui, dans le présent, prépare l'avenir, il cherchera, parmi les institutions économiques du temps présent, celles qui sont de nature à préparer une distribution plus égale des tâches et des richesses. Les syndicats, les coopératives, les entreprises industrielles administrées par les États ou les municipalités, sont, chez les nations industrielles les plus avancées, des institutions de ce genre, d'autant plus prospères que les nations où elles se développent sont parvenues elles-mêmes à un plus haut degré de prospérité économique. Laissez à ces germes le temps de se multiplier et de se diversifier. Essayez de deviner la loi de leurs progrès futurs. A la longue, un nouveau monde industriel en peut sortir.

ÉLIE HALÉVY.

ÉTUDES CRITIQUES

UN SYSTÈME NOUVEAU DE SOCIALISME SCIENTIFIQUE : M. OTTO EFFERTZ[1]

Je dois présenter au public français M. Otto Effertz. J'en éprouve quelque gêne, la notoriété de M. Effertz étant, sans comparaison, très supérieure à la mienne. Il est un créateur d'idées; et je ne suis qu'un historien et un critique. Telle est cependant la prérogative des historiens, qu'ils servent de courtiers, modestement et utilement, aux grands producteurs d'idées auprès du public qui a besoin qu'un triage soit fait pour lui des œuvres qui importent et qui durent, et de celles qui ne sont pas viables. Je crois que M. Otto Effertz est de ceux qui survivront.

Il s'en faut que M. Otto Effertz en soit à sa première œuvre de science économique. Dès 1888 il publiait la première édition de son livre *Travail et Terre* (Arbeit und Boden), réédité en 1890; et immédiatement, M. George Adler, dans le grand *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* de Conrad classait ce livre parmi les systèmes de socialisme scientifique qui garderont une influence durable. M. Effertz a essayé de vulgariser sa doctrine par un manuel réduit, publié en français chez Marchal, à Paris, en 1892. Il ne semble pas que ce manuel ait été suffisamment remarqué. J'ai tâché, dans des leçons professées au *Collège libre des sciences sociales* durant l'année 1896-1897 sur *la Décomposition du marxisme*, de marquer la place que gardera M. Otto Effertz dans l'histoire des doctrines économiques. Je n'ai pas à m'exprimer sur les circonstances qui ont

1. Les pages qui suivent sont destinées à servir de préface à l'édition française que publie M. Adolphe Landry du livre d'Otto Effertz sur *les Antagonismes économiques*. Paris, Giard et Brière, 1906, un vol. in-8°.

empêché la publication de ces leçons. Elles n'auront pas été stériles, s'il est vrai qu'elles aient valu à M. Effertz un disciple français original, M. Adophe Landry, qui, dans son livre de *l'Utilité sociale de la propriété individuelle* (1901), a montré, sur un point particulier, combien la doctrine d'Otto Effertz peut recevoir d'applications nouvelles. D'autres que nous sans doute se convaincront de cette fécondité de la doctrine, quand ils auront pris connaissance de la forme française nouvelle que l'auteur s'est décidé à donner à son système aujourd'hui. Je voudrais préciser, très brièvement, l'originalité d'Otto Effertz en matière économique et sociale.

I

Le système d'Effertz est d'abord l'effort le plus vigoureux qui ait été tenté pour constituer une *économie politique pure*. Il faut entendre par là la science des conditions économiques qui subsistent indépendamment des variations de l'état social. Ç'a été, comme on sait, la préoccupation de Rodbertus; et ç'a été, sur un autre domaine, la préocupation de l'école psychologique d'économie politique. Otto Effertz concilie la préoccupation rodbertienne et celle des économistes psychologues. Il se demande, comme Rodbertus, ce que sont les faits économiques primitifs, indépendamment de tout régime d'échange, de tout régime de propriété et de répartition. Car un certain nombre de faits et de relations entre ces faits sont vrais dès qu'il y a des hommes qui essaient de suffire à leurs besoins économiques. Mais ces besoins à leur tour, en dépit de leur variété, peuvent se ramener à des besoins simples; et l'on peut reprocher aux psychologues de n'avoir pas déterminé avec assez de précision la *loi de variation* du besoin (car le besoin n'est pas le même selon le degré de satisfaction qu'il reçoit), et de n'avoir pas dégagé les éléments simples qui entrent dans toute satisfaction économique. Quand on aura fait ce travail d'abstraction, on rétablira successivement les conditions adventices qui constituent un certain milieu historique d'échange et un certain régime juridique donné. Otto Effertz est aujourd'hui socialiste. Mais il ne l'a pas toujours été. Il pourrait ne pas l'être. Sa théorie reste vraie, en dehors de toute profession de foi sociale. Elle démontre par quelles additions une économie bourgeoise ou socialiste diffère de l'économie pure. Mais,

abstraitement, on a le choix de l'économie bourgeoise et de l'économie socialiste, et les raisons qui nous poussent à faire ce choix ne sauraient être empruntées à l'économie. Elles sont de sentiment, ou encore elles tiennent à la marche de l'histoire. Effertz nous a donné pour la première fois, dans le présent ouvrage, les linéaments d'une morale sociale qui pourrait servir à motiver notre choix. Mais sa théorie subsiste tout entière même sans cette morale. Il ne s'est pas cru non plus tenu de se prononcer sur les raisons historiques qui ont amené le régime juridique et d'échange qui s'appelle le *régime bourgeois*. L'avènement de ce régime a tenu à des causes qui n'ont probablement rien eu de fatal. Mais il s'agit de le transformer, non pas de le juger. S'il se transforme en un *régime socialiste*, quelles que soient les causes historiques qui doivent peut-être amener cette transformation, Effertz croit pouvoir nous dire les conditions générales auxquelles le nouveau régime devra satisfaire.

Effertz a fait, en *économie politique pure*, une trouvaille de simple bon sens, mais qui suffit à modifier profondément les principes de toute la science économique, comme elle nous oblige aussi à interpréter autrement l'ensemble des faits. Il a observé que toute économie met en présence l'homme et la nature, c'est-à-dire le *travail* et le *sol*. Si élémentaire que soit cette découverte, Effertz seul a su et osé en tirer toutes les conséquences, et tous les systèmes économiques fondés sur une définition qui posaient la richesse et la valeur comme issues du seul travail sont ruinées par cette modification très simple des principes, imposée du reste par l'observation des faits. La richesse ne naît pas seulement du travail. Elle naît de la collaboration du *travail* et de la *terre*. Tout objet utile a coûté du *travail* et de la *terre*, mais il n'a coûté que cela. Inversement le travail ne tire du sol des produits organiques ou des parcelles minérales, qu'à seule fin de créer une *utilité*, c'est-à-dire de satisfaire à un besoin de l'homme. Il y a *productivité* quand il y a ainsi dépense utile de labeur et de sol. Un objet utile qui enferme une quantité assignable de travail et de terre, voilà ce qui, logiquement, devrait s'appeler une *valeur*. En appelant w l'utilité, a la quantité de travail, b la quantité de sol dépensée on dirait donc que la *valeur* de l'objet est de $\frac{w}{a+b}$. C'est là une valeur absolue, et non pas une valeur d'échange. La valeur d'échange est en effet une valeur que les objets prennent dans une société constituée

d'une certaine façon au point de vue du droit de propriété et de la circulation des marchandises. Notre société bourgeoise est une société où les denrées ont une valeur d'échange. Mais toutes les sociétés ne sont pas bourgeoises; et dans la société bourgeoise il y a des choses qui, sans être marchandises, valent pourtant. Mais cette propriété de la terre et du travail qui consiste à produire des valeurs est la productivité de la terre et du travail. Elle se mesure à la valeur produite, c'est-à-dire que, désignant la productivité technique par p, on peut poser $p = \frac{w}{a+b}$. L'importance de cette formule est très grande, car l'intérêt économique de la société est évidemment d'assurer au plus grand nombre de consommateurs le maximum de biens consommables, c'est-à-dire d'assurer la productivité maxima et ensuite d'obtenir que cette productivité maxima coïncide avec le maximum de loisirs, c'est-à-dire d'assurer un *optimum* de productivité. C'est de cette discussion, inconnue dans les Parlements d'à présent, que seront remplies, dit Effertz, les séances des Parlements à venir.

Cette formule de la productivité est du reste loin d'être simple. Elle se compliquera dès qu'on essaiera de saisir une réalité. L'économie pure n'a pas à opérer sur les données numériques, que l'expérience permettra seule d'introduire. Mais elle doit construire à l'aide du calcul des fonctions, les courbes différentes qui résulteront pour la productivité de l'introduction des différentes variables. On verra, en se reportant à son livre, de quelle méthode ingénieuse dispose Effertz pour apprécier la qualité et la quantité variable de la valeur d'usage, de la terre et du travail.

La notion capitale de sa théorie est toutefois celle du *rapport de la terre et du travail* dépensés dans la production d'un bien, ce qu'il appelle le *quotient travail-terre*. Rien de plus neuf, rien de plus important pour la théorie de la valeur d'échange. Il est extraordinaire, que, durant un siècle, toute une importante école de théoriciens, dont fait encore partie Karl Marx, ait pu dire que « si l'on fait abstraction de la valeur d'usage des biens, il ne leur reste qu'une qualité, celle d'être des produits du travail[1] ».

Comme si le travail créait quelque chose de rien, ou comme si notre planète était infinie, et infiniment riche de toutes sortes de ressources, au point qu'il n'y ait pas à compter avec la dépense qui

1. Karl Marx, *Das Kapital*, t. I, 4ᵉ édition, p. 12.

en est faite! Mais la terre est petite, et ni sa richesse minérale ni sa fertilité ne sont également réparties entre toutes les régions. Des biens dont l'utilité serait, par convention, supposée égale, et qui contiendraient une égale somme de travail, ne sont pas encore comparables, tant qu'ils contiennent de la terre en quantité inégale.

Il faut distinguer les produits qui coûtent beaucoup de terre et peu de travail de ceux qui coûtent beaucoup de travail et peu de terre. En faisant un classement sommaire, on peut dire que les premiers sont les *denrées alimentaires*, les produits agricoles, les animaux domestiques; et que les seconds sont les produits qui servent à augmenter *le confortable et la civilisation*, les maisons, les vêtements, les produits de luxe, les livres, les services libéraux. La théorie marxiste échangerait un bon livre contre plusieurs chevaux, puisque ces produits différents ont peut-être coûté la même somme de travail, surtout en tenant compte de ce que la production d'un livre est du travail qualifié. Mais l'invraisemblance éclate. C'est que Marx n'a pas considéré la quantité de terre incorporée dans la valeur. Il n'a pas la notion du rapport travail-terre $\left(\frac{a}{b}\right)$. C'est ce rapport seul qui rend les objets comparables entre eux. Ils ne le seraient pas sans cela, même à utilité égale, c'est-à-dire s'ils sont également demandés. On n'est pas sûr, quand on dispose d'une quantité donnée de travail convertible soit en *moyens d'alimentation*, soit en *moyens de civilisation*, de pouvoir le faire indifféremment. Car la quantité de terre est limitée. Il en coûte beaucoup de terre pour produire du blé et de la viande; il n'en coûte que peu pour produire des objets de luxe ou des livres.

On voit à présent le rôle capital que doit jouer dans l'histoire économique et dans l'histoire de la civilisation ce rapport qui existe entre la terre et le travail, dépensés par une société pour se nourrir et se cultiver. Les objets de consommation, pour lesquels le quotient *terre* : *travail* est le même, ont une qualité commune, dont ne se doutaient pas les économistes d'autrefois. Ces objets sont convertibles l'un dans l'autre; c'est-à-dire qu'on est libre, quand on dispose d'une somme donnée de travail et d'une étendue donnée de terre, d'en tirer selon le besoin qu'on en a, tous les objets dont le coût en travail et en terre forme un total équivalent exactement à la quantité donnée à la fois de sol et de main-d'œuvre. On ne pourra fabriquer beaucoup de *produits de luxe*, si l'on ne dispose que d'une grande

étendue de sol, mais d'une main-d'œuvre médiocre comme nombre, comme outillage et comme expérience. On ne peut produire beaucoup d'objets d'alimentation, si l'on ne dispose que d'une main-d'œuvre nombreuse et exercée, mais d'une insuffisante superficie de terre.

Une société qui a réussi à rendre le travail plus productif, peut diminuer son travail et se créer le loisir nécessaire à augmenter la culture générale. Elle peut également, si elle préfère employer productivement ce loisir et ce travail devenu disponible, créer des produits nouveaux, mais non pas d'une sorte quelconque. Car on n'a pas supposé que la quantité de sol disponible ait changé ; et il se peut que ce sol disponible soit déjà exploité très intensivement par la quantité de travail anciennement dépensée. Ces hommes ne peuvent donc créer désormais que des biens qui contiennent peu de terre pour beaucoup de travail, c'est-à-dire des moyens de civilisation. Une société au contraire qui a réussi à rendre la terre plus productive, peut diminuer la superficie de terre nécessaire jusqu'alors à couvrir ses besoins. Cette terre qui lui reste en trop, elle peut, ou bien la laisser en friche, et se reposer; mais ce serait une mauvaise gestion. Car ce loisir ne lui procurerait pas de moyens de civilisation; et cette société ne serait donc pas en progrès. Ou bien elle pourrait employer à de nouvelles exploitations cette terre en excédent. Elle peut produire des richesses nouvelles, mais non pas d'une sorte quelconque. Car la somme disponible de travail n'a pas été supposée différente de ce qu'elle était par le passé. On peut, dans ces conditions, créer surtout des richesses où entre beaucoup de terre et peu de main-d'œuvre; et ces richesses, ce sont, avant tout, les denrées alimentaires. Mais la latitude d'augmenter la quantité de victuailles signifie qu'on peut accroître la population. Les méthodes de production qui économisent le sol sont donc celles qui augmentent le nombre des habitants; et c'est seulement après qu'une main-d'œuvre nouvelle sera venue s'ajouter ainsi à la main-d'œuvre ancienne, qu'une nouvelle augmentation des moyens de civilisation sera redevenue possible.

Cette analyse donne un nouveau fondement au matérialisme historique. Mais elle précise aussi les limites de cette explication des civilisations par leur *infra-structure* économique. Il est exact, comme l'avaient montré Liszt, Thünen et, après eux, Karl Marx, que le degré de civilisation des peuples dépend des conditions de leur production

économique[1]. Au plus bas degré, les peuples chasseurs, clair-semés, mènent sur des espaces immenses une vie qui ne tolère pas de répit. Ils gaspillent à la fois la terre et le travail[2]. Mais déjà les peuples pasteurs ont besoin d'une superficie de sol moindre, et, très pourvus de loisir, ils pourront avoir des soucis immatériels. Ils pourront avoir une littérature. Les peuples pasteurs sont fréquemment des peuples poètes[3]. Les peuples agriculteurs seront plus parcimonieux encore de sol; car ils vivent de blé. Ils peuvent ainsi fonder des agglomérations populeuses. Mais la culture du blé exige un dur labeur. Ces peuples ne seront donc pas très artistes ni très penseurs. Un stimulant leur viendra seulement de la possibilité d'un commerce plus fréquent. Mais cette possibilité peut ne pas se réaliser. On voit ainsi que les manières de produire déterminent les conditions sans lesquelles la civilisation ne peut pas naître. Elles n'engendrent pas la civilisation elle-même. La poésie ne peut naître que dans une société qui a du loisir. Mais toutes les sociétés oisives ne sont pas poétiques; et des tribus nombreuses de Peaux-Rouges ont gardé leurs troupeaux dans les pampas durant des siècles sans produire aucune littérature. Voilà où les disciples de Marx ont été souvent affirmatifs sans preuves, et où Effertz semble avoir gardé une réserve plus scientifique.

Quelle que soit la civilisation, la *valeur absolue* des richesses y est déterminée par l'équation $V = \frac{w}{a + b}$. Cette relation varie avec la nature et la valeur numérique de ses termes; mais l'espèce et le nombre de ces termes ne varient pas. Les civilisations se différencient donc, pour une part, par la manière dont les choses y sont *évaluées*, et rien ne nous dit que la variation de la *valeur d'usage* tienne à des considérations de pure économie. Le *besoin* est un des ressorts de la vie intérieure, et la psychologie n'est pas assez avancée pour dire ce qui fait jouer ces ressorts. Des mobiles d'économie y interviennent; mais peut-être aussi de physiologie, de superstition ou d'art. L'ensemble de ce fonctionnement psychologique est présentement imprévisible. Le matérialisme historique a raison touchant les conditions

1. V. Effertz, *Les Antagonismes économiques*, p. 436.
2. *Ibid.*, p. 446 sq.
3. Effertz oublie ici les peuples guerriers et les peuples pirates. Les uns et les autres vivent du travail d'autrui et pillent le sol d'autrui. Dans l'intervalle de leurs expéditions, ils ont beaucoup de loisirs. Il se trouve des aèdes salariés pour chanter la gloire des chefs. C'est l'origine des épopées grecques, germaniques, françaises, irlandaises, scandinaves, etc.

négatives qui président à la croissance des civilisations, c'est-à-dire aux conditions sans lesquelles une civilisation ne naîtrait pas. Il est impuissant à déterminer ce qui advient, une fois que ces conditions limitées sont réalisées.

II

Un deuxième point essentiel du système d'Otto Effertz est sa théorie des *antagonismes sociaux*. Il a appliqué pour la première fois les méthodes de l'économie pure à la classification et à l'explication des luttes de classe. Son explication englobe et absorbe celles de Rodbertus et de Marx, mais elle les dépasse. Elle fait apparaître la lutte du prolétariat ouvrier contre le patronat industriel comme un conflit très important, très aigu, mais non pas unique, dans notre société bourgeoise qui en offre environ quatre mille autres nécessairement. Il n'y a d'ailleurs aucun moyen d'éliminer toutes les causes d'antagonisme. Mais il faut choisir la société qui en offrira le plus petit nombre et les moins violents.

Pour cela il faut tout d'abord définir l'antagonisme social. Effertz y arrive en partant de la différence établie par Rodbertus entre la *productivité* et la *rentabilité*. La productivité dépend de la technique adoptée dans le fonctionnement économique. La rentabilité dépend du régime social de répartition. Il y a des travaux qui sont très productifs, mais qui ne sont nullement rentables pour celui qui les accomplit. Il y a des terres très fertiles, mais dont la rentabilité est nulle pour celui qui est obligé d'en céder le produit à un prix non rémunérateur. Les antagonismes sociaux entre les individus ou les classes sociales ou entre les individus et la société concernent la part que les individus ou les classes essaient de se tailler dans le revenu social. Ils ont trait à la *rente* que tirent les individus ou les classes des richesses produites dans un certain régime de répartition.

Mais encore faut-il préciser la nature de ces antagonismes. Le mot de *lutte de classes*, usité dans la terminologie marxiste, l'avait laissée dans le vague, et les économistes bourgeois, préoccupés de nier la *lutte de classes* entre les capitalistes et les ouvriers, ne connaissent que la notion de *concurrence* entre les ouvriers ou entre les capitalistes. Il s'est développé ainsi un faux darwinisme social auquel met fin à tout jamais la rigoureuse distinction d'Effertz. Il y a deux

sortes d'antagonismes entre les individus ou les classes sociales : 1° les antagonismes de *domination*, qui consistent à opprimer ou à exploiter, sans détruire (ainsi le capitaliste opprime ou exploite ses ouvriers, mais il ne souhaite pas leur mort, qui rendrait impossible la mise en valeur de son capital) ; 2° les antagonismes de *concurrence*, qui consistent, non pas à dominer l'adversaire, mais à l'extirper du sol et de la possibilité de travailler (ainsi la grande industrie extirpe la petite et la tue, mais elle ne l'exploite pas). — Comme les biens économiques, dont se compose le revenu des individus et des classes, peuvent être envisagés du point de vue de l'*utilité*, du point de vue de la *terre* et du *travail* qu'ils coûtent, on conçoit que chacun essaie, pour une utilité donnée, d'arracher à l'autre le plus de terre et de travail possible. C'est ce qui détermine les formes de l'antagonisme, et décide de la question de savoir s'il y a *exploitation* ou *concurrence* destructive. Ces antagonismes de leur côté sont plus ou moins directs. Ce serait une erreur de croire que les capitalistes seuls exploitent les ouvriers. En dernière instance, ceux qui exploitent les producteurs, ce sont toujours les consommateurs ; car toujours ils tâchent de tirer du producteur le plus de travail non rémunéré qu'ils peuvent. C'est une erreur aussi de croire que seuls les ouvriers, commerçants ou industriels d'une même catégorie se font une concurrence destructive entre eux. En dernière instance, tous les individus se font une concurrence mortelle, car tous, nous consommons des produits où il entre de la terre. Chacun ne nous extirpe donc du sol un autre individu, et pour le moins un, qui aurait pu consommer le produit de ce sol. Notre « revenu en terre » se chiffre par la quantité d'hommes détruite par nous. Deux théories sociales se trouvent alors en présence : l'une qui déclare que tout antagonisme entre les classes et les individus finit par se résoudre en un bien pour l'ensemble, qu'il est utile à la société : c'est la doctrine libérale. L'autre qui déclare que tous les antagonismes sont nuisibles à l'ensemble et qu'il faut atténuer autant que faire se peut l'exploitation et la concurrence. C'est la doctrine socialiste. Comment faire un choix ? Les hommes ne peuvent pas ne pas consommer du travail et du sol. Mais consommer du travail, c'est exploiter le travail et l'honneur des autres hommes. Consommer du sol, c'est détruire des hommes. Que peut faire l'économiste, si toute vie humaine est exploiteuse ou destructrice d'autres existences humaines ? Il peut, à tout le moins, montrer comment on exploite et comment on détruit le

moins de gens, comment on laisse le mieux intacte leur dignité. Ce seront là des raisons de choisir.

Un état social donné dépend avant tout, pour Effertz, du système de répartition qui y est en vigueur. En cela il relève nettement de la tradition saint-simonienne française, représentée en Allemagne avant tout par Rodbertus. Il n'y a pas contradiction entre cette façon de voir et le marxisme, lequel définit les sociétés par le *mode de production* qui les domine. Le *mode de production*, tel que le définit le marxisme, est en effet un ensemble de relations complexes, où entrent aussi les relations juridiques. On ne peut donc pas reprocher au marxisme de n'avoir pas discerné l'importance des facteurs juridiques dans l'évolution sociale. Mais on est fondé à lui objecter la confusion préméditée par laquelle il se refuse à discerner ce qui est processus technique pur de ce qui est relation de droit. Un même procédé technique peut en effet fonctionner dans des sociétés juridiquement très différentes. Comme toute richesse est composée d'une partie matérielle empruntée au sol et d'une quantité de travail incorporée à cette matière, il y a lieu de définir les sociétés par les formes juridiques qui régissent soit la propriété, soit l'échange des parcelles du sol et des services humains. Il y a des sociétés qui admettent la liberté dans la transmission des propriétés et dans l'échange des services. La société bourgeoise, très différente en cela de la société féodale, est une société de ce type. En particulier elle admet la liberté dans les rapports fondamentaux qui constituent l'échange commercial, le louage du travail et le louage des choses matérielles. Les *classes sociales* ne définissent pas la place que tiennent les individus dans ce système de relations. Peut-être à cet égard la classification d'Otto Effertz pourrait-elle être faite plus rigoureuse que son livre ne la présente. Il ne devrait distinguer que quatre classes essentielles dans la société bourgeoise : 1° la classe qui vit uniquement du louage de sa main-d'œuvre, ou classe des *ouvriers*; 2° et 3° les classes qui vivent uniquement du louage des choses; et ces choses peuvent être des propriétés foncières ou des propriétés mobilières : on a ainsi la classe des *rentiers fonciers* et des *rentiers capitalistes*; 4° la classe qui vit uniquement de l'échange des denrées et du profit qu'elle en retire, ou classe des *commerçants*. Les autres catégories de personnes sont celles qui occupent des situations complexes. Des hommes qui, après avoir emprunté des capitaux, loué des terres, de la main-d'œuvre, acheté

des matières premières et des instruments, incorporent, par un procédé technique imaginé par eux, un travail personnel de direction à la main-d'œuvre qu'ils louent, et font commerce des produits ainsi obtenus, forment la classe des *entrepreneurs*. — Les entrepreneurs qui sont en même temps ouvriers, rentiers fonciers et capitalistes, et commerçants de produits de la terre sont des *paysans*. Mais les *entrepreneurs* et les *paysans* ne forment pas de classe à part.

Dans une société ainsi faite, les denrées produites pour aller de main en main n'ont pas seulement une valeur absolue, mais une valeur d'échange. Dans cette valeur entrera, comme toujours, la considération de l'utilité, du travail et de la terre incorporés dans les objets; mais il en sera fait une appréciation toute différente selon la *quantité* de l'offre et de la demande, et, à égale quantité de cette offre et de cette demande, selon le *nombre* des acheteurs et des demandeurs. Il y a une concurrence à la fois *extensive* et *intensive*, qui toutes deux modifient les prix. En appelant m la quantité de l'offre, n la quantité de la demande, M le nombre des acheteurs et N le nombre des vendeurs, on peut dire qu'un prix quelconque peut s'exprimer par un équation de la forme

$$\text{prix} = f\left(\frac{n}{m}, \frac{N}{M}\right)$$

Cette loi est connue. Mais on n'en avait jamais tiré les conséquences qu'elle comporte au point de vue de la lutte des classes. Otto Effertz ne prétend pas présenter dans toute leur étendue ces conséquences. Il sait l'impossibilité d'une telle ambition. Il lui suffit de constater qu'il dispose d'une méthode pour prévoir, à partir d'un point de départ quelconque, des conséquences fort lointaines et généralement négligées. Supposons qu'il s'agisse d'étudier la condition de l'ouvrier dans un régime où le salaire subit les fluctuations de l'offre et de la demande. La société bourgeoise est en effet un tel régime. En appelant a le travail fourni par l'ouvrier, on voit, par les prémisses ci-dessus, que le salaire sera exprimé par une équation de la forme

$$\text{salaire} = a\,c,\, f\left(\frac{n}{m}, \frac{N}{M}\right)$$

A étudier les termes de cette équation, on s'aperçoit aisément que le nombre M des ouvriers, vendeurs de main-d'œuvre, tend à augmenter en vertu de la natalité ouvrière. De ce fait le salaire doit

baisser. L'organisation technique moderne tend du reste au monopole des affaires; car elle économise de la main-d'œuvre par la coopération. Le nombre N des entrepreneurs, acheteurs de main-d'œuvre, tend donc à diminuer; et de ce fait le salaire doit baisser encore. Avec le nombre des travailleurs, la quantité m de travail offert doit augmenter. De là, baisse nouvelle de salaire; et ce n'est pas la dernière cause de baisse, car la quantité n du travail demandé doit diminuer, parce que la technique moderne tend à remplacer de la main-d'œuvre par des machines. Dans cette joute qui résulte de l'offre et de la demande l'ouvrier est donc forcément vaincu. Il reste, dit Otto Effertz, qu'indépendamment de la dépréciation que sa marchandise subit sur le marché, il peut légèrement améliorer sa situation en augmentant la quantité a du travail fourni individuellement. C'est-à-dire que l'ouvrier a une tendance à allonger indéfiniment la journée de travail. Le salaire baisse donc par quatre raisons contre une qui tend à l'augmenter. Mais cette conséquence tirée par Otto Effertz aurait peut-être besoin d'une correction[1]. Il est bien évident que la quantité m du travail offert par la population ouvrière totale est un multiple du travail individuel a, dont le coefficient varie avec l'effectif P de cette population; de sorte que $m = a \times P$. On voit donc que l'ouvrier ne peut rien espérer de l'allongement de sa journée de travail a; et qu'il n'a de chance de salut que dans la raréfaction artificielle de sa main-d'œuvre. C'est là tout le sens de l'agitation présente en vue de la journée de huit heures.

Cette réserve faite, on peut accorder à Otto Effertz les conséquences qu'il tire de son équation au point de vue de la lutte des classes. Je ne dirais pas avec lui que l'ouvrier est atteint surtout dans son *revenu en travail*, car le salaire présentement est réparti d'une façon anarchique, et sans qu'il y soit fait une part équitable de *revenu en sol* consistant en produits alimentaires, et de revenu en travail, consistent en *moyens de se cultiver*. Il est donc naturel que si le salaire ouvrier diminue, l'ouvrier soit frappé aussi bien dans son alimentation que dans sa culture. C'est tout son régime d'existence qui tend vers un minimum de bien-être. Mais ce qu'il faut ajouter, c'est que la natalité ouvrière elle-même, pour une quantité donnée de revenu en terre assignée aux ouvriers, tend forcément à

1. V. Effertz, *Les Antagonismes économiques*, p. 357.

diminuer la subsistance ouvrière. La lutte de classe contre les capitalistes ne diminue directement que la valeur du travail ouvrier : Or, le revenu en travail donne la mesure surtout du confort et de la civilisation. La même lutte de classe diminue, mais par répercussion seulement, l'alimentation des ouvriers, et c'est la faute de notre système erroné d'évaluation.

Le revenu des capitalistes, si l'on entend par là tous ceux qui ne sont pas des ouvriers, tend à augmenter de tout ce qui diminue la rentabilité ouvrière. Car le revenu global des capitalistes est manifestement égal à la valeur totale des produits diminuée de la somme dépensée en salaires. L'augmentation de la productivité due à la concentration de la production, au machinisme, à la natalité ouvrière, profite donc d'abord à la classe capitaliste. Cet accroissement productif tend à augmenter d'abord et directement le revenu en travail de cette classe; car la dépréciation de la main-d'œuvre ne touche en rien, semble-t-il, à la fertilité et à la richesse minérale du sol. Cependant comme notre régime d'évaluation est anarchique, il va de soi que l'augmentation globale du revenu capitaliste signifie indirectement aussi une augmentation du revenu capitaliste en sol. Le revenu que tire du sol directement la classe des capitalistes fonciers est d'ailleurs calculable. Elle est une fonction exprimable par $f\left(\frac{n}{m}, \frac{N}{M}\right)$. Dans cette fonction on voit que la quantité de l'offre m équivaut à la superficie du sol national; la quantité n est la quantité de terre contenue dans les produits nécessaires en premier lieu à l'alimentation nationale. N représente le nombre des consommateurs, et M le nombre des détenteurs du sol. Il est évident, à première vue, que la rente foncière augmente avec le chiffre de la population et plus vite qu'elle, puisque le chiffre de la population augmente à la fois la quantité de la demande et la concurrence entre les demandeurs. Elle augmente aussi dans un régime de grande propriété, où les vendeurs de produits du sol sont en petit nombre. Elle ne peut diminuer que par la conquête ou le défrichement de terres nouvelles.

L'anarchie violente du régime bourgeois apparaît très simplement par la lecture d'une série d'équations qu'il suffit d'établir avec correction. A ne faire ressortir que les antagonismes de classe dont souffre la population ouvrière, on peut faire consister la caractéristique de la société bourgeoise et du présent régime juridique dans

les faits suivants : 1° L'ouvrier est exploité *directement* par les *patrons entrepreneurs* et par les *commerçants*. Les premiers lui paient son travail moins qu'il ne vaut ; les autres lui donnent en échange de son salaire moins qu'ils ne doivent. Il est en outre exploité *indirectement* par toutes les classes de la population, à proportion de leur revenu en travail. Voilà pour les antagonismes de domination. 2° L'ouvrier n'est en concurrence *directement* avec aucune autre classe à raison de son travail. Le travail des entrepreneurs est d'une autre espèce que la sienne. La disparition de l'artisanerie et du petit patronat favorise cette spécialisation. Mais la classe ouvrière est en concurrence avec toutes les classes de la population, à raison de leur revenu en sol. Les ouvriers, à cause de leur prolificité, sont obligés d'augmenter leur revenu en sol ; et, pour un revenu en sol constant dans une même société, de disputer aux bourgeois leur revenu en terre. L'erreur actuelle qui, dans l'évaluation monétaire, ne fait pas la distinction de la teneur des denrées en terre et en travail, rend cette défense de la subsistance ouvrière très difficile.

Le régime bourgeois est en outre profondément antagonique dans son ensemble. Si l'on se rend compte que la valeur absolue et exacte des choses est supplantée, dans le régime bourgeois, par une valeur d'échange, qui est influencée par la quantité de l'offre, on conçoit qu'il n'y ait pas toujours avantage à offrir, c'est-à-dire à produire beaucoup. On n'essaie pas de couvrir le besoin, mais la demande, comme l'avait remarqué Rodbertus. Au point de vue de la rentabilité capitaliste on peut donc avoir intérêt à sous-produire. Les récoltes médiocres sont les plus rentables pour le paysan. La destruction de beaucoup de produits est donc fréquente, dans un intérêt de rentabilité. Il y a intérêt souvent à limiter artificiellement la force productive du travail. L'entrepreneur hésitera à introduire des machines, si les frais de l'outillage reviennent plus cher que ceux de la main-d'œuvre ; l'ouvrier se révoltera contre l'introduction des machines si l'amélioration des machines doit jeter des ouvriers sur le pavé. La rentabilité même d'un régime d'échange commercial, c'est-à-dire d'un régime où l'ensemble des produits consommés ne se fabrique plus sur le domaine ou dans l'atelier familial, suppose qu'on ait trouvé les moyens techniques de produire à moins de frais dans la fabrique que dans l'industrie domiciliaire. Le XIX^e siècle a été rempli par cette agonie de la petite indus-

trie. Enfin il arrive qu'il soit fructueux, et par conséquent « scientifique » de dilapider les ressources du sol, au grand détriment de la productivité collective. L'agriculture américaine et l'agriculture européenne, de façons différentes, opèrent ainsi selon des méthodes qui nuisent à la productivité totale. Elles assurent toutefois des rentes certaines aux propriétaires actuels et à leurs héritiers. C'est la collectivité qui se trouve appauvrie. Car sans doute les chimistes connaissent les moyens de fertiliser le sol. Mais ces moyens, qui enrichiraient la société, appauvriraient l'*agriculteur*. Tel est le bilan de la société bourgeoise.

III

Il s'agit de savoir si, à tous ces points de vue, la société socialiste supporte la comparaison avec le régime bourgeois. Comme la société socialiste n'a jamais existé, il faut donc la construire : Non pas en imagination, à la façon des inventeurs d'utopies, mais dans ses principes généraux de façon à rendre possible, par une mise en équation exacte des conditions que nous voulons réaliser, le calcul de conséquences lointaines qui en découlent. Nous voulons construire une société où l'intérêt de la collectivité soit sauvegardé toujours, où la productivité sera maxima, et ne sera jamais compromise par un système de rentabilité, favorable à une minorité, mais nuisible à la plupart; enfin nous voulons que dans la société nouvelle le régime de droit soit un régime de liberté entière et d'égalité parfaite dans la dignité.

Rien n'est plus décisif que la critique, entreprise par Effertz, des anciens projets de réforme proposés par les socialistes. Il est manifeste que ni l'organisation du travail projetée par Louis Blanc et Lassalle, ni le remplacement de la monnaie par des *bons de travail*, imaginé par Owen, Rodbertus et Proudhon, ni le magasin social où toutes les denrées porteraient des étiquettes marquant leur coût en travail, ne sont des solutions[1]. Tous ces projets introduisent en effet une évaluation qui, dans l'échange des produits, ne tiendrait compte que de la quantité de travail contenu dans ces produits.

1. En s'appuyant sur les principes d'Effertz, on verra que la notion même du *droit au produit intégral du travail*, chère aux socialistes anciens, doit être abandonnée. V. ma préface à la traduction française du *Droit au produit intégral du travail*, par Anton Menger. Paris, Giard et Brière, 1900, p. XXX sq.

Mais tous les produits contiennent en outre de la terre. Une répartition est très inégale qui donne pour échangeables des produits, égaux sans doute par le travail qu'ils ont coûté, mais qui ont exigé des dépenses inégales en terre. Introduire un pareil système d'échange, c'est, même si l'on nationalise le sol, préparer l'accaparement de ses produits. Très logiquement, Otto Effertz propose une tarification sociale où tous les produits seraient cotés à la fois selon leur coût en travail et leur coût en terre. Et de même que toutes les denrées, tous les salaires seront fixés à un prix évalué en terre et en travail. Ainsi la monnaie circulante sera double. Elle ne comprend pas seulement des *bons de travail*, mais aussi des *bons de terre*. Il y aura une sorte de bimétallisme de la terre et du travail. Aucun objet ne pourra être acheté ni vendu au prix seulement de ce qu'il a coûté de travail; un appoint devra se joindre à cette somme, pour payer ce que l'objet renferme de sol.

Le sol étant propriété de la nation, les bons de terre sont, bien entendu, un don que la nation fait aux citoyens pour leur assurer le droit de vivre. Une statistique exacte, et qui sera l'œuvre de la science économique nouvelle, évaluera ce que contiennent de sol tous les produits de circulation sur le marché national. N'avons-nous pas dès maintenant des laboratoires de chimistes-essayeurs départementaux où il est procédé au titrage des objets d'or et d'argent qui circulent? Il y aura à l'avenir des offices de dosage et de tarification économique. Il faudra veiller d'abord à ce que la somme des salaires payés en bons de terre ne dépasse pas la somme des prix en sol indiqués sur les marchandises. C'est là une condition technique sans laquelle le bon ordre ne régnerait pas. Les citoyens viendraient, en effet, en vertu d'un titre délivré par la nation, réclamer plus de produits du sol que la nation n'en possède. De même pour le salaire en bons de travail.

Mais, cette condition remplie, la nation est libre de décider si elle veut se civiliser ou seulement se nourrir. Si elle n'attache d'importance qu'à la subsistance élémentaire de ses citoyens, elle décidera que la quantité de sol qui entre dans le stock national de produits élémentaires sera répartie également entre tous les travailleurs, pourvu qu'ils aient fourni le minimum de travail nécessaire à préparer ces produits. Si, au contraire, la nation veut une civilisation intensive, elle répartira les bons de terre disponibles à proportion du travail fourni par chacun. Une journée de travail normal

donnera droit à un bon de $\frac{b \text{ terre}}{a \text{ travail}}$. Quiconque aura dépensé ses bons de terre en objets alimentaires, ne pourra pas dépenser ses bons de travail au même usage. Car les objets alimentaires sont surtout tarifés en terre. Des bons de travail sont donc impropres à les acquérir. Après avoir fait bombance, cet imprudent sera donc obligé d'acheter des moyens de culture, par exemple des livres. Au demeurant sa liberté est intacte. Mais, avec la liberté de chacun, la nation a voulu aussi garantir le progrès de sa civilisation et la stabilité de sa production. On prévoit, sans qu'il soit besoin d'y insister, les corrections qu'il faut apporter à ce fonctionnement élémentaire pour assurer l'accumulation du capital social, la subsistance des femmes, des enfants et des infirmes; enfin pour stimuler le mérite en assignant un salaire exceptionnel au travail d'élite.

Est-ce à dire qu'une société ainsi définie ne connaisse plus d'antagonismes? Elle en connait, mais réduits au minimum. Une société se définit pour Otto Effertz par son système de répartition. En régime socialiste, dans une nation de population P, qui dispose d'un sol B, et qui a adopté une journée de travail normal A, le revenu normal en travail de chacun sera $\frac{PA}{P} = A$; son revenu en terre sera $\frac{B}{P}$. Dans un tel régime, il ne peut y avoir de conflit entre la rentabilité et la productivité. Cette productivité pourra augmenter, comme toujours, par des économies de travail ou de sol; ou par des mises nouvelles de travail et de sol. Si on intensifie le travail, on pourra produire de nouveaux moyens de civilisation, ou se procurer du loisir pour utiliser mieux la culture ancienne. Plus qu'un autre régime, le régime socialiste connaitra la possibilité d'économiser le travail par la coopération. La limite de l'accroissement des moyens de civilisation qu'on peut s'en promettre est si lointaine qu'on ne peut même pas l'assigner. Le sol tendra de même à un maximum d'étendue exploitable et à un maximum de fertilité par suite de l'accroissement de la productivité laborieuse. Mais il faut bien dire que ce maximum est assignable toujours. Au contraire la population a une tendance à s'accroitre sans qu'on connaisse la limite de son accroissement. Si le sol B atteint son maximum d'étendue défrichable G et son maximum de fertilité F, mais que la population initiale P_1 ait, pour l'unité de temps de t, un coefficient d'accroissement ε^t, la répartition des aliments dans cette nation sera $\frac{GF}{P_{\varepsilon}^{t}}$. Ce rapport tend vers zéro, puisque

son numérateur est immobile et que son dénominateur augmente sans cesse. A moins d'une révolution dans la production des aliments, analogue à celle que M. Berthelot nous annonce, et à moins qu'on n'arrive à établir scientifiquement la loi probable, mais inconnue, qui fait que les peuples de vieille civilisation arrêtent d'eux-mêmes leur prolificité, il faut donc dire que la société socialiste serait menacée de misère physiologique par surpopulation. Mais ce minimum physiologique de subsistance ne serait pas l'absolue misère. Il serait compatible avec un confort très élevé, pratiquement illimité, et avec une journée de travail aussi courte qu'on le voudrait.

Cette société ne connaîtrait pas d'antagonismes de classe. La nation ayant le monopole commercial, chacun vivrait du travail d'autrui, mais il donnerait aussi à la collectivité tout son travail. Comment y aurait-il exploitation? En tout état de cause l'exploitation se mesure par la part qui nous revient du travail d'autrui divisée par notre propre journée de travail. Mais ce que donne chacun à la nation, c'est sa journée de travail A. Ce que chacun reçoit, c'est $\frac{PA}{P} = A$. Dès lors le quotient de l'exploitation est $\frac{A}{A} = 1$. L'exploitation est égale de part et d'autre, c'est-à-dire qu'elle est neutralisée. Il reste que la quote-part du sol B, dévolue à chacun, est $\frac{B}{P}$, et que l'intensité de la concurrence qui dispute le sol est $\frac{P}{B}$, où le facteur P (la population) va en augmentant sans limite assignable. Cette concurrence, due à la natalité, n'est pas toutefois une lutte de classes, mais une concurrence individuelle, impossible à éliminer, puisque la terre est limitée.

Par contre la société socialiste ne connaît pas de conflit entre la rentabilité et la productivité. Il ne se peut pas que l'on songe à détruire, pour l'avantage de quelques-uns, une partie du stock existant des produits, pour faire atteindre au stock restant un prix de rareté. Il ne se peut pas qu'on augmente d'une façon artificielle les dépenses en sol ou les dépenses en travail. Il y a intérêt pour tous à pousser au maximum la productivité ; car la part de chacun augmente avec la production totale.

A comparer la société bourgeoise avec le régime socialiste, on arriverait donc à la conclusion suivante : 1° La liberté personnelle est égale dans les deux régimes. 2° La longueur de la journée de travail, dans le régime bourgeois, tourne contre l'ouvrier. Il la lui faut donc

abréger de force, en engageant une lutte violente. Dans le régime socialiste, si la journée est longue, la production de cette journée est tout profit pour les travailleurs. Mais la collectivité des travailleurs est maîtresse de décider si elle veut des journées courtes. La limite de réduction de la journée est déterminée par le minimum nécessaire à assurer la subsistance. 3° Les moyens élémentaires de subsistance ne manquent pas, en général, dans la société bourgeoise. Cependant ils sont réduits par un calcul erroné des valeurs qui fait que l'ouvrier est atteint dans son revenu en terre, même lorsqu'on le croirait simplement exploité dans son travail. Le régime socialiste augmentera le bien-être matériel, d'abord par une évaluation plus scientifique. Ensuite, il mettra fin aux prodigalités rentables en sol, et à cette autre prodigalité qui laisse le sol oisif en parcs du luxe et en domaines de chasse. Finalement le socialisme ne se trouvera plus en présence que de l'obscure question malthusienne; il n'est pas encore en mesure de la résoudre scientifiquement. Mais il n'y a pas encore urgence à la résoudre; il y a urgence seulement à ce qu'elle soit mise à l'étude. 4° Contrairement à la formule fameuse qui veut que la question sociale soit une « question de ventre », on voit donc que le socialisme amènerait surtout un accroissement de culture. Les moyens de civilisation augmenteront avec chaque intensification nouvelle du travail, par la suppression de l'oisiveté capitaliste, et par l'abolition des gaspillages rentables de travail.

N'y a-t-il pas là de quoi déterminer un choix entre les deux sociétés? Les raisons du choix sont, en dernier lieu, morales. Il s'agit de savoir si la classe ouvrière a assez d'énergie et de dignité pour livrer le combat de son émancipation. Voici longtemps que Sudermann, dans une comédie fameuse (*die Ehre*), a démontré que la notion de l'honneur est très relative et varie avec les classes sociales. Otto Effertz reprend, mais d'un autre point de vue, cette démonstration. Il faut lire son chapitre sur les servilités, les mensonges et les brutalités dont fourmille la société bourgeoise [1]. Dans une société qui, à tout prendre, assure à l'homme la liberté et la subsistance élémentaire, le plus grand mal, c'est, selon Effertz, que cette liberté et cette subsistance soient achetées constamment par la déloyauté sournoise de la plupart, rendue nécessaire à son tour par l'astuce grossière et la brutalité des plus forts. Cette insuffisance

1. V. Effertz, *Les Antagonismes économiques*, p. 479.

morale tient toute dans le conflit entre la productivité et la rentabilité puisqu'il ne suffit pas que les individus produisent utilement et loyalement et qu'il leur faut encore rivaliser de ruse et de bassesse pour se disputer les produits de la production. Le régime socialiste abolit l'antagonisme entre la productivité et la rentabilité. Par là il ennoblit moralement l'homme. Ce n'est pas qu'il exige de l'homme des vertus angéliques. Mais il l'empêche de s'abaisser, et il croit qu'il ne s'abaissera pas inutilement. La société présente souffre d'une sous-production morale, comme elle souffre d'une sous-production matérielle artificielle. Mais elle suppose aussi de la part de l'homme, pour échapper aux souillures de la vie commune, une surproduction morale, un ascétisme surérogatoire, un surmenage d'héroïsme, contraire à la nature humaine. Le socialisme suppose des hommes d'énergie moyenne. Il les veut préoccupés de culture et de dignité. Il les veut *gentlemen*. Il veut faire disparaître dans l'éducation des hommes cette différence d'éducation et de mentalité qui s'accuse déjà dans les manières extérieures. Par là le socialisme d'Effertz rejoint les grands individualistes de la littérature contemporaine. « Je veux faire d'eux des hommes libres et nobles, » disait *l'Ennemi du peuple* dans Ibsen. La fraternité en sera facilitée, ajoute Effertz, et, quant à l'égalité, elle est la base même du système, saint-simonien dans son esprit, c'est-à-dire préoccupé du droit de vivre d'abord, mais ensuite des droits du travail qualifié, et des destinées de la civilisation générale.

∴

Ai-je réussi à marquer suffisamment les traits distinctifs de la doctrine? Je le voudrais, et il me paraît impossible que la nouvelle tentative à laquelle s'est décidé Otto Effertz pour exposer cette doctrine soit enveloppée de la même conspiration de silence que par le passé. Il n'y en a pas en France, il n'y a même plus en Allemagne un enseignement d'État assez intolérant et assez influent pour étouffer sous une indifférence simulée une pensée neuve et importante qui irait contre ses préjugés de doctrine. L'orthodoxie marxiste, d'autre part, est en ruines, laissant derrière elle un socialisme international ouvert à toutes les idées qui pourront éclairer sa conscience de parti responsable et bientôt dirigeant. Je n'ai pas dissimulé que je diffère d'opinion quelquefois, dans le détail, d'avec

Otto Effertz. Sa théorie peut admettre de nombreuses corrections nouvelles, après celles que l'auteur y a apportées lui-même, et n'en demeurera pas moins intacte en son fond. On ne pourra plus négliger en économie pure et en économie sociale *l'idée ponophysiocratique* qu'il a introduite. Cette idée marque un moment important dans l'histoire des systèmes. Aboutissement du rodbertisme et du marxisme anciens, elle les oblige tous deux à se transformer et forme le point de départ d'une évolution nouvelle. C'est en raison de cette importance que la théorie d'Effertz prend place dans la série des systèmes classiques d'économie politique.

CHARLES ANDLER.

QUESTIONS PRATIQUES

APPLICATION DE L'ALGÈBRE DE LA LOGIQUE A UNE CONTROVERSE JURIDIQUE

I

Les juristes de tous les temps se sont flattés d'appliquer dans leurs démonstrations une méthode logique rigoureuse. Or, en laissant de côté l'histoire du droit qui est une branche particulière de l'histoire générale, il ne semble pourtant pas que l'étude du droit positif proprement dit, c'est-à-dire l'explication de la législation en vigueur, ait accompli, au point de vue de la méthode, le moindre progrès depuis l'époque de Papinien et d'Ulpien.

Cet état de choses tient-il à la nature du sujet, et l'empirisme le plus absolu doit-il toujours régner dans ces matières? Il serait utile d'examiner tout d'abord le rôle que joue dans ces raisonnements la logique classique élémentaire. L'ignorance des lois logiques les plus simples peut avoir des conséquences déplorables. Nous verrons, dans une espèce, les cours et les tribunaux soutenir un système juridique absurde et persévérer dans leur erreur malgré les avis raisonnables de quelques auteurs; les exemples de ce genre sont malheureusement fréquents. Dans des controverses de cette nature, où les arguments exposés sous la forme du discours vulgaire n'ont ni assez de rigueur, ni assez d'autorité pour réformer la jurisprudence, seule une logique précise pourrait intervenir comme arbitre et déterminer la solution exacte.

Certes, les problèmes juridiques ne relèvent que de la logique la plus élémentaire. Mais il y a intérêt à mettre en évidence ces principes, si élémentaires soient-ils. Il y a lieu aussi de tenir compte des

progrès que la logique a faits dans ces derniers temps, nous voulons parler de la constitution de la Logique mathématique. L'impuissance de l'ancienne logique à expliquer toutes les formes du raisonnement mathématique est certaine, et sans entrer ici dans des discussions sur la portée exacte de la nouvelle logique, on peut dire qu'elle a d'abord apporté, par l'emploi de formules, beaucoup plus de rigueur dans les raisonnements, et a permis d'éviter les erreurs grossières. Nous ne citerons qu'un exemple qui nous intéresse, parce qu'il concerne les éléments : Kant lui-même a confondu le principe d'identité et le principe de contradiction[1]. Seul l'usage précis des formules algébriques permet d'éviter de semblables confusions. Nous admettrons donc qu'il est nécessaire d'exposer les principes logiques élémentaires dont on a besoin dans les théories juridiques sous leur forme algébrique. Cette façon de procéder a un autre avantage, au point de vue philosophique, elle met de l'homogénéité, sinon de l'unité, dans les différentes branches du savoir. La logique du géomètre et celle du juriste doivent, désormais, être considérées comme étant de même nature. Toutes les méthodes de raisonnements dépendent de la mathématique générale. Mais, parmi ces méthodes, les unes reposent sur des principes complexes, les autres, comme les raisonnements juridiques, ne font appel qu'aux formes logiques les plus simples.

Afin que le lecteur ne cherche pas dans ce qui va suivre plus qu'il n'y pourrait trouver, nous voudrions brièvement limiter la question.

Étant donné un texte juridique à interpréter, soit à cause de son ambiguïté, soit parce qu'il contient une lacune, plusieurs opinions se manifestent. Or, souvent plusieurs opinions sont fondées sur des postulats également valables. La logique ne pourra jamais déterminer un critérium qui permette de choisir parmi ces postulats. Tout ce qu'elle peut faire, c'est d'énumérer complètement tous les postulats, et par conséquent, toutes les conceptions possibles; elle peut ensuite réduire leur nombre au minimum, et empêcher tout double emploi. Les conceptions élémentaires étant déterminées, la logique peut contrôler au moyen de symboles et de règles de calcul l'exactitude du raisonnement. Le travail de réduction logique que nous indiquons constitue donc uniquement un contrôle critique pour les controverses juridiques. On ne saurait en aucune façon

1. Couturat, *Les Principes des mathématiques*, p. 243 et suiv.

espérer y trouver les bases d'une reconstruction rationnelle et totale du Droit. Il n'est pas possible de ramener une technique arbitraire comme le Droit à la forme d'une science exacte. Et, en effet, les lois qui forment la base de la technique juridique sont le résultat des votes d'un parlement, ou des décisions d'un autocrate, tandis que les lois qui constituent le fondement de la science s'établissent par l'observation scientifique et par le calcul [1].

Mais, même réduite au rôle de critique des raisonnements, la logique n'en aurait pas moins une utilité incontestable. Assurément, dans l'administration de la justice telle qu'elle est conçue aujourd'hui, les tribunaux de première instance (tribunaux de commerce, tribunaux civils de première instance, tribunaux correctionnels) s'appliquent surtout à rendre de la justice rapide, à juger en fait, plutôt qu'en droit. Mais, dans les cours d'appel et surtout à la cour de Cassation, les questions de droit pur, et par conséquent les discussions juridiques longues et subtiles reprennent toute leur importance. Ici, un contrôle rigoureux, une méthode critique précise pourrait rendre de grands services.

Nous examinerons dans ce qui va suivre une controverse juridique encore pendante entre la jurisprudence et la doctrine. Après avoir exposé les principaux systèmes juridiques, nous verrons que les règles élémentaires de la logique formelle nous permettent de trancher le débat.

II

Article 789 du Code civil :

« La faculté d'accepter ou de répudier une succession se prescrit par le laps de temps requis pour la prescription la plus longue des droits immobiliers. »

La prescription dont il est fait mention est la prescription trentenaire de l'art. 2262 C. civ. Sur ce point pas de difficultés. Mais, quelle est la situation de l'héritier qui est resté trente ans sans prendre parti? Faut-il le considérer comme *définitivement héritier*, ou comme *définitivement étranger* à la succession, ou faut-il encore admettre

1. Il est fâcheux que le mot *loi* s'applique dans les deux cas et qu'on dise la loi des patentes, la loi sur les sociétés, comme on dit la loi de l'attraction universelle, la loi de la conservation de l'énergie. On devrait conserver le mot loi dans le premier cas, et employer en matière scientifique, soit le mot principe, soit le mot relation.

une solution intermédiaire? C'est ce que l'art. 789 ne dit pas clairement « et c'est ce qui est très important soit pour le successible lui-même, soit pour ses cohéritiers ou les héritiers subséquents, soit enfin pour les créanciers. Ces derniers ont intérêt à considérer comme leur débiteur, pour des raisons de solvabilité, tel successible plutôt que tel autre [1]. »

La solution de cette question a donné lieu à de nombreux systèmes, et aujourd'hui encore la jurisprudence est en contradiction complète avec les meilleurs auteurs. Nous n'exposerons complètement que deux des théories explicatives de l'art. 789 :

1° Le système actuel de la jurisprudence, système appliqué par toutes les cours et par tous les tribunaux, et 2° l'interprétation de la doctrine la plus récente, celle de MM. Baudry-Lacantinerie et Wahl. Nous mentionnerons, ensuite, sommairement les autres systèmes.

1° *Système de la jurisprudence*. La prescription de la faculté d'accepter ou de répudier une succession a pour effet d'enlever à l'héritier sa qualité, et de le faire considérer comme absolument étranger à l'hérédité.

Jugé dans ce sens : *Paris*, 3 fév. 1848. Sirey, 48, 2, 257.

Caen, 25 juil. 1862. S., 63, 2, 89. — Dalloz, 63, 2, 168.

Rouen, 29 juin 1870. D., 71, 2, 239.

Cassation. — 28 février 1881. D., 81, 1, 195.

Voici les attendus de l'arrêt de la Cour de cassation qui concernent notre article (D., 81, 1, 195) :

« L'héritier qui a laissé passer trente ans sans accepter la succession est dans la même situation que s'il y avait renoncé, et sa part accroît exclusivement à ses cohéritiers du même degré. (C. civ., 789, 785, 786.)

... Attendu qu'aux termes de l'art. 789 C. civ., la faculté d'accepter une succession se prescrit par trente ans; qu'après ce délai, l'héritier n'est plus recevable à réclamer la succession à laquelle il avait été originairement appelé; *qu'il est absolument dans la même position que l'héritier renonçant*, et qu'il est, comme lui, considéré comme n'ayant jamais été héritier, et que dans l'un comme dans l'autre cas, la part de l'héritier déchu de ses droits accroît et profite à ses cohéritiers du même degré à l'exclusion de tous autres [2]... »

1. Baudry-Lacantinerie et Wahl, *Droit civil*, VII, p. 495.
2. M. Planiol (*Droit Civil*, III, 393) défend le système de la jurisprudence par

2° *Théorie de MM. Baudry-Lacantinerie et Wahl.* « La prescription de l'art. 789 est *extinctive* et non pas *acquisitive* (Aubry et Rau, VI, p. 374, § 610 — jurisprudence contraire) à la différence peut-être de la *pétition d'hérédité*[1].

L'effet ordinaire de la prescription est de consolider un état de choses préexistant, de transformer le fait en droit; donc l'héritier qui est resté pendant trente ans sans prendre parti doit conserver définitivement la situation qui lui appartenait au moment où la prescription s'est accomplie. D'où la distinction suivante :

a. S'agit-il d'un héritier légitime ou naturel *saisi*[2] aux termes de l'art. 724? Il était héritier indépendamment de toute acceptation, il conservera, donc, définitivement ce titre, la prescription une fois accomplie. Jusqu'alors il pouvait renoncer, car il était héritier sous la condition résolutoire de sa renonciation; désormais, il ne le pourra plus, la condition résolutoire étant définitivement défaillie. Il ne pourra pas non plus accepter sous bénéfice d'inventaire, car la qualité que la loi lui attribuait était celle d'héritier pur et simple, tenu *ultra vires* (art. 724), et la prescription confirme définitivement cet état de choses. On objecte qu'aux termes de l'art 775 : « Nul n'est tenu d'accepter une succession qui lui est échue », qu'on ne peut, donc, pas infliger à un successible la qualité d'héritier pur et simple, contrairement à sa volonté. Nous répondrons qu'après avoir formulé le principe établi dans l'art. 775, la loi avait bien le droit d'y déroger dans un cas particulier; elle l'a fait dans une autre hypothèse (art. 792). D'ailleurs, à vrai dire, il n'y a pas de dérogation à la règle; la loi admet, en effet, l'acceptation tacite, et on peut dire qu'elle interprète dans ce sens le silence gardé pendant trente ans par l'héritier saisi.

b. S'agit-il d'un successeur irrégulier non saisi aux termes de l'art. 724? Son droit n'existait en quelque sorte qu'à l'état latent jusqu'à l'envoi en possession, nécessaire pour qu'il pût exercer son droit héréditaire. Donc, au bout de trente ans, il ne pourra plus demander l'envoi en possession, et sera définitivement étranger à

un argument bizarre. « Le texte, dit-il, n'établit la prescription que pour une faculté *unique*, celle d'accepter *ou* de répudier. » Cette affirmation revient à peu près à poser 2 = 1.

1. On appelle pétition d'hérédité l'action par laquelle l'héritier légitime ou le légataire universel demande la mise en possession d'une succession contre le détenteur qui se croit à tort héritier.

2. On appelle *saisine* la prise de possession dévolue de plein droit à un héritier.

l'hérédité. On a prétendu à tort que s'il a pris possession de fait, il a manifesté son intention d'accepter et devient héritier...

Comme le successeur irrégulier, l'héritier renonçant qui aura laissé prescrire la faculté que lui accorde l'art. 790 de revenir sur sa renonciation, sera définitivement ce qu'il était provisoirement au moment où la prescription s'est accomplie, c'est-à-dire étranger à l'hérédité.

En résumé, nous interprétons l'article 789 de la manière suivante : « La faculté d'accepter ou celle de répudier se prescrit par trente ans, suivant qu'il s'agit de ceux auxquels une acceptation était nécessaire pour être héritier ou de ceux, au contraire, qui avaient besoin d'une renonciation ou d'une acceptation sous bénéfice d'inventaire pour se soustraire en tout ou en partie aux conséquences de la qualité d'héritier pur et simple[1] ».

Voici maintenant, sommairement résumés, d'après le *Répertoire du Droit français*[2], différents autres systèmes soutenus par des auteurs et par une ancienne jurisprudence.

A. L'héritier est, après le temps fixé pour la prescription, présumé acceptant ou renonçant suivant l'intérêt de celui qu'il attaque ou par qui il est attaqué.

B. Pour déterminer les conséquences qu'entraîne, en cas de prescription, l'inaction du parent qui se trouvait investi de la *saisine*, il faut distinguer entre l'hypothèse où l'hérédité a été appréhendée, soit par des successibles du même degré ou d'un degré ultérieur, soit par des légataires universels ou à titre universel, et l'hypothèse contraire.

C. Après trente ans, la faculté de renoncer est prescrite, quant à celle d'accepter elle peut se prescrire aussi, mais dans le seul cas prévu par l'article 790, celui où l'héritier aurait déjà renoncé, sans que d'autres successibles se fussent ultérieurement immiscés dans la succession.

D. L'héritier qui a laissé passer le délai de trente ans sans accepter ni répudier, est déchu de la faculté de renoncer et doit être réputé héritier pur et simple.

E. L'héritier conserve encore après trente ans la faculté d'accepter une succession, même celle à laquelle il aurait déjà renoncé, si, pendant tout ce laps de temps, la succession n'a pas été possédée

1. Baudry-Lacantinerie et Wahl, *loc. cit.*, p. 497.
2. *Répertoire du droit français*, V° ACCEPTATION DE SUCCESSION, n°s 862 et sqq.

par un autre, pendant le temps et avec les conditions nécessaires pour prescrire.

III

Nous nous occuperons seulement des deux principales solutions[1]. Rappelons le texte à interpréter : « La faculté d'accepter ou de répudier une succession se prescrit par trente ans », et la théorie de la jurisprudence (Cassation, D., 81, 1, 195) : « Attendu qu'aux termes de l'article 789 C. Civ. la faculté d'accepter une succession se prescrit par trente ans, qu'après ce délai, l'héritier n'est plus recevable à réclamer la succession à laquelle il avait été originairement appelé, qu'il est dans la même position que l'héritier renonçant... » L'erreur contenue dans ce raisonnement provient de la confusion des contraires et des contradictoires, et de l'ignorance des lois de de Morgan.

Si a représente une proposition et si a' représente sa négation (la proposition contradictoire), le principe de contradiction :

$$aa' = 0$$

et le principe du milieu exclu

$$a + a' = 1$$

permettent de définir exactement les propositions contradictoires[2], qui sont telles que l'affirmation *simultanée* de a et de a' est fausse et que l'affirmation *alternative* de a et de a' est vraie. Les contradictoires épuisent tout l'univers du discours. Pour les contraires il n'en est plus de même. Deux propositions contraires a et b vérifient encore la formule

$$ab = 0.$$

Mais, la formule

$$a + b = 1$$

leur est inapplicable, c'est-à-dire que l'affirmation simultanée de deux contraires est fausse, et que leur affirmation alternative n'est

1. M. Couturat, dont les lecteurs de cette Revue connaissent les remarquables travaux en matière de logique mathématique, a bien voulu nous donner de précieuses indications pour la rédaction de ce paragraphe. Nous tenons à l'en remercier.
2. Couturat, *Algèbre de la Logique*, p. 24.

pas vraie. Or, l'erreur de la Cour de cassation consiste à considérer l'acceptation et la répudiation comme des contradictoires, alors qu'elles sont réellement des contraires : l'acceptation et la répudiation n'épuisent pas toutes les possibilités, car il y a le cas où l'on ne se prononce ni sur l'acceptation, ni sur la répudiation.

On peut démontrer autrement cette erreur en partant du texte même de la loi, et en lui appliquant la formule de De Morgan [1] :

$$(a+b)' = a'b'$$

Ce qui veut dire, la négation de « *a* ou *b* » est « ni *a* ni *b* ». La loi parle de la « faculté d'accepter *ou* de répudier ». Quiconque accepte *ou* répudie fait usage de cette faculté, et la loi lui accorde trente ans pour l'exercer. Mais elle ne dit absolument rien concernant ceux qui n'en font pas usage, c'est-à-dire qui (selon la formule précédente) *n*'acceptent *ni ne* répudient, et elle ne permet pas de préjuger dans quel sens ils se seraient prononcés, puisqu'ils avaient le choix entre deux alternatives, non pas contradictoires, mais contraires.

Il résulte de la précédente discussion que le texte de l'art. 789 est incomplet. Mais, la jurisprudence, au lieu de résoudre les cas non prévus, en restant conforme à la formule du texte, altère cette formule en commettant une erreur logique. On doit donc rejeter la solution de la jurisprudence, et adopter la solution de Baudry-Lacantinerie, aussi longtemps du moins que le texte de l'art. 789 sera maintenu dans le Code sous sa forme actuelle.

Des considérations que nous venons d'exposer, il faut conclure qu'il serait bon d'habituer ceux qui sont appelés à exercer les fonctions de juge à se servir correctement de raisonnements abstraits, et pour obtenir ce résultat d'enseigner la logique formelle dans les Facultés de Droit. Il serait préférable encore, sans doute, que le législateur, que celui qui fait la loi, reçût une discipline logique suffisante qui lui permît de rédiger correctement les textes juridiques. Mais, comme aucune condition de capacité n'est exigée pour devenir législateur, il n'est pas possible, dans l'état actuel des choses, de lui appliquer la réforme dont nous parlons. D'ailleurs, même réduite seulement à ceux qui appliquent la loi, cette réforme a peu de chances d'être adoptée aujourd'hui, car elle heurtera des habitudes sécu-

1. Pour la démonstration mathématique de la formule de De Morgan, voir Couturat, *loc. cit.*, p. 33.

laires. Ceux qui poussent l'esprit conservateur jusqu'à vouloir conserver leurs préjugés et leurs erreurs s'opposeront de toutes leurs forces à cette modification dans l'enseignement; mais, est-ce un motif pour ne pas la proposer, si elle est conforme à la raison?

MAXIMILIEN WINTER.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LES PARADOXES DE LA LOGIQUE

L'article de M. Poincaré, *Les Mathématiques et la Logique*[1], illustre ce qui me paraît être une méprise sur la nature et les fins de la Logistique; et, puisque cet article s'occupe beaucoup de mes écrits, il me semble convenable que j'essaie d'écarter cette méprise. En même temps, il suggère une solution des paradoxes que présente la théorie du transfini. M. Poincaré croit que tous ces paradoxes viennent d'une espèce de cercle vicieux, et en cela je suis d'accord avec lui. Mais il ne voit pas la difficulté qu'il y a à éviter un cercle vicieux de cette sorte. J'essaierai de montrer que, si l'on veut l'éviter, il faut adopter une théorie analogue à ma « no-classes theory »; en fait, c'est à cette fin que j'ai inventé celle-ci. Dans cet article, je traiterai d'abord certaines questions générales préliminaires; puis je donnerai un résumé de l'article que M. Poincaré critique; ensuite, je considérerai certaines extensions de la théorie soutenue dans cet article, qui me paraissent maintenant nécessaires; et en même temps j'essaierai de répondre aux plus importantes des critiques de M. Poincaré.

I

M. Poincaré commence par quelques concessions ironiques à M. Couturat, en écartant d'autres points comme de moindre importance. Sur un point cependant il répète tranquillement son objection, sans faire la moindre tentative pour répondre à ce qui paraît être une claire réfutation de ses observations antérieures. Il s'agit de mon double énoncé prétendu du principe d'induction. M. Poincaré remarque : « Cette confusion se trouve dans un article de polémique, mais non dans son ouvrage principal, et je ne voudrais pas en abuser contre lui (p. 301). » Je remercie M. Poincaré de sa générosité. C'est comme si un juge qui porte une accusation

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XIV, p. 294-317, mai 1906.

de meurtre et à qui on oppose un alibi, répondait : « C'est bon, je ne vous blâme pas trop, parce que vous étiez probablement en état d'insanité temporaire quand vous avez commis le crime[1]. »

Un point sur lequel je me permets respectueusement de différer d'avis avec M. Poincaré est l'appréciation de M. Peano; d'autant plus qu'il suppose que mes travaux, s'ils sont valides, détruiraient ceux de M. Peano, ce qui est l'opposé de mon opinion. M. Poincaré dit : « J'ai la plus grande estime pour M. Peano, qui a fait de très jolies choses (par exemple sa courbe qui remplit toute une aire); mais enfin il n'est allé ni plus loin, ni plus haut, ni plus vite que la plupart des mathématiciens aptères, et il aurait pu faire tout aussi bien avec ses jambes (p. 295). » Je crois que c'est là pour M. Poincaré une manière de dire que le principal de l'œuvre de M. Peano ne l'intéresse pas. M. Peano a forgé un instrument de grande puissance pour certains ordres de recherches. Quelques-uns d'entre nous s'intéressent à ces recherches, et par suite honorent M. Peano, qui est allé, selon nous, tellement plus loin et plus haut que les mathématiciens « aptères », que ceux-ci l'ont perdu de vue et ne savent pas combien il est en avance sur eux. Un spécialiste n'est sans doute pas obligé de s'intéresser à l'œuvre d'un autre spécialiste; mais il pourrait, par courtoisie, admettre que les sujets qu'il n'étudie pas lui-même ont aussi leur importance; et en fait, M. Poincaré reconnaît cette importance en les discutant.

Si M. Poincaré pouvait se dépouiller de la croyance que la Logistique est toute différente des autres parties de la mathématique, il comprendrait que, en proposant de ne pas regarder les classes comme des entités indépendantes, je ne propose nullement un changement qui oblige à « refaire toute la Logistique »; et je ne prétends pas interdire de « prononcer le mot classe », pas plus que Copernic ne voulait empêcher de parler du lever du soleil. « Quel changement, dit-il, pour les logisticiens qui ne parlent que de classes et de classes de classes. » Une analogie montrera peut-être clairement que ce changement n'est pas si grand après tout. Le calcul infinitésimal, on le reconnaît universellement aujourd'hui, n'emploie ni ne suppose les infiniment petits. Cela a-t-il beaucoup changé « l'aspect d'une page » de calcul infinitésimal? Presque pas. Certaines démonstrations ont été refaites; certains paradoxes qui

1. Voir les arguments lumineux de M. Couturat (*Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XIV, p. 247-250) auxquels je n'ai rien à ajouter sur ce point.

troublaient le XVIII^e siècle ont été résolus; pour le reste, les formules du calcul n'ont guère changé. Mais supposons que ces paradoxes et leur solution moderne aient été découverts du vivant des adversaires de Leibniz, qu'auraient-ils dit? « Il est interdit de prononcer le mot *infiniment petit*, et on doit remplacer ce mot par des périphrases variées. Quel changement pour les novateurs qui ne parlent que de dx et de d^2x! Il va falloir refaire tout le calcul. Se figure-t-on quel sera l'aspect d'une page de calcul quand on en aura supprimé toutes les propositions où il est question d'infiniment petit? Il n'y aura plus que quelques survivantes éparses au milieu d'une page blanche... Quoi qu'il en soit, le calcul infinitésimal est à refaire, et on ne sait trop ce qu'on en pourra sauver. Inutile d'ajouter que le leibnizianisme est seul en cause; les vraies mathématiques, c'est-à-dire l'algèbre, la géométrie et la mécanique, pourront continuer à se développer d'après leurs principes propres[1]. » Pas plus que la théorie moderne du calcul infinitésimal n'est destinée à ruiner l'œuvre de Leibniz et de Newton, les principes que je propose ne visent à ruiner l'œuvre de M. Peano. Je ne puis pas citer un seul cas où celui-ci ait admis un raisonnement du genre de ceux qui conduisent à des contradictions; tout ce qu'on peut dire, c'est que ses principes n'excluent pas explicitement de tels raisonnements. Ma théorie présente n'est pas non plus si différente que M. Poincaré le croit de celle de mes *Principles of Mathematics*. Car, dans cet ouvrage, j'ai adopté la théorie « zigzag » à titre de tentative[2]. J'ai aussi suggéré la théorie « pas de classes » dans la préface (p. v, vi) : « Dans le cas des classes, je dois l'avouer, je n'ai pas aperçu de concept remplissant les conditions requises pour la notion de classe. Et la contradiction discutée au chapitre x prouve qu'il manque quelque chose, mais je n'ai pas encore pu découvrir ce que c'est. » *Techniquement*, la théorie des types suggérée dans l'appendice B diffère peu de la théorie « pas de classes ». La seule chose qui m'a conduit alors à conserver les classes était la difficulté technique d'énoncer les propositions de l'Arithmétique élémentaire sans elles, difficulté qui me paraissait alors insurmontable.

Avant d'essayer d'expliquer comment je proposerais d'énoncer les principes de la Logistique d'une manière qui évite les contradictions, je dois dire quelques mots sur la question de « l'intuition » et sur

1. Cf. p. 306-7.
2. Cf. §§ 103 et 484, fin.

la nature de l'évidence de la démonstration de la vérité des propositions en Logistique. M. Poincaré dit (p. 295) : « Doit-on suivre vos règles aveuglément? Oui, sans quoi ce serait l'intuition seule qui nous permettrait de discerner entre elles; mais alors il faut qu'elles soient infaillibles... Vous n'avez pas le droit de nous dire : « Nous nous trompons, mais vous vous trompez aussi ». Nous tromper, pour nous, c'est un malheur, un très grand malheur; pour vous, c'est la mort. »

Ces remarques me semblent envelopper une méprise sur les prétentions de la Logistique et sur la nature de l'évidence sur laquelle elle repose. Mais cette méprise est très naturelle, et a peut-être été partagée par quelques-uns de ses partisans comme par ses adversaires[1]. Ce sujet est extrêmement important, non seulement pour la Logistique, mais pour la théorie générale des sciences; et il est nécessaire de l'élucider avant de parler des contradictions.

La méthode de la Logistique est essentiellement la même que celle de toute autre science. Elle comporte la même faillibilité, la même incertitude, le même mélange d'induction et de déduction, et la même nécessité de faire appel, pour confirmer les principes, à l'accord général des résultats calculés avec l'observation. Son objet n'est pas de bannir « l'intuition », mais de contrôler et de systématiser son emploi, d'éliminer les erreurs auxquelles son emploi non contrôlé donne lieu, et de découvrir des lois générales d'où l'on peut, par déduction, obtenir des résultats jamais contredits par l'intuition, et, dans les cas cruciaux, confirmés par elle. En tout cela, la Logistique est exactement sur le même pied que l'astronomie par exemple, excepté que, en astronomie, la vérification s'effectue non par l'intuition mais par les sens. Les « propositions primitives » d'où partent les déductions de la Logistique doivent, si possible, être évidentes par l'intuition; mais ce n'est pas indispensable, et, en tout cas, ce n'est pas la raison unique de leur adoption. Cette raison est inductive, à savoir que, parmi leurs conséquences connues (y compris elles-mêmes), beaucoup paraissent à l'intuition être vraies, aucune ne paraît fausse, et celles qui paraissent vraies ne peuvent pas se déduire (autant qu'on peut voir) de quelque système de propositions indémontrables inconsistant avec le système en question. Parmi plusieurs systèmes qui remplissent toutes ces conditions, celui-là

1. En fait, je l'ai partagée jusqu'à ce que j'aie abordé les contradictions.

devra être préféré, au point de vue esthétique, où les propositions primitives sont le moins nombreuses et le plus générales; exactement comme la loi de la gravitation doit être préférée aux trois lois de Kepler comme point de départ de déductions mathématiques. Si l'intuition était infaillible, ce procédé compliqué de vérification ne serait pas nécessaire. Mais l'intuition n'est pas infaillible, comme le prouvent les contradictions. Il reste donc toujours un élément d'incertitude, juste comme en astronomie. On peut, avec le temps, le diminuer immensément; mais l'infaillibilité n'est assurée à aucun mortel, même si, comme M. Poincaré le conseille, il s'abstient soigneusement de rendre ses arguments concluants.

Quand M. Poincaré demande : « Doit-on suivre vos règles aveuglément? » la réponse est : oui, en un sens, et en un autre sens : non. Quand on emploie un ensemble de règles, il serait ridicule de les appliquer avec des réserves, puisque par là on rendrait impossible la preuve inductive de leur validité. Quand un homme de science veut établir une hypothèse, il ne l'applique pas uniquement, s'il est avisé, aux cas où il est le plus probable qu'elle réussira; il l'applique aussi, et plus particulièrement, aux cas où l'on pourrait s'attendre à un échec. Si elle n'y échoue pas, elle en sera confirmée; si elle échoue, elle doit être abandonnée. Un des premiers services rendus par la Logistique à la philosophie a été de montrer que les règles de la logique universellement acceptée jusqu'alors avaient besoin de correction; le second, j'espère, sera de fournir la correction nécessaire. Si nous n'avions pas appliqué nos règles « aveuglément », nous n'aurions pas découvert leur défaut.

Mais, en un autre sens, l'application des règles ne doit nullement être aveugle. C'est-à-dire qu'on doit être constamment à la recherche de cas cruciaux où, plus que partout ailleurs, elles ont chance de conduire à l'erreur. Pour cela, on a besoin d'une aptitude prompte à déduire des conséquences, et d'imagination pour trouver l'espèce de conséquences qui ont chance d'être fausses. Si finalement on peut arriver à un ensemble de principes qui se recommandent à l'intuition, et qui montrent exactement comment nous sommes auparavant tombés en erreur, nous avons une assurance raisonnable que nos nouveaux principes sont en tout cas plus près de la vérité que les anciens.

Reste la question : « Quel est le rapport de la Logistique, établie par cette méthode, avec les mathématiques ordinaires? » La Logis-

tique prétend s'occuper uniquement des principes employés dans les mathématiques ordinaires; son objet est de découvrir ces principes, de montrer déductivement que les mathématiques ordinaires en découlent, et d'en tirer toutes autres conséquences qui peuvent paraître intéressantes. C'est dans ce troisième travail que la Logistique entre en contact avec Cantor et avec les contradictions. Les principes employés dans les mathématiques ordinaires, une fois formulés dans leur pureté logique, paraissent encore évidents à l'intuition, parce que l'intuition (à moins d'un exercice spécial) ne fait pas attention aux cas d'exception, et que les principes valent dans les cas ordinaires. Quand M. Poincaré réclame l'emploi de « l'intuition » dans le raisonnement, nous pouvons lui accorder qu'on a moins de chances de découvrir des erreurs positives si l'on n'applique les règles qu'aux cas où l'intuition (c'est-à-dire le sens commun) suggère qu'on peut le faire avec sûreté. Mais il y a des gens qui préféreraient avoir des règles logiques *vraies*; et ceux-là s'occupent spécialement des cas d'exception qu'évite le sens commun, pour découvrir quelles sont les limites (s'il y en a) auxquelles sont sujettes les règles des mathématiques ordinaires, et pour trouver les règles où toutes les limitations (s'il y en a) sont explicites. Et jusqu'à ce que ce travail ait été achevé, non seulement « le cantorisme », mais aussi les mathématiques traditionnelles peuvent appliquer leurs règles à des cas où elles ne sont pas valables. Tant que nous savons seulement qu'une règle vaut pour les cas « ordinaires », sans savoir quels sont les cas ordinaires, notre mathématique est dans une condition précaire.

J'arrive à l'application des principes précédents dans le cas des *Insolubilia*. De tels paradoxes sont connus depuis le temps d'Épiménide le Crétois[1], et l'idée qu'ils proviennent d'un cercle vicieux paraît due à William d'Occam[2]. Cette opinion, que M. Poincaré ressuscite, je la partage complètement. Mais, à la différence de William d'Occam[3], M. Poincaré ne semble pas s'apercevoir que,

1. En admettant qu'il ait réellement dit que tous les Crétois sont menteurs.

2. D'après Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, art. INSOLUBILIA. Il n'y est pas explicitement fait mention de cercle vicieux, mais il ne paraît pas douteux que le sens de la solution proposée est bien celui que je lui attribue ici.

3. Baldwin, *loc. cit.* : « Ockham... admet la validité de l'argumentation et sa conséquence, qui est qu'il ne peut y avoir de telles propositions, et essaie de montrer par d'autres arguments qu'aucune proposition ne peut affirmer quelque chose d'elle-même. Plusieurs auteurs logiciens suivent Ockham dans la première partie de sa solution, mais ne voient pas la nécessité de la seconde partie. »

si l'on veut éviter des cercles vicieux de ce genre, il faut absolument recourir à une refonte approfondie des principes logiques, plus ou moins analogue à ma théorie « pas de classes ». Nous pouvons le montrer par ce que dit M. Poincaré au sujet du paradoxe de Richard. Après avoir posé : E = « tous les nombres définissables par un nombre fini de mots », on arrive à un paradoxe dû, selon M. Poincaré, à ce qu'on a inclus un nombre qui n'est définissable par un nombre fini de mots qu'au moyen de E. Il propose d'éviter ce cercle vicieux en définissant E : « tous les nombres définissables par un nombre fini de mots sans mention de E »[1]. Pour un profane, cette définition semble encore plus circulaire que la première. La même remarque s'applique à ce qu'il dit de l'induction. L'induction est, en apparence, cette propriété des nombres finis en vertu de laquelle ils possèdent toute propriété φ possédée par 0 et par le suivant de tout nombre qui la possède, pourvu que φ puisse être définie sans mentionner l'induction[2]. Au premier abord, cela ne parait pas un très bon moyen d'éviter des cercles vicieux.

Des observations toutes semblables s'appliquent à ce que M. Poincaré dit à la fin de son article au sujet de la totalité (p. 316-317) : « *Il n'y a pas d'infini actuel*, les Cantoriens l'ont oublié, et ils sont tombés dans la contradiction.... Les logisticiens l'ont oublié, comme les Cantoriens, et ils ont rencontré les mêmes difficultés. »

Sur ce point, on peut remarquer d'abord que les contradictions n'ont aucun rapport essentiel avec l'infini. Des *insolubilia* considérés par les anciens, aucun n'introduit l'infini; et il est singulier que M. Poincaré cite l'Épiménide comme analogue à ceux qui se présentent dans la théorie du transfini (p. 306). Une simplification de ce paradoxe est constituée par l'homme qui dit : « Je mens »; s'il ment, il dit la vérité; mais s'il dit la vérité, il ment. Est-ce que cet homme a oublié qu'il n'y a pas d'infini actuel ?

Mais en outre, dans le paragraphe intitulé « La vraie solution »,

1. Cf. p. 307 : « Il me semble que la solution est contenue dans une lettre de M. Richard... Après avoir exposé l'antinomie que nous avons appelée l'antinomie Richard, il en donne l'explication... E est l'ensemble de tous les nombres que l'on peut définir par un nombre fini de mots, sans introduire la notion de l'ensemble E lui-même. Sans quoi, la définition de E contiendrait un cercle vicieux; on ne peut pas définir E par l'ensemble E lui-même. »

2. P. 309 : « Un nombre inductif est celui qui appartient à toutes les classes récurrentes; si nous voulons éviter un cercle vicieux nous devons entendre : à toutes les classes récurrentes dans la définition desquelles n'intervient pas déjà la notion de nombre inductif. »

M. Poincaré a déjà donné son adhésion à la théorie du cercle vicieux, qui ne se réfère nullement à l'infini, et n'exclut nullement les collections infinies; c'est-à-dire, elle admet des collections infinies exactement dans le même sens où elle admet des collections finies. J'essaierai de montrer que le seul sens où Cantor et les logisticiens ont besoin d'admettre l'infini actuel consiste en ce que nous pouvons porter des jugements sur tous ou quelques-uns des termes qui ont une certaine propriété, même quand le nombre de ces termes n'est pas fini. Et dans ce sens M. Poincaré lui-même admet nécessairement l'infini actuel, car, dans le paragraphe qui précède immédiatement celui où il nie (en italiques) l'infini actuel, il dit : « Le mot *tous* a un sens bien net quand il s'agit d'un nombre fini d'objets. » En d'autres termes, le mot *tous* peut être légitimement appliqué à *toute* classe finie d'objets. Mais le nombre des classes finies n'est pas fini; donc, dans le sens qui est requis par la Logistique (suivant la théorie pas de classes), M. Poincaré lui-même concède l'infini. Dans l'autre sens, où la théorie pas de classes n'admet pas de collections infinies, elle n'admet pas non plus de collections finies; c'est-à-dire, elle n'admet pas qu'une classe soit jamais un individu simple.

Je reconnais donc que la clef des paradoxes doit se trouver dans l'idée du cercle vicieux; je reconnais en outre ceci de vrai dans l'objection que M. Poincaré fait à l'idée de totalité, que tout ce qui concerne d'une manière quelconque *tout* ou *quelque* ou *un quelconque* des membres d'une classe ne doit pas être un membre d'une classe. Dans le langage de M. Peano, le principe que je soutiens peut s'énoncer comme suit : « Tout ce qui contient une variable apparente ne doit pas être une des valeurs possibles de cette variable ». Mais avant d'expliquer comment on peut assurer l'observation de ce principe, je vais donner un résumé de l'article que M. Poincaré a critiqué[1].

II

Cet article traite uniquement des paradoxes qui se présentent dans la théorie des classes et des relations. Pour traiter l'Épiménide et ses analogues, qui portent sur des propositions, on a besoin d'une extension des doctrines contenues dans cet article, que

1. *On some difficulties in the theory of transfinite numbers and order types*, *Proceedings of the London Mathematical Society*, ser. 2, vol. 4, part I, p. 29-53 (7 mars 1906).

j'exposerai plus loin. Il est très probable que les vues qui me semblent à présent les meilleures demandent des modifications considérables. Mais les théories imparfaites sont souvent utiles comme pierres d'attente, et il paraît donc désirable de les exposer, même si l'on n'est pas certain de leur justesse absolue.

La première chose est de distinguer deux questions séparées et presque sans connexion, savoir : 1° la question des paradoxes, 2° la question de l'axiome de Zermelo. Les deux questions ont été discutées dans l'article cité, mais à présent je ne m'occuperai que de la première. En discutant les paradoxes, j'ai cherché à montrer d'abord qu'ils sont tous plutôt logiques qu'arithmétiques, c'est-à-dire que, s'ils doivent être résolus, c'est par une modification des assomptions logiques courantes. Par « assomptions logiques courantes », je n'entends pas celles qui sont propres aux logisticiens (s'il y en a), mais celles qui sont universellement admises, au moins tacitement, excepté quand on rappelle les résultats absurdes auxquels elles conduisent. J'ai montré que la contradiction de Burali-Forti, la contradiction touchant les classes de classes qui ne sont pas membres d'elles-mêmes, et toutes les contradictions analogues (dont on peut fabriquer systématiquement un nombre quelconque) sont des cas particuliers de la suivante :

« Étant donnée une propriété φ et une fonction f telle que, si φ appartient à tous les membres de u, fu existe toujours, a la propriété φ et n'est pas un membre de u ; alors la supposition qu'il y a une classe w de tous les termes ayant la propriété φ et que fw existe conduit à la conclusion que fw à la fois a et n'a pas la propriété φ. »

Ainsi, dans les cas où il semble, à première vue, que w et fw existent, il nous faut trouver un moyen d'admettre qu'ils n'existent pas tous deux. Après examen, il est apparu que cela obligeait à admettre que quelques-unes au moins des fonctions propositionnelles (c'est-à-dire des propriétés φ telles que ci-dessus) ne déterminent pas de classes, en supposant que les classes sont des entités, qui peuvent être valablement employées comme arguments dans toute fonction qui exige pour argument une entité. Alors se pose la question : Quelles sont précisément les limitations auxquelles on doit soumettre une propriété φ pour qu'elle puisse définir une classe?

Trois théories ont été proposées, que j'ai appelées respectivement la théorie zigzag, la théorie de la limitation de grandeur, et la

théorie pas de classes. Les deux premières, sous quelque forme que j'aie pu les formuler jusqu'ici, se sont montrées tout à fait infructueuses. Si je les ai mentionnées, c'est en partie pour des raisons historiques, en partie parce que l'on peut espérer qu'elles soient mieux formulées plus tard. Mais la troisième s'est montrée la plus satisfaisante, et capable de résoudre les paradoxes en vue desquels elle a été inventée.

La thèse de la théorie pas de classes est que toutes les propositions signifiantes touchant des classes peuvent être regardées comme des propositions concernant tous ou quelques-uns de leurs membres, c'est-à-dire des termes qui satisfont quelque fonction propositionnelle φx. J'ai trouvé que les seules propositions touchant des classes qui ne puissent pas être considérées ainsi sont des propositions du type qui donne lieu à des contradictions. Il est donc naturel de supposer que les classes sont simplement des abréviations linguistiques ou symboliques. Par exemple, quand nous disons : « Les hommes sont compris dans les mortels », nous semblons porter un jugement sur la classe des hommes pris collectivement ; mais quand nous disons : « Tous les hommes sont mortels », nous n'assumons pas nécessairement qu'il y a une nouvelle entité, la classe des hommes, outre tous les hommes individuellement. Développer jusqu'au bout ce mode d'interprétation est une tâche assez compliquée ; mais elle est possible, et, quand elle est achevée, on trouve qu'il exclut seulement les propositions qui donnent lieu aux paradoxes.

La méthode des substitutions, que j'ai proposée pour réaliser cette interprétation, a plus ou moins le caractère d'un procédé technique, qui pourra être remplacé par un procédé plus convenable si l'on en découvre. L'essentiel est simplement de fournir un mode d'interprétation des propositions ordinaires sur les classes sans supposer que les classes sont des entités. La théorie des substitutions y arrive comme suit :

Soit p une proposition, et a un constituant de p. Alors $p\frac{b}{a}; q$ signifiera : q résulte de p quand on substitue b à a partout où a se trouve dans p. Par suite nous définissons $p\frac{b}{a}$ ou $p/a; b$ comme « le q qui satisfait $p\frac{b}{a}; q$ ». Rigoureusement parlant, comme dans toutes les phrases commençant par « le », nous ne définissons pas $p/a; b$ lui-

même, mais nous définissons tout jugement où il se présente. Ainsi « p/a; b a la propriété φ » signifiera : « Il y a un q tel que $p\frac{b}{a}$; r est vrai quand r est identique à q, et alors seulement, et que q a la propriété φ[1]. » Nous appelons p/a la *matrice* de la substitution; elle n'a pas de sens par elle-même, puisqu'elle représente « le résultat du remplacement de a dans p par... » Une matrice a toutes les propriétés formelles d'une classe; ainsi les membres de p/a sont les valeurs de x pour lesquelles p/a; x est vraie, et ainsi de suite. Pour être sûr qu'un jugement touchant p/a vaut pour « toutes les classes », on doit énoncer qu'il vaut « pour toutes les valeurs de p et de a », de sorte qu'au lieu d'une variable on en a deux. La notion d'une classe qui serait un membre d'elle-même devient un non-sens; quoiqu'il soit aisé de construire une définition de ce que l'on veut dire quand on dit qu'une classe est un membre d'une classe de classes. Semblablement nous obtenons des relations en remplaçant deux des constituants d'une proposition, et ainsi de suite. De cette manière nous obtenons une série de types telle que, dans tous les cas où auparavant pouvait se présenter un paradoxe, nous avons maintenant une différence de type qui enlève tout sens au jugement paradoxal.

Les divers types qui se présentent dans cette méthode : classes, classes de classes, classes de classes de classes, relations binaires, classes de relations binaires, relations binaires de classes à des entités, relations ternaires, etc., tous ces types sont simplement des phrases incomplètes comme « le résultat du remplacement de a dans p par... » Il faut donc toujours suppléer quelque chose pour obtenir une énonciation signifiante. Ce que ce supplément doit être est toujours immédiatement évident. Par exemple : « les relations $p/(a, b)$ et $q/(c, d)$ ont la même extension ». Cela signifie : « Pour toutes les valeurs de x et y, les propositions $p/(a, b)$; (x, y) et $q/(c, d)$; (x, y) sont *équivalentes*, c'est-à-dire toutes deux vraies ou toutes deux fausses[2] ». C'est là par définition l'*égalité* de deux relations binaires; c'est-à-dire que, quand cela a lieu, nous écrivons : $p/(a, b) = q/(c, d)$. Quand on dénombre une classe de relations, des relations égales sont regardées comme identiques; il en est de

1. Cf. mon article *On Denoting*, *Mind*, N. S., oct. 1905.
2. Ici $p/(a, b)$; (x, y) signifie « le résultat obtenu en remplaçant, dans p, a et b par x et y ».

même pour toutes les matrices. Mais si nous essayons de donner un sens à $p/(a, b) = q$, ou $p/(a, b) = q/c$, nous ne le pouvons pas. Le critérium pour qu'une formule contenant des matrices soit signifiante est que, quand elle est écrite entièrement, elle ne doit contenir que des entités; en vertu de ce critérium, l'égalité d'une relation et d'une entité, ou d'une relation et d'une classe, ou d'une classe et d'une entité, est un non-sens. Par là le paradoxe de Burali-Forti et les autres sont évités.

Nous pouvons illustrer la théorie des substitutions en considérant par exemple la définition du nombre cardinal 1. Il sera encore une classe de classes, mais, comme toutes les matrices, il n'aura pas de sens isolément. Au lieu de : « u est une classe singulière », nous aurons : « p/a est une classe singulière », ce qui signifie, par définition : « Il y a un c tel que $p\frac{x}{a}$ est vrai quand x est identique à c, et alors seulement ». Si nous appelons q cette proposition, la matrice $q/(p, a)$ a la même valeur quels que soient p et a (pourvu qu'ils ne soient pas identiques); c'est-à-dire, si q' est la proposition : « Il y a un c tel que $p'\frac{x}{a'}$ est vrai quand x est identique à c, et alors seulement », alors $q'/(p', a') = q/(p, a)$. La valeur commune de toutes les matrices de cette espèce est par définition le nombre 1.

Dans l'article précité, la théorie pas de classes était simplement esquissée très sommairement, et je n'ai pas indiqué quelle étendue de la théorie du transfini l'on peut exprimer dans ce langage. Depuis je suis arrivé à cette conclusion, que, autant que je puis voir, elle ne supprime guère que les paradoxes. Il est utile d'exposer brièvement la méthode par laquelle les résultats précédents sont obtenus.

Quelques-uns des principaux théorèmes d'existence sont obtenus comme suit. Nous assumons comme proposition primitive que, étant donnée une proposition quelconque p, il y a au moins une entité u qui n'est pas explicitement mentionnée dans l'énoncé de p. Nous admettons aussi que ce qui est vrai pour toutes les valeurs de x est vrai pour quelque valeur de x (ou quelque équivalent de cette assomption). Cela équivaut à l'assomption qu'il y a au moins une entité [1].

1. Quelque assomption de ce genre est nécessaire; car, s'il n'y en avait aucune, il n'y aurait pas de propositions, et par suite il n'y aurait aucune possibilité d'inconséquences. Si le jugement : « Il n'y a pas de propositions » énonçait

Etant donnée une entité a, nous avons la proposition $a = a$; et, en vertu de notre premier axiome, il y a une entité u qui n'est pas mentionnée dans $a = a$. Cette entité n'est pas a, puisque a est mentionné dans $a = a$. Donc il y a au moins deux entités. De même, il doit y avoir une entité non mentionnée dans $a = u$, qui ne peut donc être ni a ni u. De cette manière, n étant un nombre entier fini, nous pouvons montrer qu'il y a plus de n entités; et, en tenant compte des propositions, nous pouvons fabriquer $\aleph_0$ entités. Par exemple, posons

$$p_0 . = . a = u, \qquad p_{n+1} . = . p_n = u;$$

il est facile de prouver que les p successifs sont tous différents, et que par suite il y a au moins $\aleph_0$ entités. Donc les nombres cardinaux, jusques et y compris $\aleph_0$, existent, et les nombres ordinaux finis et de la seconde classe existent. Ce sont des ordinaux *d'entités*, c'est-à-dire les ordinaux de séries d'entités. Si nous rangeons ces ordinaux par ordre de grandeur, nous obtenons un nouvel ordinal, ω_1, le premier de la troisième classe. Mais c'est un ordinal *d'ordinaux* [1], non un ordinal d'entités; il est ainsi d'un type logique supérieur aux ordinaux d'entités, et n'est ni égal, ni supérieur, ni inférieur à un ordinal d'entité quelconque, si ce n'est en vertu d'une nouvelle définition introduite *ad hoc*. De cette manière on trouve que, bien qu'on puisse prouver l'existence de $\omega, \omega_1, \omega_2, \ldots \omega_n, \ldots$, on prouve chaque fois l'existence d'un type d'ordre supérieur. Par conséquent il n'y a pas de démonstration (du moins par cette méthode) de l'existence de ω_ω, et il y a démonstration qu'il n'existe rien de tel que la série entière des ordinaux de tous les types. Car une telle série devrait dépasser tôt ou tard tout type donné; donc elle ne remplirait pas les conditions auxquelles les expressions contenant des matrices sont signifiantes. Ainsi le paradoxe de Burali-Forti reçoit la solution suivante : Il y a une matrice qui est le nombre

lui-même une proposition, il se réfuterait naturellement lui-même; mais, suivant la théorie exposée plus bas, un tel jugement ou bien n'a pas de sens, ou bien ne s'applique pas à lui-même, et l'assertion qu'il se réfute implique le sophisme du cercle vicieux. Ainsi nous avons besoin d'un axiome de quelque espèce pour affirmer qu'il y au moins une entité. L'article en question ne donne aucun axiome de ce genre, parce qu'il suppose que les propositions générales (c'est-à-dire qui contiennent des variables apparentes) sont des entités, tandis que dans le présent article je propose d'éliminer cette assomption, en traitant les propositions particulières seules comme des entités. Cf. infra.

1. C'est-à-dire le nombre ordinal d'une série d'ordinaux d'entités.

ordinal de tous les ordinaux d'un type donné; il n'est pas du type donné, et il est (avec une définition convenable de l'inégalité) le premier ordinal plus grand que tous ceux du type donné. Dans le type auquel il appartient, il n'est pas le plus grand. Ainsi tout segment de la série des ordinaux est bien ordonné, il n'y a pas d'ordinal maximum, et la série entière des ordinaux de tous les types est une fiction.

III

La doctrine précédente résout, autant que je puis voir, tous les paradoxes touchant les classes et les relations; mais pour résoudre l'Épiménide nous avons besoin d'une doctrine semblable concernant les propositions. Pour éviter le sophisme du cercle vicieux, on doit admettre (on l'a vu à la fin du § 1) le principe : « Tout ce qui contient une variable apparente doit être exclu des valeurs possibles de cette variable ». Nous l'appellerons le principe du cercle vicieux. Le cas important de ce principe peut être énoncé moins exactement comme suit : « Tout ce qui enveloppe *tous* ne peut pas être un de ces *tous* ». Ainsi un jugement sur toutes les propositions ne peut être qu'un non-sens, ou bien l'énoncé de quelque chose qui n'est pas une proposition au sens visé. Tout jugement sur toutes les propositions enveloppe une proposition comme variable apparente; donc, pour éviter les cercles vicieux, il nous faut une notion de proposition suivant laquelle aucune proposition ne peut contenir une variable apparente. Ce résultat peut être atteint, ce me semble, en décidant qu'un jugement portant sur *tous* (ou sur *un quelconque*, ce qui revient au même) est réellement l'affirmation d'une (indéterminée) de plusieurs propositions portant sur des cas particuliers. Par exemple, si nous disons : « Quel que soit x, $x = x$ », nous énonçons l'une quelconque des propositions de la forme : « $x = x$ »; ainsi, quoique nous ayons un nouvel énoncé, nous n'avons pas de nouvelle proposition. Notre jugement ne peut être vrai que si la proposition est vraie n'importe comment on la choisit; mais puisque la vérité d'un jugement est différente de la vérité d'une proposition, nous n'avons pas ici une occasion pour cette sorte d'inférence qui nous exposerait au sophisme du cercle vicieux.

Il importe de remarquer que le principe du cercle vicieux n'est pas lui-même la solution des paradoxes de cercle vicieux, mais seu-

lement la conséquence qu'une théorie doit fournir pour apporter une solution. Autrement dit, il faut construire une théorie des expressions contenant des variables apparentes qui fournisse comme conséquence le principe du cercle vicieux. C'est pour cette raison que nous avons besoin d'une reconstruction des premiers principes logiques, et que nous ne pouvons pas nous contenter de ce simple fait que les paradoxes sont dus à des cercles vicieux.

La difficulté d'appliquer le principe du cercle vicieux vient de l'argument par lequel il semble que nous puissions prouver que nos variables doivent être susceptibles de toutes les valeurs. Les anciens logisticiens avaient une doctrine de l'*univers du discours*, posant pour ainsi dire des limites de convenance hors desquelles une variable comme il faut ne devait pas s'aventurer. Ainsi, quand ils affirmaient que φx est toujours vraie, ils entendaient seulement qu'elle est toujours vraie tant que x est dans l'univers. Appelons l'univers i. Leur pensée réelle était ceci : « « x est un i » implique φx ». Mais cela valait-il seulement quand x est un i? S'il en était ainsi, nous devrions dire : « « x est un i » implique que « x est un i » implique φx »; et ainsi de suite à l'infini. Ainsi un jugement tel que φx, qui est vrai sous une hypothèse, ne peut être affirmé vrai sous cette hypothèse que si l'affirmation que cette hypothèse implique φx peut être énoncée sans aucune limitation de x. Toute limitation de x fait partie du tout qui est réellement affirmé; et dès que cette limitation est explicitement énoncée, la proposition (implication) qui en résulte reste vraie même quand la limitation est fausse. Donc une variable doit être susceptible de toutes les valeurs. Cet argument peut être fallacieux, mais je n'ai jamais vu une tentative pour le réfuter.

Il y a une voie par laquelle nous pourrions chercher à éluder cette conclusion. Nous pourrions dire que « φx est toujours vraie » signifie « φx est vraie toutes les fois qu'elle est signifiante » ou « φx n'est jamais fausse ». Nous pourrions dire alors qu'une fonction donnée comme φx a toujours un certain *domaine de signifiance* qui sera ou bien les individus, ou bien les classes, ou bien les classes de classes, ou bien les relations binaires d'individus, etc. La difficulté de cette interprétation réside dans la proposition : « φx n'est signifiante que quand x est une classe (par exemple) ». Cette proposition ne doit pas être restreinte dans sa portée au cas où x est une classe; car elle doit impliquer que « φx n'est pas signifiante quand x n'est pas une classe ».

Ainsi nous sommes ramenés après tout à des variables dont le domaine est sans restriction. Pour éviter cela, il faut que le domaine de signifiance soit donné en quelque manière avec la variable; et cela ne peut se faire qu'en employant des variables ayant une *structure* interne de manière à être de quelque type logique défini autre que les individus. Par exemple, le symbole de M. Peano « $x \ni (\varphi x)$ » ne peut représenter qu'une classe, et il n'est pas nécessaire d'énoncer cela dans chaque cas particulier. Mais alors nous devons admettre qu'une lettre simple, comme x, ne peut représenter qu'un individu; et cela ne peut avoir lieu que si les individus sont réellement toutes les entités, et si les classes et le reste ne sont que des façons de parler. Alors notre variable x aura encore un domaine illimité, puisqu'elle peut être un individu quelconque, et qu'il n'y a en réalité rien qui ne soit un individu. Ainsi pour concilier le domaine illimité de la variable avec le principe du cercle vicieux, ce qui pouvait paraître impossible à première vue, il faut construire une théorie où toute expression qui contient une variable apparente (c'est-à-dire qui contient des mots comme *tout*, *quelque*, *un quelconque*, *le*) soit reconnue être une simple façon de parler, une chose qui n'a pas plus de réalité indépendante que, par exemple, $\frac{d}{dx}$ ou $\int_a^b$. Car dans ce cas, si φx est vraie pour *toute* valeur de x, elle ne sera pas vraie, mais insignifiante, si nous substituons à x une expression contenant une variable apparente. Or ces expressions comprennent toutes les phrases descriptives (*le* ceci ou cela), toutes les classes, toutes les relations en extension, et toutes les propositions *générales*, c'est-à-dire de la forme « φx est vraie pour toutes (ou quelques) valeurs de x ».

Montrer en détail comment on peut réaliser cela demanderait beaucoup de mathématiques, et est impossible dans le présent article. Je me contenterai ici de montrer comment le principe précédent résout les contradictions, et comment la théorie pas de classes constitue l'application de ce principe aux classes.

Commençons par l'homme qui dit : « Je mens ». D'abord, nous avons besoin de mots différents pour le cas où une assertion contient une variable apparente et pour le cas contraire. Dans ce dernier, nous admettons qu'il y a une vraie entité, la proposition, qui est ce qu'on affirme. Si je dis « Socrate est mortel », il y a un fait correspondant à mon assertion, et c'est ce fait que j'appelle la proposition. J'admets qu'il y a encore une proposition même dans

les cas où l'assertion est fausse [1], mais non dans les cas où elle est *générale*. Un énoncé tel que « Quel que soit x, $x = x$ », ou « Pour toutes les valeurs de x, $x = x$ », est pour moi l'énoncé indéterminé d'une quelconque des propositions diverses de la forme « $x = x$ ». Ce n'est donc pas une nouvelle proposition, mais simplement un choix indéterminé et illimité entre un certain ensemble de propositions. Semblablement, si j'affirme « Je rencontre un homme », j'affirme *quelqu'une* des propositions de la forme « Je rencontre x, et x est humain », sans décider en aucune façon de qui je l'affirme. Ainsi le mot *proposition* sera réservé, dans ce qui suit, à ce qui est affirmé par un énoncé qui ne contient aucune variable apparente [2].

Nous pouvons maintenant résoudre le paradoxe de l'homme qui dit : « Je mens ». Ce jugement est susceptible de diverses interprétations; la plus simple est : « Il y a une proposition p que j'affirme et qui est fausse. » Ce jugement contient une variable apparente p; il n'énonce donc pas une proposition définie, au sens que nous avons donné au mot *proposition*. Cette énonciation peut être fausse si j'affirme une proposition p qui est vraie, ou si je n'affirme pas de proposition. La première hypothèse entraîne la contradiction. La seconde n'est possible que si une énonciation générale n'affirme pas une proposition déterminée. C'est cette dernière hypothèse que nous adoptons. Donc l'énonciation de l'homme qui dit : « Je mens » est fausse, non parce qu'il énonce une proposition vraie, mais parce que, tout en faisant une énonciation, il n'énonce pas une proposition. Ainsi quand il dit qu'il ment, il ment, mais on ne peut pas en conclure qu'il dit par là la vérité. Il ne peut pas vouloir dire : « Je fais en ce moment une énonciation qui est fausse », parce qu'il n'y a pas moyen de parler d'énonciations *en général* : on peut parler d'énonciations de propositions contenant une, deux, trois,... variables apparentes, mais non d'énonciations en général. Si l'on veut dire : « Je fais une énonciation fausse contenant n variables apparentes », il faut dire quelque chose comme ceci : « Il y a une fonction propositionnelle $\varphi(x_1, x_2, \ldots x_n)$ telle que j'affirme que $\varphi(x_1, x_2, \ldots x_n)$ est vraie pour n'importe quelles valeurs de $x_1, x_2, \ldots x_n$, et cela est faux ». Cette énonciation contient $n+1$ variables apparentes, savoir $x_1, x_2, \ldots x_n$

1. Cf. *Meinong's Theory of Complexes and Assumptions*, III, *Mind*, N. S., N° 52, p. 521 (oct. 1904).

2. Cet emploi du mot *proposition* est proposé uniquement pour les besoins de la présente discussion. Ailleurs il serait probablement incommode.

et φ. Donc elle ne s'applique pas à elle-même. De cette manière nous évitons tous les paradoxes du type de l'Épiménide, puisque, pour toute énonciation proposée, nous pouvons montrer qu'elle ne s'applique pas à elle-même. Ce résultat ne peut être obtenu par la théorie usuelle des énonciations; et pourtant, tant qu'il n'est pas obtenu, nous ne pouvons éviter les sophismes de cercle vicieux.

Cette théorie peut être illustrée encore en considérant la loi du milieu exclu, sous la forme « toute proposition est vraie ou fausse ». Si cela est vrai, la plupart des gens croiront légitime d'inférer que la loi du milieu exclu elle-même est vraie ou fausse; pourtant c'est là une inférence précisément de l'espèce qui engendre le paradoxe du menteur. Au sens restreint que nous avons donné au mot *proposition*, la loi du milieu exclu n'est pas une proposition, puisqu'elle contient une variable apparente. C'est une *énonciation* vraie; mais *vrai* a ici un sens différent, à savoir que toutes les propositions que l'énonciation désigne indifféremment sont vraies (au sens premier du mot). Appliqué aux énonciations, le sens du mot *vrai* varie avec le nombre des variables apparentes qu'elles contiennent.

En gros, le résultat en vue duquel la théorie précédente est adoptée est le suivant : Si φx est vraie pour toutes les valeurs de x, il ne s'ensuit pas que φx soit vraie de ce jugement : φx est vraie pour toutes les valeurs de x[1]. Ainsi on évite tous les paradoxes de cercle vicieux qui résulteraient d'une telle inférence.

La méthode par laquelle M. Poincaré cherche à éviter le cercle vicieux consiste à dire que, quand nous affirmons « Toutes les propositions sont vraies ou fausses », ce qui est la loi du milieu exclu, nous excluons tacitement la loi du milieu exclu elle-même. La difficulté est de légitimer cette exclusion tacite sans retomber dans le cercle vicieux. Si nous disons : « Toutes les propositions sont vraies ou fausses, excepté la proposition que toute proposition est vraie ou fausse », nous n'évitons pas le cercle vicieux. Car c'est là un jugement portant sur toutes les propositions, savoir : « Toutes les propositions sont vraies ou fausses, ou identiques à la proposition que toutes les propositions sont vraies ou fausses ». Et cela suppose que nous connaissons le sens de « toutes les propositions sont vraies ou fausses », où *tout* ne comporte pas d'exception. Cela revient à définir la loi du milieu exclu par : « Toutes les propositions excepté la loi

1. C'est-à-dire, en écrivant « $(x) . \varphi x$ » pour « φx est vraie pour toutes les valeurs de x », nous n'avons pas $(x) . \varphi x . \supset . \varphi [(x) . \varphi x]$.

du milieu exclu sont vraies ou fausses », où le cercle vicieux est flagrant. Il faut donc trouver un moyen de formuler la loi du milieu exclu de telle sorte qu'elle ne s'applique pas à elle-même, sans dire, en la formulant, qu'elle ne s'applique pas à elle-même. Nous y arrivons en restreignant sa portée aux propositions qui ne contiennent pas de variables apparentes, pourvu que nous puissions le faire sans dire qu'elles ne doivent pas contenir de variable apparente. Nous pouvons alors inférer une nouvelle loi du milieu exclu s'appliquant aux énonciations à une variable apparente; cette loi contiendra plus d'une variable apparente, et par suite sera hors de sa propre portée. Nous pouvons alors passer à trois, quatre,... variables apparentes; mais nous n'atteignons jamais une loi applicable à toutes les énonciations.

J'arrive à d'autres paradoxes, et je vais essayer de montrer brièvement comment ils sont résolus par les principes soutenus ci-dessus.

Pour le paradoxe de Richard touchant le nombre non définissable par un nombre fini de mots, la réponse doit être telle qu'elle entraîne que la classe que M. Poincaré appelle E ne contienne aucun membre défini au moyen de E. Mais dans ce cas le résultat est obtenu en montrant que E est une notion mal définie. La raison en est que, en définissant E, on emploie la notion de *définition*; or celle-ci, chose curieuse, n'est pas définissable, et même n'est pas du tout une notion définie. Car un nombre quelconque de variables apparentes peuvent se présenter dans une définition; donc, si nous prenons un nombre fini quelconque n, il y a des définitions qui contiennent plus de n variables apparentes. Mais, quand cela arrive, il n'y aucun moyen de porter un jugement sur *tous* ou *un quelconque* ou *quelque* (indéfini) des membres de la collection. Il n'y a donc pas de collection telle que E, non seulement dans le sens où toutes les classes sont des non-entités, mais dans le sens qu'il n'y a pas de propriété commune et propre aux membres de E.

Les mêmes remarques s'appliquent au « plus petit ordinal indéfinissable », qui semble être défini par la phrase même qui annonce qu'il est indéfinissable; et au « plus petit entier non nommable en moins de dix-huit syllabes[1] », qui paraît être ainsi nommé en dix-sept syllabes[2].

1. Cette définition est d'ailleurs relative à la langue employée : elle comporte en anglais le nombre dix-neuf. (Note du traducteur.)

2. Ce paradoxe m'a été suggéré par M. G. G. Berry, de la Bodleian Library d'Oxford. Il a le mérite de ne pas dépasser les nombres finis.

Dans les paradoxes concernant les classes, nous échappons au cercle vicieux par le fait que les classes ne sont pas des entités simples, mais des matrices composées de deux entités (p et a), et qu'elles sont seulement des parties de phrases signifiantes sans être elles-mêmes signifiantes isolément. Nous avons là une illustration du principe du cercle vicieux; car nous pouvons regarder une classe comme « tous les x tels que φx est vraie » ou « tous les x tels que $p\,\frac{x}{a}$ est vraie », mais, de quelque manière que nous la regardions, elle enveloppera toujours une variable apparente dans tous les cas possibles où elle a un sens. Si donc le principe du cercle vicieux doit être vérifié, il faut que les classes ne soient pas parmi les valeurs possibles d'une variable entièrement illimitée, ce qui est une autre manière de dire qu'il faut qu'il n'y ait pas de classes. Nous ne pouvons donc donner aucun sens à la supposition d'une classe qui serait membre d'elle-même, et par là nous échappons au paradoxe qu'engendre cette supposition[1].

Il convient de dire quelques mots au sujet de l'induction mathématique. M. Poincaré cite de moi cette phrase : « Mais, autant que je sache, nous ne pouvons pas prouver que le nombre des classes contenues dans une classe finie est toujours fini, ou que *tout nombre fini est un nombre inductif*. » Je pensais que le contexte aurait rendu clair que je voulais dire que nous ne pouvons pas prouver cela *sans l'axiome multiplicatif*; car le paragraphe en question commence ainsi : « L'axiome précédent est nécessaire pour identifier les deux définitions du fini ». C'est en raison du doute auquel est sujet l'axiome multiplicatif que je ne me contente plus de la preuve de cette identification visée par M. Poincaré[2]. Son objection, que cette preuve enveloppe un cercle vicieux, est formellement vraie suivant la théorie soutenue ci-dessus; mais ce paralogisme peut être évité si nous admettons une certaine assomption qui est requise pour d'autres raisons, et à laquelle, à ma connaissance, il n'y a pas d'objection sérieuse.

Laissant de côté la question si le principe d'induction est une définition ou un axiome, considérons comment on doit le formuler.

1. Nous pouvons donner assez facilement une définition de ce qu'on entend en disant qu'une classe est membre d'une classe de classes; mais une classe de classes est une matrice de la forme $q/(p, a)$, et ne peut donc jamais être égale à une classe.

2. On cardinal numbers, *American Journal of Mathematics*, oct. 1902.

Je présume que M. Poincaré accepterait l'énoncé suivant : « Toute propriété qui appartient à 0, et qui appartient au suivant de tout nombre qui la possède, appartient à tous les nombres finis[1] ». Or dans cet énoncé, « toute propriété » doit, pour éviter le cercle vicieux, être restreint aux propriétés φx qui peuvent être énoncées sans introduire aucune variable apparente. Un énoncé de la forme : « $\varphi(x, y)$ est vraie pour toutes les valeurs de y » (ou toute complication de cette forme) ne peut être regardé comme un énoncé de la forme φx. Cela résulte d'une variante de l'Épiménide. Supposons qu'Épiménide affirme : « Toutes les propositions de la forme φx affirmées par Épiménide sont fausses. » Si cela est de la forme ψ (Épiménide), on tombe dans une contradiction. Donc un énoncé qui contient une fonction variable apparente ne doit pas être de la forme φx, même quand il contient x; et il est naturel d'étendre cela aux énoncés contenant des entités variables apparentes. Ainsi les propriétés visées dans l'énoncé du principe d'induction ne peuvent être que celles qu'on peut énoncer sans employer les mots tels que *un*, *tout*, *quelque*, *le*.

Mais si cette restriction n'est pas atténuée par un axiome, elle rendra invalides la plupart des emplois courants de l'induction; et en outre elle détruira bien des raisonnements mathématiques ordinaires. Prenons une proposition comme : « Si m et n sont des nombres finis, ou bien $m < n$, ou bien $m = n$, ou bien $m > n$. » Si nous considérons cela comme une propriété de m, n sera une variable apparente; ainsi l'induction ne permet pas de conclure, de ce que cela vaut pour 0, et que, si cela vaut pour m, cela vaut pour $m + 1$, que cela vaut pour tous les nombres finis. Une telle inférence est sujette précisément à la même objection que M. Poincaré adresse à l'emploi de l'induction qu'il critique (§ XI).

Mais la modification précédente de l'Épiménide prouve seulement qu'un énoncé contenant une variable réelle x et une variable apparente n'est pas *identique* à un énoncé quelconque de la forme φx. Elle ne prouve nullement qu'il n'est pas *équivalent* à un tel énoncé. En fait, dans le cas de l'assertion d'Épiménide, cette assertion est équivalente à une de la forme φ (Épiménide). Car, si loquace qu'il ait pu être, il n'a pu affirmer qu'un nombre fini de propositions ne

1. *Fini* signifie ici ce que j'ai proposé d'appeler *inductif*; mais j'emploie le mot *fini* pour éviter d'impliquer des questions discutées que je n'ai pas à traiter ici.

contenant aucune variable apparente. Si nous les nions une à une, nous obtenons une énonciation ne contenant aucune variable apparente et équivalente au jugement que toutes ses assertions de cette forme sont fausses. Ainsi l'Épiménide n'empêche nullement d'admettre que tout énoncé contenant x et une variable apparente est *équivalent*, pour toutes les valeurs de x, à quelque énoncé φx ne contenant aucune variable apparente. Avec cette assomption, les emplois usuels de l'induction se trouvent justifiés, et parmi eux aussi celui que M. Poincaré a critiqué.

La discussion précédente illustre une particularité importante de l'Épiménide. Dans la plupart des énonciations que nous voulons faire en mathématiques, si une proposition p se présente autrement que dans une matrice, elle peut être remplacée par toute autre proposition équivalente[1] sans altérer la vérité ou fausseté de notre énoncé. Et si l'on a une fonction φx, où l'argument x est une variable apparente, φ peut être ordinairement remplacée par toute autre fonction ψ ayant la même extension, c'est-à-dire vraie pour les mêmes valeurs de x. Il en est de même pour une matrice p/a. Mais dans le cas de l'Épiménide, cela n'est plus vrai. Il faut tenir compte de la matière de ses énonciations, et l'on ne peut pas leur substituer des énonciations équivalentes ne contenant pas le même nombre de variables apparentes. Ainsi notre assomption qu'un énoncé contenant x et une variable apparente a toujours la même extension que quelque énoncé contenant x et aucune variable apparente ne nous permet pas de substituer l'un à l'autre dans l'Épiménide, mais nous permet de faire cette substitution dans tous les cas ordinaires.

Nous pouvons maintenant récapituler brièvement la théorie esquissée ci-dessus. Les paradoxes de la Logistique sont attribués par M. Poincaré à deux sources : des cercles vicieux, et la croyance à l'infini actuel. Nous sommes d'accord pour la première, mais non pour la seconde. Mais les cercles vicieux commis ont ceci de particulier qu'on ne peut pas les éviter simplement en observant qu'on les a commis; car l'assertion qu'ils doivent être évités (si elle n'est pas accompagnée d'une refonte des principes logiques) enveloppe elle-même un de ces cercles qu'elle prescrit d'éviter. Les cercles vicieux

1. Une proposition est équivalente à p, si elles sont toutes deux vraies ou toutes deux fausses.

apparaissent quand une phrase contenant des mots tels que *tout* ou *quelque* (c'est-à-dire contenant une variable apparente) paraît représenter un des objets auxquels s'applique le mot *tout* ou *quelque*. Cette apparence est donc illusoire. La difficulté est qu'il y a des raisons pour croire que *tout* doit pouvoir signifier *absolument tout*; ainsi les phrases en question ne peuvent pas représenter du tout des entités. Nous justifions ce résultat, dans le cas des jugements, en disant qu'un jugement touchant toutes choses énonce une proposition indéterminée touchant une quelconque des choses, et, dans le cas des classes et des relations, en disant qu'elles doivent être regardées comme des parties purement verbales ou symboliques de jugements, et non comme des parties des faits exprimés par ces jugements[1]. J'ai brièvement esquissé la manière dont les principes des mathématiques peuvent être formulés conformément à cette théorie, et montré que cette théorie, vraie ou non, évite en tout cas toutes les contradictions connues, tout en conservant à peu près toute l'œuvre de Cantor sur le transfini.

Exposer avec précision et en détail la théorie indiquée dans le présent article n'est possible qu'au moyen d'un long développement symbolique. Si la théorie est juste, les commencements de la Logistique sont beaucoup plus difficiles qu'on ne l'a cru jusqu'ici, mais c'est à quoi l'on pouvait s'attendre d'après les contradictions. M. Poincaré nous informe qu'il n'est pas besoin de « notions plus claires en logique »; mais il ne nous révèle pas par quel procédé il a fait cette importante découverte. Pour ma part, je ne puis m'empêcher de penser que ses tentatives pour éviter le cercle vicieux illustrent le sort de ceux qui dédaignent la logique. Il semble raisonnable d'espérer que la méthode proposée dans cet article évite toutes les contradictions, et en même temps conserve les résultats de Cantor; mais il faudra probablement un long et patient travail d'analyse et de reconstruction avant qu'on puisse formuler les principes des mathématiques sous la forme absolument la meilleure. L'achèvement de cette tâche jettera sûrement une grande lumière sur la philosophie et la logique; et les résultats déjà obtenus ont conquis aux mathématiques bien des provinces auparavant abandonnées aux vagues conjectures appelées « philosophie ». Je ne crois

1. Ce principe est une extension de la méthode appliquée aux phrases dénotantes dans mon article On Denoting, *Mind*, oct. 1905.

pas qu'on fasse avancer la question, soit en acceptant dogmatiquement des solutions qui ne vont peut-être pas à la racine des difficultés, soit en refusant d'émettre des suggestions qui pourront avoir besoin de plus ou moins de corrections, comme ce sera certainement le cas pour celles que contient cet article.

B. Russell.

LÉGITIMITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE

M. Belot, dans la première partie du travail qu'il a publié ici même, et qu'il intitulait : *En quête d'une morale positive*[1], ayant à discuter d'abord la morale fondée sur la métaphysique, m'a fait l'honneur de me mettre en cause comme étant l'un des représentants authentiques de cette morale à l'heure actuelle. La thèse de M. Belot pourrait se résumer dans les deux propositions suivantes : 1° Il n'existe pas de métaphysique; 2° S'il en existait une, elle ne pourrait servir à fonder une morale. Le décret de proscription contre la morale métaphysique, on le voit, est formel. Mais on peut en appeler, et nous prendrons cette liberté. Toutefois, comme le sujet est vaste et complexe, nous n'en traiterons ici que la première partie, et nous nous contenterons d'indiquer dans un dernier paragraphe comment nous comprenons la solution de la seconde.

I

La métaphysique a pour objet, non pas, comme tant de gens le croient, et comme, malheureusement, trop de métaphysiciens l'ont donné à penser, de spéculer « ontologiquement [2]» sur des objets appartenant à un monde inaccessible à notre expérience; non pas même de reconstruire *a priori*, et à la seule lumière de la raison pure, le monde dans lequel nous vivons; ni de proclamer l'existence d'un « inconnaissable » que l'on gardera à l'état d'x pur, ou bien dont on demandera à la religion de nous dévoiler le secret; mais de penser dans leur réalité concrète nous et les autres êtres de la nature. Nous disons de *penser*, et le mot ici est à prendre à la lettre. Il ne s'agit donc pas d'un sentiment, d'une intuition, d'une con-

1. *Revue de Métaphysique*, janvier 1905.
2. M. Belot me reproche surtout d'être un « ontologiste ». On verra par ce qui va suivre si le reproche est fondé.

science, fût-elle assez distincte, de ce que nous sommes. L'introspection n'est pas la pensée, et c'est la pensée qu'il nous faut, avec le commencement au moins d'intellection qu'elle comporte. Comment la pensée de « l'être en tant qu'être », comme dit Aristote, est-elle possible?

Cette expression d' « être en tant qu'être » a quelque chose qui nous déconcerte un peu, nous autres modernes. Elle est pourtant claire en elle-même, et elle devrait être plus claire pour nous que pour les anciens, parce que nous avons une notion plus distincte de la *relativité de la connaissance.* Tout ce que nous pensons nous le pensons en fonction des *Formes de notre sensibilité* et des *Catégories de notre entendement*, donc d'une manière relative. S'en tenir à la connaissance de ce relatif sans chercher autre chose, et sans se préoccuper aucunement de retrouver en lui l'absolu, c'est ce qui s'appelle *la science.* Essayer au contraire de penser l'absolu en partant de ce même relatif, et par les voies de l'entendement, — car c'est ainsi seulement que nous pouvons penser, — voilà *la métaphysique.* Faire de la métaphysique c'est donc chercher à penser les choses dans ce qu'elles sont, dans leur être, dans ce qui fait d'elles des réalités et non de vains fantômes. Mais qu'est-ce que penser ainsi?

S'il est une vérité claire et certaine en philosophie c'est assurément que tout ce qui est n'a d'être qu'en vertu de son union avec la nature universelle. Tout est dans tout, et l'atomisme, s'il a la prétention d'être autre chose qu'un symbolisme scientifiquement utile, s'il se présente comme une philosophie de la nature, est une doctrine insoutenable. Rompez la connexion d'un objet quelconque avec le tout, il devient pour la pensée une abstraction, pour la représentation un rêve. Conçoit-on l'existence d'un astre unique qui serait à lui seul l'univers total? Quelle grandeur donner à un pareil astre, puisqu'on ne peut le comparer à aucun astre différent? Choisira-t-on pour le mesurer un objet parmi ceux qu'il porte? Mais alors c'est cet objet qui, devenu l'unité de mesure universelle, sera lui-même sans mesure et par conséquent sans grandeur. La difficulté aura été déplacée, mais nullement résolue. Et de même que l'astre unique serait sans grandeur, il serait aussi sans mouvement; car quel mouvement lui reconnaître dans le vide infini où il n'est possible de lui assigner ni une direction ni une vitesse? N'est-il pas évident que cet astre n'est qu'un fantôme de l'imagination? Et la même

chose est vraie si au lieu d'un astre on en prend un nombre quelconque, parce qu'un groupe d'astres formant un tout fini et constituant un monde donne prise aux mêmes objections que l'existence d'un astre isolé. Au contraire, si l'on suppose le monde infini, n'importe quel astre ou quel système d'astres que l'on voudra considérer aura une grandeur, et pourra prendre un mouvement assignable par rapport au reste; et c'est ainsi seulement que les difficultés peuvent disparaître. Donc, dans l'ordre des choses sensibles, rien ne peut être représenté comme réel, à moins d'apparaître comme partie intégrante d'un univers infini; ce qui suppose que cet univers tout entier est lui-même présent à la conscience de chaque sujet percevant, comme l'implique la théorie si solide de Leibniz au sujet des *petites perceptions*.

Dans l'ordre de la pensée c'est la même chose : nos conceptions ne sont pas plus isolables les unes des autres que nos perceptions, mais le mode d'union qui les assemble n'est pas le même. Nos perceptions sont, ou paraissent être seulement juxtaposées, sans autre lien entre elles que l'unité de l'espace où elles sont toutes contenues. Nos conceptions se pénètrent, et, par conséquent, se conditionnent entre elles. Que serait l'intelligence d'un homme qui aurait, sur divers points de morale par exemple, des opinions diverses, sans se demander comment elles concordent, ou qui, ayant en morale des opinions concordantes, ne se préoccuperait nullement de les faire cadrer avec ce qu'il pense en religion, en politique, en esthétique, en toutes choses enfin? Pourrait-on l'appeler avec vérité une intelligence? Ainsi l'intelligence suppose l'unité des conceptions, et cette unité consiste dans une corrélation des idées telle que toutes les idées d'un même esprit se constituent en fonction les unes des autres, si bien que, toutes les autres étant ce qu'elles sont, l'une d'entre elles quelconque est nécessairement ce qu'elle est. L'unité de l'intelligence, par conséquent, est l'unité d'un système organique; et même il est à croire que de là nous vient l'idée générale d'organisation, car ce n'est pas le spectacle des corps vivants qui eût pu nous suggérer une idée pareille. L'organisation ne se voit pas, elle n'est pas une chose existante, mais un concept au moyen duquel nous interprétons ce que nous constatons chez les êtres vivants. Pourtant ce concept a dû, comme tous les concepts, nous être suggéré par l'expérience; et, puisque ce n'est pas par l'expérience des sens, il faut que ce soit par une expé-

rience différente, qui ne peut être que celle que nous avons du caractère organique de nos idées. Ce n'est donc pas au sens métaphorique que doit se prendre le mot *organisation* appliqué aux idées, c'est au sens le plus rigoureux et le plus littéral.

Ainsi la perception est une synthèse, la pensée en est une autre. Et de même qu'une perception, pour être une vraie perception et non pas un vain rêve, doit embrasser l'univers tout entier dans l'infinité du temps et de l'espace, l'unité de la pensée, condition de sa vérité, exige l'universalité et l'infinité de son objet. Comment, en effet, la pensée d'un objet qui enveloppe toutes choses pourrait-elle être adéquate à cet objet et une comme lui si elle-même n'enveloppait toutes choses? Une systématisation exacte est nécessairement une systématisation complète, et par conséquent infinie si l'objet est infini. Pour constituer une pensée vraiment une, il nous faudrait donc avoir une expérience intégrale et parfaite de l'universalité des choses. Il est clair qu'une telle condition est irréalisable, et que, par conséquent, une pensée qui, étant une, serait *la pensée*, ne peut être pour nous qu'un idéal. Ainsi à des intelligences constituées comme les nôtres, et l'on ne conçoit guère, on ne conçoit même pas qu'il en puisse exister qui soient constituées autrement, la pensée de l'unité universelle est inaccessible. Dès lors tous les êtres qui la réalisent — et tous les êtres la réalisent, car on n'est être qu'à cette condition — sont pour ces intelligences des *Noumènes*, comme dit Kant, c'est-à-dire des intelligibles en soi auxquels elles ne peuvent atteindre. Du reste, sans y atteindre, elles peuvent en approcher de plus en plus. L'effort que fait l'esprit pour réaliser la synthèse universelle, bien que condamné à échouer toujours, n'est pas pour cela vain ni stérile. Une synthèse imparfaite est encore une synthèse. Entre la systématisation absolue et l'incohérence absolue il y a un milieu, et c'est dans ce milieu que nous sommes appelés à vivre. Nous ne comprenons rien en perfection; cela ne veut pas dire que nous ne comprenions rien du tout. Chacun comprend dans la mesure des forces de son esprit, c'est-à-dire qu'il y a des degrés dans la connaissance que nous prenons de la nature; mais qui donc pourrait s'en étonner?

Ainsi la nature considérée dans son unité et dans son universalité est un noumène, ou plutôt *le noumène*, car il n'y en a certainement pas plusieurs catégories. Il est permis de s'étonner que Kant, après avoir affirmé avec tant de force « l'unité originairement synthétique

de l'aperception », c'est-à-dire du monde phénoménal lui-même, après en avoir fait la base de sa philosophie, voyant très bien d'ailleurs que cette unité ne peut entrer effectivement dans aucune conscience à titre d'objet représenté, n'ait pas cru pouvoir s'en contenter comme noumène, et soit allé chercher l'absolu dans une région totalement étrangère à la nature. En cela il cédait à des préoccupations d'ordre moral peut-être excessives. Il y a pour l'esprit humain un besoin antérieur encore à celui de la raison pratique, c'est le besoin de constituer l'expérience comme vérité. Kant ne peut la constituer que comme apparence, et cela précisément parce que sa façon de concevoir le noumène nous le rend inutile pour l'intelligence de la nature, laquelle, ne pouvant plus être fondée dans l'absolu, demeure comme en l'air. A cette façon de procéder la morale n'a rien à gagner, et ce n'est pas la bien servir que de lui subordonner entièrement la philosophie naturelle. Celle-ci, tout autant que la morale même, a besoin de liberté.

S'il y a un noumène, et si ce noumène n'est pas pour la pensée un x totalement indéterminable, il y a une métaphysique. La métaphysique en effet suppose deux conditions : d'abord qu'il y ait un inaccessible, et ensuite que cet inaccessible ne soit pas radicalement et à tous égards inaccessible. Nous venons de voir que de ces deux conditions la première est certainement remplie. La seconde l'est-elle? C'est la question que nous allons avoir à examiner.

II

Si le noumène est inaccessible, c'est que l'opération qui le mettrait en notre possession, à savoir la synthèse intégrale de nos conceptions sur la nature, est inachevable. Mais, tant qu'elle n'est pas achevée, pouvons-nous avoir quelque chose du noumène, une partie, un élément, une aperception quelconque, réelle bien qu'imparfaite? Evidemment non. Le noumène n'admettant point de degrés, puisqu'il est un absolu, se pense ou ne se pense pas; mais, s'il se pense, c'est en perfection, et le penser imparfaitement c'est ne pas le penser du tout. Il nous est par conséquent impossible de le penser, fût-ce d'une manière inadéquate, au sens ordinaire du mot penser, c'est-à-dire de le penser à titre d'objet. Il semble donc que tous les efforts que nous pouvons faire pour l'atteindre par la voie d'une systématisation de plus en plus étendue et complète de nos conceptions sur la

nature soient condamnés à demeurer vains, comme seraient vains les efforts d'un homme qui prétendrait, au moyen d'atomes-cailloux de plus en plus nombreux et de plus en plus savamment agencés, créer un vivant même rudimentaire. Mais, précisément, cette comparaison peut nous aider à comprendre en quel sens il est vrai et en quel sens il ne l'est pas que le noumène soit inaccessible à la pensée. Pourquoi avec un agencement de cailloux ne réalisera-t-on jamais la vie à son plus faible degré? C'est qu'un caillou est quelque chose d'inerte, qui ne possède la vie à aucun degré, et qu'ici, comme partout, de rien l'on ne fait rien. Pour que les éléments d'un corps vivant puissent en se combinant produire la vie il faut que la vie déjà soit en eux. Et cette vie d'où leur viendra-t-elle si ce n'est du vivant lui-même? Car, s'ils la possédaient comme un bien propre, il est possible et probable que ce ne serait pas au degré où doit la posséder le vivant qu'il s'agit de réaliser. Dès lors la création de ce vivant serait impossible, puisque, s'il est vrai que rien ne naît de rien, il l'est tout autant que le plus ne sort pas du moins. Il est certain, par conséquent, que c'est le vivant qui fait lui-même sa vie en la projetant dans les éléments dont se compose son être physique. Cela dit, revenons à l'objet qui nous occupe. Le noumène en soi est totalement inaccessible, c'est entendu. Mais le noumène présent aux phénomènes de la nature, qui n'ont d'être et de réalité qu'en lui et par lui, le noumène fond et vie de la nature, ne nous échappe pas tout entier, puisque, possédant la nature, domaine incontesté de nos intelligences, nous ne pouvons manquer de le posséder avec elle. Du reste, le posséder n'est pas le penser; mais pour le penser il nous suffit de penser la nature. Or nous pensons la nature dans la mesure où nous sommes capables de systématiser les conceptions qu'elle nous suggère. La synthèse du relatif produit donc en nous la pensée de l'absolu, pensée qui est humaine sans doute et par conséquent relative, mais qui est absolue aussi, parce qu'elle est pénétrée d'absolu comme la nature qui lui sert d'objet. Nous n'avons pas le pouvoir de dépouiller la pensée de l'absolu de ce qui la fait relative; mais nous traduisons en concepts de plus en plus clairs, larges et profonds, ce fond de la vérité naturelle en lui-même insaisissable. Sans avoir jamais vu l'original nous en traçons un portrait qu'on ne peut pas dire de plus en plus ressemblant, mais qui cependant est de plus en plus vrai. Et c'est là la métaphysique.

Toutefois il serait imprudent peut-être de tenir pour évidente par

soi cette proposition à laquelle la légitimité de la métaphysique est suspendue, que dans le phénomène le noumène est présent. Si cette présence est réelle, l'expérience doit en témoigner de quelque manière. Voyons s'il en est ainsi.

L'expérience, pour se constituer, suppose deux conditions : 1° des objets sensibles; 2° une connexion entre ces objets résultant d'une détermination réciproque des uns par les autres suivant des lois absolues. Ces deux conditions impliquent l'une comme l'autre le noumène, et s'y rattachent directement.

Une chose est incontestable, c'est que la connaissance scientifique exige que nous puissions prévoir à coup sûr l'apparition de tel conséquent lorsque tels antécédents sont donnés. Entre ce conséquent et ces antécédents il existe donc un rapport de succession, constante en fait, et par conséquent nécessaire. Cette succession constante ne peut être un fait de hasard; il y faut une cause, ou plutôt une raison; car une cause serait un lutin métaphysique, et de ce genre d'explications on peut très bien se passer. Quant à la raison, elle est toute trouvée, c'est la nécessité de la constance de certaines successions pour qu'il y ait une expérience. Cette raison est antécédente aux phénomènes, puisqu'elle les conditionne; donc elle est nouménale. Les lois de la nature, par leur nécessité, supposent par conséquent le noumène, et l'annoncent en quelque sorte.

Quant aux objets auxquels s'appliquent les lois, c'est-à-dire les phénomènes eux-mêmes, ils font mieux qu'annoncer le noumène; ils l'expriment et le révèlent, autant qu'il peut être exprimé et révélé par ce qui les fait objets d'expérience pour nous, c'est-à-dire par les qualités sensibles.

Le problème des qualités sensibles se rattache aux questions les plus hautes concernant la nature et l'objet de la science.

Deux conceptions bien différentes de la science ont régné sur le monde. Avec les atomistes de l'antiquité, avec l'école mécaniste de Descartes et de Leibniz également, la science affichait la prétention de donner des phénomènes de la nature des explications intégrales et définitives. Le monde, suivant les mécanistes, n'était pas autre chose qu'une colossale équation, dont la connaissance permettrait la détermination *a priori* de tous les phénomènes présents, passés ou futurs; de sorte qu'un génie qui la posséderait pourrait à l'heure présente savoir avec certitude « quel était le Masque de fer et comment périt le *Président...*; quel jour la croix grecque brillera à

nouveau sur la mosquée de Sainte-Sophie, quel jour l'Angleterre aura brûlé son dernier morceau de houille[1] ». Cette conception ambitieuse donnait lieu à bien des difficultés insolubles que la science elle-même a mises en lumière en ces derniers temps. Les philosophes lui reprochaient surtout deux défauts graves. D'abord, elle ne tenait aucun compte des qualités telles que couleur, température, résistance, etc., dont elle faisait de simples illusions de nos sens, et qu'elle expliquait avec une insuffisance manifeste par des mouvements de la matière extérieure en rapport avec nos organes. Ensuite elle condamnait, non pas à la vérité les atomistes qui avaient trouvé dans les atomes un point d'arrêt dans la marche régressive des explications mécaniques et une matière absolue pour en faire la substance des corps, mais du moins les mécanistes modernes à chercher dans une division sans terme de la matière, c'est-à-dire dans le rien en définitive, les principes premiers d'un monde dès lors sans réalité. Une réforme de la philosophie scientifique était donc nécessaire à cet égard. Cette réforme vint de Kant.

Descartes et Leibniz avaient aboli la sensibilité, Kant comprit la nécessité de la rétablir. Du temps et de l'espace il fit des formes *a priori* de toutes nos représentations sensibles ; et comme il n'y a point de forme sans matière, point d'étendues par conséquent ni de durées sans des objets représentables qui les occupent, il posa, implicitement au moins, que la couleur, la température, et les autres qualités de même ordre sont constitutives des phénomènes au même titre que la durée et l'étendue[2]. C'était, à l'inverse du mécanisme et de la théorie des *qualités secondes*, les introduire dans le corps de la nature à la manière d'Aristote. Les qualités par là devenaient, à la place des atomes ou de l'insaisissable étendue de Descartes, l'élément substantiel dont les choses sont faites. Au lieu d'un monde purement géométrique et idéal nous eûmes un monde concret, représentable, et dont les phénomènes étaient autre chose que de la mathématique en action. Comment Kant, mécaniste au point de penser que « la conduite future d'un homme est prévisible

1. Dubois-Raymond, Les Sept Énigmes du monde, *Revue Philosophique*, t. XVII.

2. On nous permettra de rappeler que, par une étude directe, et en grande partie expérimentale, du problème de la perception, nous sommes arrivé sur ce point à des conclusions identiques à celles de Kant. La perception des corps, *Revue Philosophique*, 1902, t. I, le deuxième article.

en soi aussi bien qu'une éclipse », conciliait-il cette doctrine de la sensibilité avec son mécanisme? Nous ne nous chargerions pas de l'expliquer. Ce qui est certain c'est qu'avec cette conception nouvelle la science changeait absolument de caractère et d'objet. Au lieu d'idées pures elle prenait pour matériaux des faits. Non pas que la mathématique en fût exclue, mais elle n'y intervenait que pour exprimer les rapports quantitatifs des phénomènes ou pour en systématiser artificiellement les lois, mais non plus pour constituer les phénomènes mêmes en constituant les qualités. L'adhésion quasi unanime des savants et des philosophes contemporains a consacré là-dessus les vues de Kant. La science qui n'est que science, celle qui fait son œuvre sans se référer et même sans songer à aucune doctrine philosophique, s'accommode fort bien de l'irréductibilité des qualités sensibles au mécanisme pur, parce qu'il lui faut des objets auxquels s'appliquent ses lois, et que sans les qualités il n'y a plus de phénomènes et par conséquent plus d'objets. Le philosophe peut croire au mécanisme pour des raisons spéculatives : le savant qui chercherait le mécanisme sous le physico-chimisme des phénomènes passerait à bon droit pour un simple rêveur. Une doctrine qui, comme le positivisme, veut la science, et la veut positive, c'est-à-dire telle qu'elle est, et non pas telle que pourrait la concevoir ou la désirer un théoricien quelconque, peut donc, et doit même accepter l'irréductibilité des qualités sensibles, et tenir pour une hypothèse extra-scientifique ce mécanisme universel dont Descartes et Leibniz avaient prétendu faire la science et toute la science.

Et de fait comment tirer du mécanisme de la nature les qualités sensibles comme le voudrait la philosophie mécaniste?

Si l'on fait abstraction des qualités sensibles, et il faut le faire du moment qu'on recherche ce qui les conditionne, il reste pour constituer les corps l'étendue pure et nue et rien autre chose. L'étendue cependant n'est pas à elle seule le phénomène élémentaire : il y faut joindre le changement, parce que les phénomènes ne prennent pas seulement la forme de l'espace, mais encore celle du temps. Le phénomène élémentaire est donc un changement dans l'étendue pure, c'est-à-dire un déplacement. Le phénomène élémentaire, par conséquent, est bien le mouvement, comme l'ont toujours soutenu les mécanistes. Dès lors il était naturel que, cherchant à expliquer les qualités par des causes phénoménales, on les rattachât au mouvement comme à une condition première. Mais ce à quoi l'on n'a

pas pensé suffisamment peut-être, c'est que, si la qualité a en effet dans le mouvement son principe, ce ne peut pas être dans le mouvement d'une matière constituée, puisque dans une telle matière la qualité est déjà supposée; que, par conséquent, il est inutile et vain de s'arrêter à des mouvements tels que les mouvements moléculaires, ou les mouvements atomiques, ou des mouvements plus élémentaires encore s'il en existe; qu'il faut aller enfin jusqu'au terme dernier duquel, toute matière ayant disparu, on peut dire qu'il est dans son mouvement la racine des qualités. Mais ce terme dernier c'est l'étendue toute nue, laquelle ne peut pas se mouvoir, d'autant plus que le mouvement le plus élémentaire possible dont il faudrait l'animer serait un mouvement d'amplitude nulle. Le principe explicatif des qualités n'est donc dans aucun mouvement, dans aucune combinaison de mouvements phénoménaux et réels.

Pourquoi le mécanisme phénoménal est-il impuissant à rendre compte des qualités? C'est qu'il ne s'achève pas, puisque tout système d'explication mécanique des phénomènes en suppose avant lui un autre où lui-même a son explication et où les qualités sont données. Il a pourtant son achèvement, mais ce n'est pas dans le réel, c'est dans l'idéal. Il a son achèvement comme la totalisation des durées et des étendues a le sien dans le temps et dans l'espace. Il nous serait précieux d'avoir un terme pour le désigner en tant qu'il s'achève, comme nous avons les termes espace et temps pour désigner la sommation idéale des étendues et des durées. Ce terme manque en français, et dans toutes les langues, très vraisemblablement. Du reste, si nous n'avons pas le mot, nous avons l'idée et c'est l'essentiel. Le temps et l'espace sont deux formes de l'Absolu; le mécanisme intégral et idéal en est une troisième, corrélative d'ailleurs aux deux premières : le fond de tout c'est l'Absolu. Mais, de même que l'espace et le temps ne sont plus étendue ni durée, le mécanisme intégral et idéal n'est plus mécanisme au sens empirique du mot. Que du reste le mécanisme intégral soit le principe des qualités, nous le voulons bien. Ce sera la condamnation de la thèse qui rattache les qualités au mécanisme empirique, c'est-à-dire à celui que l'entendement connait et dont il détermine les lois.

Quel serait donc, en définitive, le rapport des qualités aux mouvements, non plus idéaux mais réels, qui se produisent dans l'étendue et la durée?

Le mouvement, ainsi que nous l'avons reconnu tout à l'heure, est

le phénomène élémentaire, parce qu'il est, et il est seul, l'interférence de l'étendue et de la durée pures, qui sont elles-mêmes l'expression et la forme de la pure phénoménalité. Par conséquent, quand on a voulu rendre compte des qualités du point de vue phénoménal, on a dû en chercher l'explication dans le mouvement. Et la tentative n'a pas été stérile, puisque Helmholtz a pu déterminer avec une précision relative le nombre des vibrations de l'éther qui répondent aux différentes couleurs du spectre solaire. La faute a été seulement de supposer que des vibrations en tel nombre donné dans un temps donné pouvaient être telle couleur, ou que ces mêmes vibrations, agissant sur un sujet sensible, pouvaient donner à ce sujet l'impression de cette couleur. Une couleur est un phénomène réel, qui, comme tout autre phénomène, exige pour se produire le concours de toutes les forces de la nature universelle; du moins s'il est vrai, comme nous le disions plus haut, que dans l'univers tout tient à tout, et que rien n'est totalement indépendant ni séparé de rien. Donc pour que le mécanisme pût expliquer les couleurs il faudrait qu'il pût s'achever. Or il ne s'achève pas, ou, s'il s'achève, c'est en changeant de nature par le passage de l'ordre phénoménal à l'ordre nouménal. Aussi est-ce dans le noumène qu'il faut chercher le principe des qualités sensibles : et alors la qualité apparaît comme indépendante des mouvements réels qui se produisent dans l'espace, bien qu'entre elle et certains de ces mouvements il existe une corrélation qui peut même être scientifiquement déterminable. Ces mouvements sont comme elle des expressions phénoménales de l'Absolu. Entre elle et ces mouvements il doit donc exister un parallélisme, rappelant un peu celui que les cartésiens établissaient entre les phénomènes de l'étendue et ceux de la pensée, mais aucun rapport de détermination directe. La qualité ne naît d'aucun mouvement ni d'aucun système de mouvements phénoménaux : elle est ingénérable parce qu'elle procède directement de l'Absolu. Comment en procède-t-elle? La question est épineuse, pas encore résolue, et peut-être pas près de l'être. Il semble cependant que dans certaines considérations que nous avons présentées autrefois sur le temps et l'espace on en pourrait trouver une solution qui servirait en attendant mieux. Cette solution, la voici.

Deux théories sont possibles au sujet de la perception de l'étendue : l'*empirisme*, qui veut que l'idée de l'étendue ne soit rien de plus que l'idée de la possibilité d'un mouvement, de sorte que l'on ne perçoit

l'étendue qu'en la parcourant, on ne la pense qu'en se souvenant qu'on l'a parcourue; et le *nativisme*, d'après lequel, au contraire, les parties d'une étendue qui n'excède pas certaines limites sont données dans la perception simultanément, non successivement, donc sans mouvement de translation d'aucun organe, et forment, comme objet de représentation, un bloc indissoluble. Il résulte des discussions auxquelles nous nous sommes livré à ce sujet[1] que de ces deux théories c'est le nativisme qui serait vrai pour le fond, mais que l'opinion commune des nativistes aurait besoin d'être corrigée sur deux points : 1° Les nativistes disent que la dimension de l'étendue nous est donnée immédiatement par le sens en même temps que l'étendue même : c'est une erreur; on ne connait la grandeur d'une étendue qu'à la condition de l'avoir mesurée en portant l'unité choisie de l'une de ses extrémités à l'autre; 2° Les nativistes supposent encore que nous percevons des étendues de grandeurs déterminées et fixes, de sorte que nos sens découperaient dans le monde extérieur des images à contours arrêtés comme on découpe avec des ciseaux des rondelles de papier : mais, au contraire, parce que toutes nos perceptions durent, et que nos organes vivants se modifient continuellement, le champ de notre perception varie sans cesse en grandeur, de sorte que la grandeur de l'étendue perçue, tout en étant réelle, est toujours indéterminée, de même qu'est indéterminée la position de la flèche qui vole, comme Zénon l'a dit avec raison.

Ainsi ce sont des étendues que nous percevons, non des points indivisibles avec lesquels nous aurions à composer les étendues ou leurs images. Mais, si les étendues ne se composent pas de points, l'espace ne se composera pas non plus d'étendues, car les raisons sont les mêmes de part et d'autre. De même donc que dans notre représentation chaque étendue est constituée d'un bloc, et, par suite, prend le caractère d'une unité indivisible, il faut que l'espace, s'il est donné à notre conscience, y entre simultanément, tout entier avec son unité, son universalité, son infinité. Or il est incontestable qu'il est donné à notre conscience; car, ainsi que l'implique la théorie de Kant sur les *Formes a priori de la sensibilité*, et qu'on l'a montré récemment d'une manière explicite[2], pour percevoir une étendue il

1. Particulièrement dans La théorie psychologique de l'espace, Alcan, 1895, et dans La perception des corps, 1er article.
2. La perception des corps, 2e article.

faut la situer, non pas relativement, par rapport à d'autres étendues, mais absolument, par rapport à l'espace total; et non pas, bien entendu, par rapport à un espace conçu comme on peut concevoir les objets les plus imaginaires, mais par rapport à un espace réel et vraiment présent à l'esprit. Ajoutons que cet espace réel et présent ne peut être qu'un espace pensé; car, n'étant ni perceptible ni imaginable, serait-il autre chose pour nous qu'un mot vide de sens s'il n'était pas non plus intelligible? Du reste la discussion des *Antinomies mathématiques* de Kant permet d'établir que *l'espace n'existe pas*, parce que, s'il existait, il faudrait qu'il fût fini ou infini, et il ne peut être ni l'un ni l'autre [1]. Donc il est une idée pure de l'esprit comme le triangle et le cercle. Et que l'on ne croie pas que, parce qu'il est une idée, il doive être tenu pour incapable de donner aux phénomènes la situation absolue sans laquelle ils ne sont rien, et par là de remplir le rôle que nous lui attribuions tout à l'heure, rôle considérable qui fait de lui, qui n'existe pas, le principe de tout ce qui existe et la matrice universelle. Le véritable réel n'est pas ce qui se perçoit ou s'imagine, mais ce qui se pense. Ce qui est ce ne sont pas les figures dites circulaires ou triangulaires que l'on trace sur un tableau et qu'un coup d'éponge emporte, c'est le cercle et le triangle idéaux, seuls objets de notre pensée; car la qualité d'être n'appartient point à une impression fugitive que nous subissons, mais seulement à ce que notre esprit conçoit comme éternel et nécessaire. C'est donc dans l'intelligible que le sensible, et par conséquent l'existant, — car exister c'est être ou pouvoir être perçu, — puise tout ce qu'il a d'être et de réalité véritables. Rien n'est dans la nature que par « participation aux Idées », comme le disait Platon. Le principe de ce qui existe c'est ce qui se pense et n'existe pas.

Mais comment pensons-nous l'espace?

La réponse à cette question est dans ce qui précède. Toute étendue occupant nécessairement un lieu dans l'espace, on ne peut, disions-nous, se représenter une étendue quelconque qu'à la condition de la situer au lieu qu'elle occupe; ce qui implique qu'on ait présent à l'esprit l'espace, non pas à titre d'objet représenté, mais à titre d'Idée pure et d'absolu. Donc, dans l'acte psychologique de la perception d'une étendue quelconque est, sous-jacente à l'image, l'intuition intellectuelle de l'espace. Ainsi que nous l'expliquions dans

1. La première Antinomie mathématique de Kant, *Revue Philosophique*, mars 1900.

un travail déjà ancien[1], l'espace prend corps en quelque sorte dans chacune des étendues que les sens nous présentent, étendues qui toutes l'expriment, chacune à leur manière, en raison de la situation qu'elles y occupent, et complémentairement les unes à l'égard des autres. Et l'on conçoit qu'en effet les étendues indéterminées en grandeur que nous percevons soient expressives de l'espace et ne puissent être que cela. Car, si elles sont indéterminées, elles n'ont point d'être propre, et ne peuvent par conséquent prétendre à la dignité d'absolus. Pourtant ce ne sont pas de purs néants; donc il faut qu'elles soient quelque chose. Elles sont l'espace descendu de la région de l'idéalité et de l'intelligibilité dans celle de l'existence et de la sensibilité; l'espace, invisible en soi, devenu visible aux yeux de l'esprit dans le monde des phénomènes : cela, non par accident d'ailleurs, ni par une sorte de grâce qu'il nous ferait, mais par une nécessité de son essence qui le veut existant en même temps qu'intelligible.

Partant de là, nous allons pouvoir, ce semble, comprendre ce qu'est la qualité sensible. Reportons-nous à la théorie kantienne du temps et de l'espace *formes a priori de la sensibilité*. Si cette théorie est vraie, et elle l'est nécessairement selon nous, ainsi que nous le rappelions tout à l'heure, il existe entre l'étendue et la qualité sensible une indissoluble union. Cette union, évidemment, doit se retrouver entre l'espace et le monde phénoménal, c'est-à-dire qu'il n'existe pas plus d'espace pur que d'étendue nue, et que l'espace est à l'univers total ce que l'étendue est à la qualité, ou, si on l'aime mieux, au phénomène. Dès lors ce qui exprime l'espace ne peut manquer d'exprimer l'univers total. Or l'étendue, en tant qu'étendue, n'exprime que l'espace, en tant qu'espace. Puisqu'il faut qu'exprimant l'espace elle exprime aussi l'univers total, et qu'elle ne saurait l'exprimer par elle-même, c'est qu'elle l'exprime par ce qui lui est inhérent comme le tout des phénomènes est inhérent à l'espace, c'est-à-dire par la qualité sensible. Nous sommes donc conduits à penser que les qualités sensibles, couleur, température, résistance, etc., ne sont pas autre chose que des formes que prend au regard de notre sensibilité l'univers total, en lui-même pur intelligible, mais intelligible pour nous, et du reste en soi, seulement en tant qu'il prend corps dans le sensible. La couleur de la neige, par exemple, est donc l'ex-

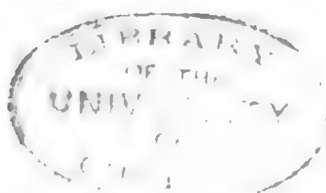
1. Le problème de la vie, *Revue Philosophique*, 1er semestre de 1892; le 2e article surtout.

pression sous une forme déterminée de quelque chose d'idéal et d'irreprésentable comme l'espace, sous-jacent à la représentation que j'ai de cette couleur comme l'espace l'est à la perception de l'étendue; de quelque chose que je pense sans le voir et dont la présence à mon esprit est nécessaire pour que je voie ce que je vois, mais que je ne puis penser sans me représenter la neige ou tout autre objet blanc. Ce quelque chose c'est *la blancheur*, laquelle est aux sensations visuelles que me donnent la neige, le lait, le lis, ce qu'est l'espace aux étendues qu'occupent les objets dont je suis entouré, ce qu'est le temps aux durées des phénomènes que je perçois. Et si l'on conteste que cette assimilation soit légitime parce que le temps et l'espace sont uns, tandis que la multiplicité de nos impressions sensibles et même des catégories d'impressions que nous désignons par des termes généraux tels que couleur, son, résistance, va à l'infini, nous répondrons que cette unité d'une part avec cette diversité de l'autre n'a rien qui doive étonner; car l'étendue et la durée jouent le rôle de formes à l'égard des qualités sensibles, qui par là prennent le caractère de matières : et si l'on comprend, s'il est nécessaire même que la forme des phénomènes soit une en ce qu'elle est, il est nécessaire aussi que la matière soit multiple, autrement l'univers se réduirait à un phénomène unique : or un phénomène unique ne peut exister. Quant à l'origine des idéalités multiples que sont les qualités sensibles, et à celle des idéalités uniques que sont le temps et l'espace, c'est la même. Les unes comme les autres sont des expressions de l'Absolu, en tant qu'il se fait réel et existant dans une nature susceptible de devenir objet de conscience, d'expérience, de science et enfin de métaphysique.

Ainsi semble pouvoir s'établir et s'expliquer le caractère métaphysique de la qualité. La qualité, sensible en elle-même, est transcendante par ce qu'elle exprime. Du reste, exister et exprimer ne sont pas pour elle deux choses différentes, comme il arrive aux signes par lesquels nous manifestons nos pensées. Le pouvoir d'exprimer est ce qui la constitue essentiellement. Elle est donc métaphysique, non par accident, mais par le fond même de son être.

III

Si la nature est ainsi pénétrée d'Absolu, si l'Absolu y rayonne de toutes parts, l'esprit trouve dans les phénomènes l'amorce dont il a



besoin pour constituer cette synthèse de la nature en laquelle consiste la métaphysique. Cette synthèse serait la connaissance adéquate de l'Absolu si elle pouvait s'achever. Comme elle ne le peut pas, et qu'il n'y a pas de l'Absolu de connaissance partielle ou inadéquate, on peut dire qu'elle échoue en tant que tentative de nous mettre en possession de l'Absolu lui-même. Mais elle garde son prix en ce que nous avons le plus grand intérêt à nous constituer une expérience aussi large, aussi complète, et par conséquent aussi vraie que possible. Et, même à l'égard de l'aspiration à l'Absolu naturelle à l'âme humaine, elle n'est pas tout à fait vaine, puisque, sans nous permettre de l'atteindre, elle nous achemine dans la voie dont il est le terme idéal.

Les phénomènes, disons-nous, par ce qu'il y a en eux d'absolu se prêtent à la synthèse; mais, les phénomènes connus, la synthèse reste à faire. Elle se fait par les concepts.

On a voulu souvent ne voir dans les concepts que de simples généralités. Le concept *cheval*, par exemple, ne serait rien qu'une connotation de l'ensemble des qualités communes à tous les chevaux. S'il fallait l'entendre ainsi, il n'y aurait pas lieu de parler de concepts. L'ensemble des qualités communes à tous les chevaux n'existe pas, parce que deux chevaux diffèrent toujours par leur taille, par leur robe, et par tous leurs autres caractères. Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre. Un concept n'est pas un extrait de sensation. Du reste, si les concepts ne se réduisent pas à la généralité pure et simple, la généralité pourtant leur appartient, très apparente chez ceux d'entre eux qui sont très près de la sensation comme le concept du blanc ou celui du cheval, moins apparente chez les autres, et tendant à disparaître à mesure qu'ils s'éloignent de la sensation primitive, comme les concepts de science, de vertu, de sagesse, etc. La généralité des premiers tient surtout à ce que le mot qui les exprime évoque le plus souvent une image, et que cette image est quelconque dans les limites d'un groupe donné d'objets. Ainsi, pour penser distinctement le cheval, j'ai besoin de m'en représenter un, mais il est indifférent que celui que je me représente soit bai ou gris, grand ou petit. Les derniers, au contraire, ne s'accompagnant que d'images très confuses, ne nous apparaissent point comme représentatifs d'une classe d'objets. C'est pourquoi nous voyons des espèces et des genres dans la nature sensible, et nous n'en voyons point dans le monde des choses intelligibles.

Ainsi le concept est général, mais ce serait le mal entendre que de le réduire à la généralité empirique. Il est général en ce sens qu'il s'applique à une multiplicité indéfinie d'objets, mais en lui-même il n'est pas un objet. C'est une idéalité pure que l'esprit crée afin de constituer son expérience. Comment l'esprit est conduit à faire cette création, et comment elle lui est nécessaire, il est facile de s'en rendre compte.

Le spectacle des choses ne produit en nous d'abord que des impressions vagues et incohérentes, qui sont quelque chose pour notre sensibilité mais rien pour notre intelligence. Or l'intelligence n'est pas dans l'homme un accident, une faculté qu'il ait lieu d'exercer de temps en temps et sur certains objets : c'est une faculté essentielle. Nous voulons donc comprendre parce que comprendre est l'unique forme du penser. Mais comprendre c'est rattacher le fait à la loi, le particulier au général. Le particulier, la sensation nous le donne; quant au général, nous avons à le créer nous-mêmes, et à le créer intelligible, puisque sans cela il ne nous rendrait pas le service que nous en attendons. Du reste il n'est pas intelligible par une vertu qui lui soit propre, et qui subsisterait en lui indépendamment de son rapport avec ce qu'il rend explicable; et pourtant il a une forme qui n'appartient qu'à lui puisque l'intelligible ne peut se réduire au sensible. Ce serait donc une erreur de croire qu'entre la nature sensible et le monde des idéalités il y ait un abîme. Non seulement il n'y a pas d'abîme, mais il n'y a pas même de solution de continuité, aucune ligne de démarcation qui soit perceptible. Chacun des deux continue l'autre et s'y fond. On ne doit pas s'en étonner si l'on a cru pouvoir admettre ce que nous essayions de démontrer tout à l'heure, que dans le sensible il y a de l'intelligible, et si l'on ne rejette pas la réciproque qui est évidente, à savoir que l'intelligible ne se conçoit point séparé du sensible. Le sensible et l'intelligible ne sont donc ni opposés ni juxtaposés; ils vivent l'un dans l'autre, l'un par l'autre. Le réel n'est ni l'un ni l'autre, mais la synthèse qui les unit.

Tel est le concept. Le concept une fois formé, et les impressions sensibles rendues intelligibles par lui, l'expérience est constituée. Jusque-là elle ne l'était pas. Des impressions sensibles auxquelles l'intelligibilité manquerait ne seraient pas en effet de vraies réalités, mais de vaines images et des fantômes. Or une expérience ne se construit pas avec des fantômes. Donc il n'y a d'expérience effective que là où la sensation s'intellectualise à la lumière de l'idée.

Voici alors ce qui se produit. L'idée n'éclaire pas la sensation comme la flamme d'une bougie éclaire un objet voisin, c'est-à-dire du dehors. Elle s'incorpore à la sensation au contraire de manière à ne faire qu'une avec elle; c'est-à-dire qu'elle entre elle-même dans notre expérience, et que, par conséquent, elle passe à l'état de fait. C'est ainsi qu'il y a dans toute expérience effective une métaphysique inconsciente. Celui qui dit : ceci est un homme, ceci est un arbre, croit bien, généralement, avoir sous les yeux un homme et un arbre véritables. Pourtant l'homme et l'arbre sont des idées, non des existences. Celui qui parle comme nous venons de le dire est donc un métaphysicien sans le savoir. Il est vrai que les choses ne se passent pas toujours ainsi. Parfois l'incorporation de l'idée à la matière empirique qu'elle doit ériger en expérience intelligible ne se fait pas ou se fait mal; de sorte que le fait à interpréter et l'idée au moyen de laquelle l'interprétation est tentée deviennent distincts et même opposés. Cette opposition se traduit pour l'esprit par un sentiment de malaise, le sentiment de l'homme qui ne comprend pas; et ce malaise à son tour est ce qui maintient au regard de la pensée la distinction de l'idée et du fait qui fusionneraient si tout se passait bien ; de même qu'une personne ignorante de l'anatomie ne prend connaissance de ses organes et ne les distingue les uns des autres que lorsqu'ils commencent à la faire souffrir. Dans ce cas, naturellement, l'idée garde le caractère métaphysique. Le mot bien connu de Voltaire : « Toutes les fois qu'un homme parle à un autre homme qui ne l'entend pas de choses auxquelles lui-même ne comprend rien, il y a métaphysique », a sa vérité, car il est certain que lorsque l'on comprend très bien on croit toujours avoir sous les yeux ce qu'en réalité on pense sans le voir; de sorte que la métaphysique suppose toujours une résistance des faits à se laisser pénétrer par nos idées, et par suite une certaine obscurité de ces idées. Mais ce mot ne porte pas pour cela contre la métaphysique; car ce qu'il signifie, c'est que la métaphysique est une expérience encore à moitié inorganique et qui cherche à s'organiser. Or toute expérience a commencé ainsi.

Le concept, on le voit, n'est un commentaire du fait qu'autant que le fait n'est pas encore constitué, et que, par conséquent, il n'y a pas encore d'expérience. Si le fait se constitue, c'est que les éléments qui y devaient entrer se sont organisés. Or le concept n'est autre chose que l'organisation même de ces éléments, c'est-à-

dire l'unité synthétique du fait constitué. Mais l'unité synthétique d'un fait n'est pas une chose à part de ce fait, ni une chose sans laquelle le fait puisse être. On comprend donc tout à la fois que l'expérience ne puisse se former qu'au moyen des idées, et que dans l'expérience formée les idées disparaissent en tant qu'idées et se confondent avec les faits eux-mêmes.

C'est pourquoi chacun crée ses concepts suivant les besoins de son expérience personnelle, et pourquoi aussi sous les termes de la langue commune chacun met le sens qui se rapporte à sa manière propre de voir les choses. Là est la raison pour laquelle nous nous entendons généralement si mal les uns les autres.

Il faut observer de plus qu'un concept médiocrement ou mal adapté à l'expérience qu'il a pour objet de constituer ne perdra pas pour cela toute puissance organisatrice à l'égard des éléments dont cette expérience se compose. Dans ce cas on comprendra mal, ou du moins imparfaitement, mais c'est la condition humaine de comprendre toujours imparfaitement, sauf en mathématiques. Si le fait est mal compris, c'est-à-dire mal constitué, en raison de l'imperfection du concept, ce sera un obstacle pour le faire entrer plus tard dans une synthèse plus vaste que celle qu'il est lui-même. La pierre mal taillée ne trouvera pas sa place dans l'édifice : elle n'en est pas moins une pierre par elle-même. Un fait donc n'est un fait pour nous que si nous pensons le comprendre, mais il n'est pas nécessaire que nous le comprenions bien. Et que l'on ne dise pas que cependant il nous arrive constamment d'admettre des faits tout en ayant conscience que nous ne les comprenons pas. Nous ne voyons jamais dans un fait que ce que nous comprenons ou croyons comprendre : le reste nous échappe, au point que nous ne nous le représentons même pas, car se le représenter serait pouvoir le nommer d'un nom général, donc le classer, donc le comprendre au moins en apparence. Constater et comprendre — si l'on donne au mot constater son vrai sens qui est : poser un objet comme réel, — c'est la même chose. Que s'il nous semble parfois reconnaître comme réels des phénomènes que nous ne comprenons pas, c'est une illusion. Des phénomènes que nous avons constatés, et compris dans la mesure où nous les constations, peuvent éveiller en nous l'idée d'un inconnu. Par exemple, la chaleur qui fait fondre certains corps en durcit d'autres : pourquoi? Nous ne savons, et nous disons que nous avons vu se produire deux phénomènes auxquels nous n'avons rien

compris, la fusion du plomb et le durcissement du blanc d'œuf sous l'action de la chaleur. En réalité nous avons très bien compris ce que nous avons vu, à savoir qu'il y a eu fusion ici, durcissement là. Ce que nous n'avons pas compris c'est la connexion de ces deux phénomènes avec un antécédent commun, la chaleur. Mais cette connexion, nous ne l'avons pas vue non plus; nous n'avons donc pas le droit de la traiter de fait constaté. Tout au plus pourrait-on l'appeler un fait supposé. Mais supposer un fait c'est nécessairement se le représenter, et se le représenter c'est y introduire des images avec des interprétations, c'est-à-dire des concepts, bref tout l'appareil de la connaissance intellectuelle vraie ou fausse. Les faits inconnus ne sont donc pas moins réellement pensés que les faits les mieux connus.

Ainsi l'expérience n'est pas une donnée brute et uniforme pour tous, comme trop souvent on paraît le croire. Chacun de nous a la sienne qu'il se fait lui-même. Le grand livre de la nature est là devant nous, nous conviant à le lire. Mais pour cela il faut avoir des yeux, et des yeux qui sachent voir. Or la plupart des hommes ont la vue très basse, pareils à ces idoles dont parle l'Écriture, « qui ont des yeux et qui ne voient point, qui ont des oreilles et qui n'entendent point ». La nature est un infini : chacun de nous n'y aperçoit que ce que la portée de son intelligence lui permet de comprendre. Et cette intelligence c'est l'expérience même déjà acquise; de sorte que c'est le progrès de l'expérience qui fait celui de l'intelligence et *vice versa*, si bien qu'expérience et intelligence c'est tout un.

Les concepts que nous créons n'ont qu'une raison d'être, l'interprétation des faits que nous sommes capables de reconnaître, et, par conséquent, la constitution d'une expérience fondée sur ces faits : aussi ne vont-ils jamais au delà des nécessités de cette expérience. Le sauvage qui ne connaît que sa hutte, ses armes, sa famille, qui n'a avec ses voisins que des relations d'une simplicité extrême, n'a pas besoin pour vivre sa vie d'idées compliquées. Il donnera des noms généraux aux objets qui l'entourent, à ses sentiments et à ses passions dans la mesure où il lui est nécessaire pour se faire comprendre et pour imposer ses volontés à ceux dont il est le maître; voilà tout à peu près. Les concepts sont alors aussi près que possible de la sensation pure. Mais ces premiers concepts, tout rudimentaires, ne peuvent suffire longtemps à des hommes dont l'intelligence a

quelque activité, et dont par là la vie tend à se différencier, à se compliquer, à s'élever. Qu'un progrès se réalise sous la poussée de ce ressort de l'âme humaine qui est l'instinct du meilleur, le besoin de comprendre, que ce progrès même a rendu plus vif, exige la création de concepts nouveaux adaptés au nouvel état de choses, et qui n'auront évidemment plus la simplicité des premiers. De progrès en progrès ces concepts nouveaux pourront prendre un degré de complexité extrême, en ce sens qu'ils exprimeront et serviront à interpréter une expérience de plus en plus savante. Les peuplades de l'Afrique n'ont que des concepts se rapportant de la manière la plus immédiate aux choses de l'ordre sensible ; c'est que leur expérience ne dépasse pas cet ordre. Nous avons des concepts tels que État, science, philosophie, moralité, et une foule d'autres semblables, qui se rapportent à une expérience de même que ceux du sauvage ou du complet illettré, mais non plus à une expérience sensible. Notre expérience, à son sommet du moins, est surtout intellectuelle. C'est l'expérience d'hommes vivant dans un milieu social avancé, et mis par là en situation de constater des faits qu'on ignore ailleurs, soit parce qu'ils ne se produisent pas, soit parce qu'on est incapable de les voir faute d'intelligence. Du reste, les faits les plus intellectuels se traduisent toujours, en dernière analyse, par quelque chose de sensible. L'ascension croissante de la démocratie dans nos sociétés modernes est rendue manifeste par une foule de faits plus immédiatement constatables, le suffrage universel par exemple ; et le suffrage universel à son tour est reconnu comme un fait réel parce qu'on a vu certains individus déposer dans une urne un carré de papier blanc. En somme, il y a un terrain sur lequel tous les esprits se rencontrent et se valent à peu près, c'est celui de la perception brute des formes, des mouvements, et des qualités sensibles d'une manière générale. A partir de cette donnée première tout ce que nous appelons fait, avec raison d'ailleurs, est interprétation et idée par conséquent.

Ajoutons que la donnée première qui n'est pas idée, loin de pouvoir être considérée comme l'élément solide de notre expérience, n'en est, au contraire, qu'un résidu indéterminable et idéal aussi à sa manière. Les impressions brutes de nos sens, si même il est possible de les concevoir, n'ont qu'une réalité qui tend à s'évanouir à mesure que s'amincit le fond de pensée qui fait tout leur être. Là où l'idée ayant totalement disparu l'intelligence est nulle, il ne reste

plus de la sensation que le fantôme. L'expérience tout entière est donc un édifice d'idées.

De là la hiérarchie des concepts. Partant de la donnée immédiate des sens, l'esprit, pour se rendre intelligible un monde de phénomènes qui lui apparaît de plus en plus complexe à mesure que son regard y plonge davantage, construit, comme en pyramide, des étages de concepts présentant de plus en plus le caractère idéal. On est accoutumé depuis Aristote à répéter que ce progrès vers l'Idée pure est un progrès dans l'abstraction, une ascension dans le vide. C'est que l'on ne comprend bien ni la vraie nature du concept, ni celle de l'Idée, que l'on confond à tort avec lui, et qui n'en est que l'élément intelligible, comme le mot et l'image en sont les éléments sensibles. L'Idée c'est le pur intelligible, et elle est une. Il n'y a qu'une Idée, celle de l'absolu. Le progrès dans le sens de l'Idée pure c'est donc le progrès vers l'absolu, c'est-à-dire vers une connaissance dans laquelle toute connaissance se trouverait contenue et toute réalité expliquée. Est-ce là de l'abstraction?

Il est vrai que, si l'idée est une, les concepts sont multiples, puisque les concepts sont les formes infiniment diverses sous lesquelles l'idée s'exprime et même se réalise comme objet de pensée et comme existence, en constituant dans la nature les genres et les espèces, dans nos esprits les idées générales. Aussi les concepts ne sont-ils pas tous du même ordre, et n'ont-ils pas tous la même valeur au regard d'une pensée qui cherche le réel. Il s'agit seulement de bien voir où est le réel véritable. Le concept *arbre*, dira-t-on, est plus abstrait que les concepts *sapin* ou *bouleau*, qui sont eux-mêmes plus abstraits que les bouleaux et les sapins que je vois de mes yeux ou que j'imagine. C'est que l'on prend pour type du concret l'objet sensible considéré en soi, comme se suffisant à lui-même. Il y a là un point de vue qui se conçoit, mais qui n'est pas le vrai. L'objet sensible ne se suffit pas à lui-même : s'il a quelque réalité, c'est seulement en vertu de la connexion intime qui l'unit à tous les autres phénomènes de la nature. Tout ce qu'il a d'être lui vient de la nature elle-même en tant qu'elle est universelle, une, indivisible, c'est-à-dire intégralement systématisée. Dès lors ce qui fait le degré d'être et de réalité des concepts, nous voulons dire de réalité intelligible, — et celle-là est la véritable, l'autre n'est rien, — c'est l'étendue de ce qu'ils synthétisent dans le domaine de l'expérience. Celui qui s'est élevé des concepts *sapin*, *bouleau*, etc., au concept *arbre* a fait

un pas dans la voie de la systématisation intégrale de son expérience, c'est-à-dire dans la voie de l'être et de l'absolu. Donc le concept *arbre* est plus concret que les concepts *sapin* et *bouleau*; et ces derniers concepts, pour la même raison, sont plus concrets que les sapins et les bouleaux de la forêt, puisqu'il y a dans l'acte de la conscience qui les forme un commencement d'intelligence; tandis que les sapins et les bouleaux de la forêt, si je vide de tout élément intelligible la représentation que je m'en fais, n'ont plus entre eux ni ressemblances ni différences, ne présentent plus de caractères déterminés, ne peuvent plus même prendre de positions dans l'espace, et dansent sous mon regard comme des ombres falotes, non moins étrangères au domaine des sens qu'à celui de l'esprit.

Le progrès de l'esprit dans la connaissance de la nature se fait, disons-nous, par une extension croissante de notre expérience, dans laquelle rentreront, après les faits immédiatement constatables aux yeux les moins exercés, des faits de plus en plus complexes de l'ordre physique, psychologique, sociologique, moral. Ce progrès se marque par la création de concepts toujours plus synthétiques, et par conséquent plus idéaux. Il se marque aussi par des rectifications apportées aux concepts que l'on possédait déjà afin de les mieux adapter au réel. Dans la philosophie de Platon les concepts n'étaient pas seulement des concepts, ils étaient aussi des Idées, c'est-à-dire qu'ils étaient éternels et immuables. C'est que Platon était plus ontologiste que nous ne consentirions à l'être pour notre part, et que ne peuvent l'être, à notre avis, des modernes. Pour qui rapporte les concepts à une expérience qu'il s'agit de constituer, et non plus à un monde de réalités purement intelligibles, les concepts sont nécessairement mobiles. Une exception toutefois doit être faite à l'égard des concepts mathématiques, le triangle, la sphère, etc., qui, ne dépendant point de l'expérience, participent de l'immutabilité de l'Idée. Il est vrai également que les concepts les plus élémentaires, c'est-à-dire ceux qui se rapportent le plus immédiatement à l'expérience commune, comme ceux du noir et du blanc, et même des concepts plus complexes comme ceux d'homme et de cheval, ont une universalité et une stabilité presque absolues. La raison de ce fait n'est pas, comme l'ont dit trop souvent les Platoniciens, l'existence d'un « homme en soi » et d'un « cheval en soi » : elle est plus simple. L'expérience que nous avons du blanc, du noir, de l'homme et du cheval est la

même pour tous — abstraction faite de ce qu'y peut ajouter la science, car nous considérons ici le concept uniquement en tant qu'il exprime une impression des sens. — De plus, c'est une expérience non progressive. Dès qu'il s'agit d'objets qui sont de l'expérience encore, mais d'une expérience qui n'est plus à la portée de tous, les concepts, au contraire, manquent à une foule d'hommes, et chez ceux qui les possèdent ils varient d'individu à individu, en même temps que dans l'esprit de chaque individu ils se modifient sans cesse. Et cette modification, si elle se fait dans le sens qu'il convient pour une intellection plus parfaite du réel, est le progrès même de l'esprit. C'est aussi le progrès du concept dans la voie de l'idéalité et de la vérité concrète, puisque le concept ne se rectifie que pour embrasser une portion plus considérable de la réalité universelle, et que cette extension de l'expérience qu'il synthétise est ce qui le fait à la fois plus idéal et plus concret.

Rectifier son expérience en l'étendant, et en la rectifiant l'étendre, puisque les conceptions les plus exactes sont celles qui s'adaptent le mieux à la réalité objective infinie, voilà donc comment le vrai métaphysicien conçoit sa tâche. Pour cela il faut qu'il demeure en état de communion constante avec la nature, toujours prêt à recevoir et à solliciter la leçon des faits. Sa grande préoccupation est de tenir compte de tout. Aussi n'est-il point exclusif, faisant comme les enfants qui, dit Platon, lorsqu'on leur donne à choisir entre des figues et des raisins, prennent d'abord les raisins et demandent ensuite les figues. Il lui faut la liberté intégrale et le détermin sme intégral, parce qu'il voit bien que l'un et l'autre sont des vérités, l'indépendance de l'individu et l'autorité de l'Etat, la patrie et l'humanité, la solidarité sociale et l'inviolabilité du droit individuel. Il veut tout avoir et tout conserver, parce qu'il sait que le bon moyen pour comprendre une vérité n'est pas de rejeter la vérité contraire, mais de l'accueillir et d'éclairer les deux vérités l'une par l'autre. C'est pourquoi il se garde de cette logique qu'on croit infaillible parce qu'elle est rigoureuse, et qui consiste à poser des principes, vrais d'ailleurs, pour en déduire imperturbablement et indéfiniment des conséquences. La logique est comme la force tangentielle des planètes qui tend à les emporter en ligne droite de plus en plus loin du soleil. Cette force centrifuge est bonne et nécessaire, mais à la condition d'être contre-balancée par la force centripète. Or la force centripète c'est le contact permanent avec les faits, obligeant le pen-

seur à infléchir à tout moment sa direction qu'il pourrait vouloir plus rectiligne, et par là à se tenir dans l'orbite féconde où il trouve lumière et chaleur. Ce n'est pas manquer à la logique que de ne pas sacrifier à une seule idée toutes les autres; et le rôle de la logique n'est pas, sauf en mathématiques, de démontrer toutes les conséquences d'un principe, mais de conférer à tous les principes à la fois le caractère de vérités concrètes par l'accord qu'elle met entre eux.

IV

La métaphysique, telle qu'elle vient de nous apparaître, consiste dans la création de concepts ayant pour objet la constitution d'une expérience d'abord limitée et fragmentaire, mais qui s'étendra en s'unifiant à mesure que les concepts peu cohérents entre eux dont elle résulte se rapprocheront, s'harmoniseront en des concepts supérieurs plus larges et plus synthétiques, qui eux-mêmes appelleront la formation de concepts plus synthétiques encore, et de plus en plus expressifs de l'unité universelle. La métaphysique ainsi entendue n'est autre chose que l'expérience même : elle embrasse le savoir humain tout entier. Mais dans l'usage que nous en faisons le mot métaphysique prend généralement un sens plus restreint. Quand on parle de métaphysique on a en vue presque toujours, non pas la connaissance intégrale de la nature, ni même seulement l'effort pour réaliser cette connaissance, mais quelque chose de différent, à quoi s'appliquent certains esprits et non pas tous, une discipline particulière qui a son caractère et ses lois propres. Qu'est-ce donc que la métaphysique entendue en ce second sens?

La réponse à cette question est dans les pages qui précèdent. Nous avons vu plus haut que le concept créé par l'esprit pour rendre un fait intelligible réussit ou ne réussit pas à intelligibiliser ce fait. S'il y réussit, il s'incorpore au fait et devient un avec lui : on dit alors qu'il y a *expérience*. S'il n'y réussit pas, il demeure en dehors avec le caractère d'une interprétation plus ou moins hypothétique, et sur laquelle un travail de transformation et d'adaptation reste à faire pour arriver au résultat désiré : on dit alors qu'il y a *métaphysique*. L'expérience et la métaphysique s'opposent alors l'une à l'autre comme deux contraires, bien que la seconde ne soit que le vestibule de la première, du moins pour les cas un peu difficiles. Voilà la métaphysique en tant qu'elle se distingue du savoir en général.

Mais quelques réflexions complémentaires sont ici nécessaires.

Il conviendra de remarquer d'abord que l'expérience et la métaphysique, en tant qu'elles s'opposent, sont choses relatives, variables avec les individus mêmes, et qu'en raison de l'inégalité des capacités intellectuelles chez les hommes ce qui est expérience pour l'un peut fort bien être métaphysique pour l'autre.

Nous avons en France un gouvernement : est-ce une idée ou est-ce un fait? Pour l'homme instruit qui s'intéresse à la politique c'est un fait. Nous avons un gouvernement puisqu'il y a quelqu'un pour administrer le pays et le représenter auprès des puissances étrangères. Pour le paysan c'est une idée. Un fait, en effet, dans la pensée d'un paysan, c'est ce que l'on voit, ce que l'on touche, ou ce que l'on sent sous forme de plaisir ou de douleur : le gouvernement n'est point une chose qui se constate de cette façon. Donc *ça n'existe pas*. Ce qui existe, c'est la feuille de contributions et le percepteur à qui on porte l'argent, le garde-champêtre qui dresse procès-verbal, le maire avec ses fonctions, le sous-préfet avec les siennes. Quant au gouvernement, ce sont les messieurs qui nomment ceux-là et qui leur commandent. Mais le gouvernement, tel que l'avait conçu l'homme instruit, disparaît comme fait, et passe à l'état d'entité vaguement entrevue. Et il est certain que ce qu'on appelle un gouvernement n'est pas autre chose qu'une entité, du moins pour qui se fait une loi de n'admettre comme fait que ce qui est ou peut être objet de constatation directe par les sens. Le paysan est dans ce cas. Donc, pour lui, l'idée qu'a du gouvernement l'homme instruit est une idée de métaphysicien, et rien autre chose.

La même mésaventure d'ailleurs lui arrivera à lui-même s'il trouve quelqu'un qui ait de la nature une expérience encore moins complexe et plus rudimentaire que la sienne. Il lui arrive constamment de parler de son bétail, de ses instruments de travail, des arbres de son jardin. Tout cela pour lui ce sont des faits, pour d'autres ce pourraient être des idées. Des voyageurs ont affirmé que les Patagons nomment les différentes espèces d'arbres de leur pays, mais qu'ils n'ont pas de mot pour exprimer l'idée générale d'arbre. Évidemment, les chênes et les bouleaux, s'ils possèdent ces essences, sont aux yeux de ce peuple des faits; mais l'arbre, le jour où on leur en parlera, leur apparaîtra comme une entité métaphysique vaine, parce qu'il n'existe pas d'arbres, mais seulement des chênes et des bouleaux. Notre paysan donc, qui parle de ses arbres, et qui

les tient pour réels, est un métaphysicien par rapport au Patagon, comme l'homme instruit est un métaphysicien par rapport à lui, ce qui prouve qu'on est toujours le métaphysicien de quelqu'un. Et que l'on ne dise pas que, si le nom de métaphysicien peut convenir à la rigueur à celui qui a conçu l'idée de gouvernement, il ne saurait convenir à celui qui a créé l'idée beaucoup plus simple d'arbre; car, pour l'homme instruit dont nous parlions tout à l'heure, le fait de l'existence d'un gouvernement en France n'est ni moins concret, ni moins palpable — bien qu'il le soit autrement — que l'existence d'un arbre qu'il voit de ses yeux. Il est donc certain que, comme nous l'avons dit déjà, ce qui détermine chez un individu le passage d'un objet donné de l'état d'idée à l'état de fait c'est le degré d'avancement de son intelligence. A mesure que nous comprenons plus de choses et que nous les comprenons mieux les idées prennent pour nous le caractère de faits. Tout le progrès de l'esprit consiste, peut-on dire, à conférer la positivité à des idées nouvelles.

Cependant la métaphysique que l'ignorant attribue et reproche sans doute à l'homme instruit qui parle du gouvernement de son pays comme d'une chose réelle, n'est pas encore la métaphysique proprement dite, c'est-à-dire la métaphysique des métaphysiciens. Celle-ci est tout à fait de même ordre et de même nature que la précédente, mais elle en diffère par cette circonstance importante qu'elle est absolue et définitive, non plus relative et provisoire. Qu'il y ait une métaphysique de laquelle on ne sort pas, qui ne se convertira jamais en expérience, la raison en est aisée à comprendre.

Ce qui fait l'unité, et par conséquent la réalité de notre expérience, c'est l'accord de nos idées. Mais cet accord est souvent bien difficile à établir. Les idées les plus simples et les plus voisines de l'expérience sensible s'accordent sans peine les unes avec les autres. Le concept de l'homme et celui du cheval ne se heurtent point; ils se juxtaposent, prêts à entrer concurremment dans à peu près toutes les synthèses que l'on voudra. Mais pour des concepts complexes, répondant à une expérience étendue et savante, il en est autrement. A la différence des précédents, ceux-ci sont connexes les uns aux autres, et d'une connexion d'autant plus étroite qu'ils sont eux-mêmes d'un ordre plus élevé. Ainsi il y a connexion entre la lumière, la chaleur, l'électricité : il le faut bien, puisque ces phénomènes font partie d'un même monde. Mais il y a une connexion

bien plus grande entre des concepts qu'on prétend être plus abstraits, tels que vie, raison, liberté, déterminisme, Dieu, âme, matière, esprit, etc. Un savant pourrait à la rigueur travailler à constituer la théorie de la chaleur sans savoir seulement si l'électricité existe. Ses efforts seraient paralysés fréquemment par le fait de cette ignorance; sa science demeurerait fort incomplète, elle ne serait pas fausse pour cela. Mais quand on parle des objets transcendants que nous venons d'énumérer, il ne faut pas songer à en isoler un seul pour l'étudier à part; c'est-à-dire que tous les concepts qui leur correspondent ne peuvent se constituer qu'ensemble, corrélativement les uns avec les autres. Or les constituer ainsi est une chose très difficile à réaliser fort imparfaitement, impossible à réaliser en perfection, parce que l'expérience qu'ils sont appelés à synthétiser, n'étant rien de moins que l'expérience universelle, dépasse absolument les forces de notre esprit. Donc ces concepts ne peuvent et ne pourront jamais prendre le caractère positif. Néanmoins il restera à chercher, grâce à une connaissance plus exacte et par une interprétation plus vraie du réel de la nature, à les mettre de plus en plus d'accord les uns avec les autres. Et voilà la métaphysique proprement dite, celle des métaphysiciens.

Cette métaphysique, quoi qu'on en dise, n'est pas une illusion passagère de l'esprit humain. Faire la synthèse de la nature est l'œuvre propre et même l'œuvre unique de la pensée. Mais comment la pensée pourrait-elle, en la faisant, s'arrêter à un terme fixe? Il faut aller plus loin, toujours plus loin, jusqu'à la synthèse totale. C'est pourquoi la métaphysique est immortelle.

La métaphysique est une belle chose, mais il en faut bien comprendre la nature. Nombre de métaphysiciens en ont fait une ontologie en ne songeant qu'à déduire les conséquences logiques des principes abstraits posés par eux, au lieu de consacrer tous leurs efforts à bien voir et à bien interpréter la réalité. Or l'ontologie n'est pas seulement une chose différente de la métaphysique, elle en est l'antithèse et l'ennemie, parce qu'elle représente cette marche tangentielle de la pensée dont nous parlions tout à l'heure, tandis que la métaphysique en représente la marche circulaire ou elliptique autour de l'Absolu pris comme centre ou comme foyer. Du reste, si chez les ontologistes l'expérience était mise de côté dans la déduction des conséquences, elle se retrouvait toujours à la base des principes. Il est certain que des concepts tels que celui d'un Dieu qui

règne dans les cieux, qui a créé le monde et qui le gouverne autocratiquement avec une sagesse et une bonté infinies; ou celui d'une âme qui habite un corps, qui le meut et l'anime, mais qui peut l'abandonner, ont été formés en fonction d'une expérience rudimentaire; et c'est parce que cette expérience est aujourd'hui grandement dépassée qu'ils paraissent surannés et caducs. Les anti-métaphysiciens ne veulent voir dans la métaphysique que des concepts de ce genre, avec le ruineux échafaudage de déductions qui y aboutit ou qui s'y appuie. Aussi l'ont-ils condamnée sans appel ni sursis. Mais la métaphysique n'est pas incapable de rajeunir ses concepts et de changer ses méthodes, de sorte que sa condamnation, légitime contre ce qu'elle a été, ne l'est plus contre ce qu'elle est. Et non seulement on n'a pas le droit de proscrire la métaphysique en général, mais il faut protester contre ceux qui proscrivent cette métaphysique particulière qu'on appelle spiritualiste, et qui a pour caractéristique d'admettre Dieu et l'âme, et même de leur donner dans le système des concepts une place d'honneur. Car ces concepts peuvent se reconstituer en fonction d'une expérience plus savante que celle qui leur a donné leur première forme à présent périmée. Il est même très nécessaire qu'ils se reconstituent, parce que sans eux il n'y a pas de métaphysique possible; le concept âme exprimant en tout état de cause l'unité de la nature en tant qu'elle crée des existences particulières; le concept Dieu exprimant la même unité en elle-même, absolument, sans relation à aucun des êtres que la nature contient; et la métaphysique ne pouvant avoir d'autre objet que cette double synthèse. Seulement il est bien entendu qu'il faudra renoncer tout à fait à l'idée d'une âme séparable du corps et à celle d'un Dieu séparable du monde.

La grande métaphysique moderne c'est la métaphysique allemande, il n'y a pas à le contester. Pourtant cette métaphysique ne nous contenterait pas. La philosophie de Fichte c'est l'*idéalisme subjectif*, celle de Schelling l'*idéalisme objectif*, celle de Hegel l'*idéalisme absolu*. Sans méconnaître le moins du monde la haute valeur de ces systèmes, nous avouerons que, pour ce qui nous concerne, toutes nos préférences vont à un *idéalisme expérimental*, dans lequel l'expérience serait à la fois l'alpha et l'oméga de la spéculation sans qu'il cessât pour cela d'être très véritablement un idéalisme. C'est que nous ne comprenons pas que l'esprit puisse avoir autre chose à penser et à interpréter que la nature, ni qu'on puisse songer à inter-

préter la nature sans se référer constamment à l'expérience. Il nous semble de plus qu'un tel idéalisme serait aussi le vrai positivisme, parce qu'il serait une philosophie, ce que le positivisme n'est pas toujours assez, et une philosophie du réel donné dans l'expérience, ce qui est pour une philosophie la positivité même. En lui donc l'esprit spéculatif et l'esprit positif pourraient se réconcilier. Enfin, et c'est là le point le plus important, ce serait une œuvre collective à laquelle collaboreraient avec les métaphysiciens de profession tous ceux qui, sous une forme ou sous une autre, travaillent à constituer l'expérience générale de l'humanité. Quelle force, quelle solidité, et quelle puissance sur les esprits aurait un système créé dans de telles conditions!

On nous permettra de faire remarquer en terminant l'analogie qui existe entre la conception que nous venons d'esquisser et celle que Spencer s'est faite de l'intelligence. La vie, dit Spencer, est une correspondance, et cette correspondance résulte de l'adaptation spontanée du vivant aux conditions dans lesquelles il est appelé à vivre. L'intelligence, de même. Tant que l'adaptation n'est pas achevée, l'objet à interpréter paraît nouveau, produit de l'étonnement, et détermine dans le sujet un travail de pensée consciente. Dès qu'elle l'est, la fonction intellectuelle s'exerce sans effort, presque sans conscience; l'intellection alors semble aussi parfaite que possible. Le progrès de la pensée se fait donc par la croissance d'une adaptation au terme de laquelle serait l'inconscience absolue. Est-ce à dire que l'intelligence tende à un automatisme complet qui serait évidemment pour elle l'anéantissement? Pas le moins du monde, car à mesure que la pensée se cristallise en idées qu'on n'examine plus et en formules qu'on ne discute plus, l'expérience s'étend et la sollicite à des adaptations nouvelles qui pourront un jour se cristalliser comme les premières, pour donner lieu à un nouveau déplacement de l'effort et de la recherche. Et comme le champ de l'expérience est infini, il s'ensuit que le progrès possible de l'intelligence active et vivante n'a pas de bornes. Voilà ce que dit Spencer, si nous avons su le bien comprendre. On reconnaîtra sans peine que, pour le fond, nous n'avons pas dit autre chose : et peut-être trouvera-t-on quelque intérêt à cet accord entre deux philosophies, conduites d'ailleurs par des méthodes très différentes, et inspirées de tendances plutôt opposées que similaires entre elles.

V

La métaphysique est l'effort de l'esprit pour constituer la synthèse de l'expérience, disions-nous. Mais la science aussi prétend être une telle synthèse. Si cette prétention est fondée, deux synthèses de la nature seraient-elles donc possibles? Il y a là, on le conçoit, une difficulté à laquelle il nous reste à répondre avant de pouvoir formuler une conclusion définitive.

Deux conceptions contraires se sont manifestées de tout temps au sujet de la science et de sa méthode, celle qui s'arrête au physico-chimisme des phénomènes et celle qui veut le dépasser. La première, qui a inspiré l'école empirique anglaise, et dont Bacon et Stuart Mill ont donné la formule dans leurs théories de l'induction, se retrouve encore dans le positivisme contemporain. C'est, en effet, le propre du positivisme de considérer toute recherche des origines et des fins comme antiscientifique, et de s'en tenir à ce qui est ou peut être immédiatement donné dans l'expérience, c'est-à-dire au physico-chimisme, — en prenant ce mot au sens le plus large, de façon à pouvoir l'étendre jusqu'à l'ordre psychologique, moral et social comme nous l'avons fait plus haut, — puisqu'il n'y a d'expérience effective que dans le temps et dans l'espace, et que le physico-chimisme est l'expression même du caractère essentiel qu'ont les phénomènes d'appartenir au temps et à l'espace. Mais, si l'on s'arrête au physico-chimisme, il est clair que l'on renonce à toute idée de synthèse scientifique universelle. Car une telle synthèse ne peut se faire que de deux façons : partir du donné pour aboutir à l'unité absolue, — c'est la synthèse par en haut —; ou partir des éléments ultimes pour retrouver le donné, — c'est la synthèse par en bas. Du moment qu'on ne veut avoir affaire ni à l'unité absolue ni aux éléments ultimes, il n'y a plus de synthèse possible. Nous n'avons donc pas à nous inquiéter des revendications d'une science enfermée dans le physico-chimisme; voyons celles que pourrait nous opposer une science désireuse d'en sortir.

La synthèse scientifique universelle peut être conçue comme réelle ou comme idéale. Elle sera réelle si les éléments qu'elle assemble entrent à titre de principes composants dans les touts qu'elle constitue; idéale, si ces touts ne résultent pas de l'assemblage des éléments, s'ils leur sont hétérogènes, si en réalité ils sont sans parties,

et si le nom de *touts* leur convient seulement en tant qu'en eux est la raison intelligible des parties et de leurs rapports. Une synthèse scientifique idéale ne saurait gêner la métaphysique, parce que la métaphysique est elle-même une synthèse idéale, et que de telles synthèses peuvent être indéfiniment multiples, le point de vue idéal duquel elles sont constituées pouvant varier à l'infini. Mais la synthèse réelle, si elle était autre chose qu'une chimère, rendrait au contraire la métaphysique impossible, parce que deux synthèses réelles différentes ne peuvent évidemment pas coexister, et que la métaphysique, si elle est une synthèse idéale, est aussi une synthèse réelle, puisqu'elle proclame que le véritable réel ce n'est pas le fait mais l'idée, et que ce qui est n'est pas ce qui existe, mais ce qui se pense. Il est clair que le jour où l'on expliquera quelque chose avec ce qui existe, on n'aura plus besoin de ce qui se pense, et la métaphysique aura vécu. Une science qui prétend faire la synthèse réelle des phénomènes, voilà donc pour la métaphysique le grand ennemi et le seul. Cette science n'existe pas en fait, mais plusieurs la croient existante en droit, ce qui reviendrait au même. On l'appelle le mécanisme.

Nous ne pouvons pas reprendre ici, pour la discuter avec tous les développements qu'elle comporte, la question du mécanisme. Au reste, nous avons eu occasion bien des fois déjà, dans des travaux antérieurs, d'en considérer les divers aspects, et toujours, quelque aspect qu'elle prît, le mécanisme nous est apparu comme une doctrine inadmissible. Nous allons seulement essayer de montrer l'origine de l'illusion de laquelle il est né.

Il faut le redire encore une fois, il n'y a d'êtres véritables que les vivants : la matière n'est rien qu'un point de vue de l'esprit sur les choses, rien que l'aptitude qu'ont les corps à se déplacer dans l'espace[1] : tout le réel de ce qui existe c'est la vie. Mais la vie n'est pas objet de représentation sensible ni de connaissance intellectuelle : nous n'en pouvons avoir, tant pour la sensibilité que pour l'entendement, que des figurations et des images. De là une sorte de projection de la vie en tant que noumène sur le plan de nos facultés d'expérience, c'est-à-dire de l'entendement uni à la sensibilité, projection constituant un monde de phénomènes auxquels sont applicables les méthodes physico-chimiques. Cette projection n'est

1. Essais de philosophie générale, *De la nature des corps*, § 316.

pas une figure toute plate, comme un dessin : elle a au contraire un certain relief, tenant aux qualités, lesquelles, nous l'avons vu, sont dans l'ordre sensible la véritable expression du noumène. Or ce relief gêne l'entendement dont il entrave l'exercice. C'est l'*idée confuse* de Descartes, un poids mort qu'il faut soulever. Ce poids, l'entendement cherche à l'alléger tant qu'il peut en expliquant mathématiquement les phénomènes : son rêve serait de s'en débarrasser tout à fait en parvenant à une explication mathématique intégrale. De là la conception mécaniste de la science. Mais le mécanisme, qui serait le complet triomphe de l'entendement, en serait aussi l'anéantissement; car il ne peut opérer à vide, et il est à vide du moment où les qualités disparaissent. La qualité c'est pour lui

> Le balancier qui vous gêne,
> Mais qui fait votre sûreté.

Il paraît du reste qu'il est sujet à ce genre de vertige consistant à rejeter comme importun ce sans quoi lui-même ne peut être. Kant déjà en a signalé un exemple lorsqu'il a montré l'entendement essayant de construire la métaphysique avec des concepts purs sans rapport à l'expérience. « La colombe légère, dit-il, qui dans son libre vol fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. C'est ainsi que Platon se hasarda sur les ailes des idées dans les espaces vides de l'entendement pur. Il ne s'apercevait pas que, malgré tous ses efforts, il ne faisait aucun chemin parce qu'il n'avait pas de point d'appui où il pût appliquer ses forces[1]. » Kant a raison, mais l'erreur de la métaphysique *a priori* dont il parle n'est pas la seule que l'entendement ait commise; il y a aussi l'erreur dont il ne parle pas, tout à fait de même nature qu'elle, l'erreur de la science *a priori*, c'est-à-dire le mécanisme. Et que l'on ne dise pas que, si la métaphysique *a priori* a voulu exister, la science *a priori* n'a jamais eu la même prétention. Ce fait tient simplement à ce que l'une devait paraître moins difficile à constituer que l'autre. Toutes deux ont été crues possibles en soi : l'illusion est donc la même des deux côtés.

Le mécanisme est une singulière doctrine. Il est de toutes les doctrines possibles la plus exclusive de tout idéal. Cependant, quand

1. *Critique de la Raison pure*, Introduction.

il lui faut se constituer, où va-t-il chercher ses principes ? Dans « la matière actuellement divisée et subdivisée à l'infini », selon le mot de Leibniz. Comme si cet infini-là n'était pas un idéal de même que l'autre, étant également inaccessible! Il est vrai que c'est un idéal à rebours, l'idéal-Néant en face de l'idéal-Absolu. Mais l'idéal, précisément, ne se laisse par prendre à rebours : il y a un idéal de l'être, il n'y a pas d'idéal du n'être pas. Dans tous les cas, l'idéal ne se conçoit pas comme point de départ. Se fonder sur l'idéal qu'il exclut nécessairement, le dénaturer en le retournant, en faire un usage illicite en le mettant à la base du réel alors qu'il ne peut être qu'au sommet, voilà, ce nous semble, le mécanisme, du moins celui des modernes; car l'atomisme des anciens présente de tout autres caractères, sans valoir mieux d'ailleurs, puisqu'il renferme aussi ses contradictions, le vide, l'indivisibilité radicale de parcelles étendues, etc., sans parler des impossibilités scientifiques.

Le mécanisme, battu en brèche par la thermodynamique, est une conception que la science abandonnera sans doute de plus en plus. La science cependant ne peut ni renoncer à la synthèse des phénomènes, ni pour constituer cette synthèse se passer des mathématiques. Mais une synthèse réelle, comme serait le mécanisme s'il était possible, n'est pas nécessaire ; une synthèse symbolique suffit. Cette synthèse, construction artificielle de l'esprit, n'est rien de plus qu'une *théorie physique*, c'est-à-dire une interprétation mathématique des phénomènes, faite d'un point de vue déterminé. « La théorie physique, dit M. Duhem, n'est ni une explication métaphysique, ni un ensemble de lois dont l'expérience et l'induction ont établi la vérité. Elle est une construction artificielle, fabriquée au moyen de grandeurs mathématiques. La relation de ces grandeurs avec les notions abstraites jaillies de l'expérience, est simplement celle que des signes ont avec des choses signifiées. Cette théorie constitue une sorte de tableau synoptique, de schéma, apte à résumer et à classer les lois d'observation. Elle peut être développée avec la même rigueur qu'une doctrine d'algèbre, car, à l'imitation de celle-ci, elle est construite en entier au moyen de combinaisons de grandeurs, que nous avons agencées nous-mêmes, à notre guise. Mais les exigences de la rigueur mathématique ne sont plus à leur place lorsqu'il s'agit de comparer la construction théorique avec les lois expérimentales qu'elle prétend représenter, et d'apprécier le degré de ressemblance entre l'image et l'objet ; car cette comparaison,

cette appréciation ne relèvent point de la faculté par laquelle nous pouvons dérouler une suite de syllogismes clairs et rigoureux. Pour apprécier cette ressemblance entre la théorie et les données de l'expérience, il n'est point possible de dissocier la construction théorique et de soumettre isolément chacune de ses parties à l'épreuve des faits, car la moindre vérification expérimentale met en jeu les chapitres les plus divers de la théorie. Toute comparaison entre la Physique théorique et la Physique expérimentale consiste dans un rapprochement de la théorie, prise dans son intégrité, avec l'enseignement total de l'expérience[1]. »

« La valeur d'une théorie, dit encore le même auteur, se mesure au nombre des lois expérimentales qu'elle représente et au degré de précision avec lequel elle les représente ; si deux théories différentes représentent les mêmes faits avec la même approximation, la méthode physique les considère comme ayant même valeur. Sans doute entre ces deux théories logiquement équivalentes le physicien choisira ; mais les motifs qui dicteront son choix seront des considérations d'élégance, de simplicité, de commodité, des raisons de convenance essentiellement subjectives, variables avec les temps, les écoles et les personnes. Si graves que ces motifs puissent être dans certains cas, jamais ils ne seront d'une nature telle que l'adhésion à une théorie, que le rejet de l'autre en résultent nécessairement ; seule, la découverte d'un fait que l'une des théories représenterait, et point l'autre, aurait pour conséquence une option forcée. »

« Ainsi la loi d'attraction en raison inverse du carré de la distance, proposée par Newton, représente avec une admirable précision tous les mouvements célestes que nous pouvons observer ; mais à l'inverse du carré de la distance on pourrait, et d'une infinité de manières, substituer quelque autre fonction de la distance, de telle sorte que la nouvelle Mécanique céleste représentât toutes nos observations astronomiques avec la même précision que l'ancienne ; les principes de la méthode expérimentale nous contraindraient d'attribuer, à ces deux Mécaniques célestes différentes, exactement la même valeur logique. » Quels que soient les avantages de la théorie de Newton, « le jour où l'on découvrirait un phénomène que la loi newtonienne d'attraction serait inapte à représenter, et dont une autre mécanique céleste donnerait une image saisissante, ce jour-là les astronomes

1. *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1905, p. 50.

seraient tenus de préférer la nouvelle théorie à l'ancienne [1] ».

Que signifie ce langage, sinon que la science procède comme la métaphysique en construisant ses concepts et les confrontant avec l'expérience ? Il est vrai que ses concepts, d'un sens plus circonscrit que ceux de la métaphysique, lui permettent de donner des faits des explications plus directes ; de sorte que ses théories prennent le caractère de lois véritables, auxquelles la nature est tenue d'obéir et auxquelles elle obéit en effet. Mais cet avantage, tout considérable qu'il est, n'est pas tel que la métaphysique ait lieu de l'envier à la science. Si les concepts scientifiques sont si déterminés, et par suite d'un usage si précieux pour l'explication des faits, c'est qu'ils ont pour objet une expérience limitée, en vue de laquelle ils ont été construits, et que dans le champ d'une telle expérience, il est toujours possible de trouver des principes d'explication qui rendent compte des faits d'une manière complète et en quelque sorte exhaustive. La synthèse d'une expérience limitée peut et doit être intégrale ; autrement elle n'est rien. Mais, comme limitée, elle est provisoire aussi. Précisément parce qu'ils sont à ce point déterminés, les concepts deviennent fatalement inadéquats à un moment donné, lorsque l'expérience a débordé les limites du domaine qu'ils pouvaient régir. Et ce moment ne peut manquer d'arriver, parce qu'il est évident que nulle construction artificielle ne peut enserrer l'expérience universelle. Or, du jour où une théorie se trouve en présence d'un fait qu'elle n'explique plus, elle est perdue corps et biens, si l'on peut ainsi parler : il faut qu'elle disparaisse pour faire place à une autre. Sans doute, si elle est très générale, et par là même peu précise, elle s'adaptera vaille que vaille en se transformant quelque peu, elle prolongera sa vie grâce à des remaniements, comme il est arrivé au système astronomique de Ptolémée. Mais, quand elle possède cette faculté d'adaptation, on peut dire qu'une théorie est métaphysique autant que physique. Par le fait même qu'elle est capable de se plier à des exigences imprévues il est sûr qu'elle n'explique pas ce qu'elle était censée expliquer d'abord. Les théories vraiment explicatives sont les théories mathématiques. Or celles-là sont d'une rigidité absolue : aussi le choc qui les brise les réduit-il nécessairement en poussière.

Les concepts métaphysiques, formés en vue de l'expérience universelle, toujours flottants par conséquent et inachevés, ne peuvent

1. *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1905, p. 64.

naturellement pas donner, à l'égard de notre expérience limitée, les résultats que donne une théorie mathématique construite tout exprès pour l'interprétation de cette expérience. Mais ils sont d'une souplesse infinie, et cette souplesse leur permet de durer. Tandis que les concepts scientifiques purs — c'est-à-dire non mélangés de métaphysique, et il n'y a que les mathématiques qui soient dans ce cas — sont condamnés à une mort certaine, ils peuvent, eux, à la condition d'évoluer, s'assurer la pérennité. Il est vrai qu'on en a vu périr un grand nombre, et que, parmi ceux dont les métaphysiciens ont coutume de se servir il en reste plus d'un qui est condamné à disparaître. Mais ces concepts périssables ne sont pas de vrais concepts. Un vrai concept est celui qui a été formé pour l'interprétation de l'expérience et qui peut y servir. Celui qui n'y sert pas est un faux concept, et un faux concept n'est pas plus un concept qu'une question creuse, qui ne répond à rien et qui ne comporte pas de solution, n'est une question. Nous ne parlons ici que des vrais concepts, qui sont les concepts utiles. Et qui refusera de reconnaître qu'un vrai concept métaphysique, suivant à la fois et déterminant les progrès d'une expérience qui va se développant sans cesse, renferme plus de vérité — nous disons de vérité expérimentale : on sait que pour nous c'est la seule — qu'un concept scientifique immuable qui vaut parce qu'il réussit, sorte de clef qui ouvre la porte pour le moment, mais qui ne l'ouvrira pas toujours, et qui, lorsqu'elle ne l'ouvrira plus, devra être mise au rebut, ou tout au moins reléguée dans un musée d'antiquités ?

Les théories scientifiques sont donc, de même que les systèmes métaphysiques, des édifices construits en vue d'opérer la synthèse, ici d'une expérience actuelle et limitée, là d'une expérience idéale et illimitée. Et si de part et d'autre le procédé est le même, c'est qu'il est le procédé nécessaire de l'intelligence, quel que soit l'objet. Comprendre c'est penser : ce qui se pense c'est l'intelligible, et l'intelligible n'est ni sous nos yeux ni sous nos mains. Voilà pourquoi, que l'on soit savant ou métaphysicien, il n'y a toujours qu'une manière d'organiser la multiplicité confuse des impressions sensibles afin de lui donner le caractère d'une véritable expérience, c'est d'introduire dans ce chaos des idées pures, qui y mettront l'ordre et l'unité. La science est donc idéaliste par essence tout autant que la métaphysique.

Peut-être certains positivistes jugeront-ils que la science, en

construisant des théories qui sont de véritables systèmes d'idées, sort de son rôle, et qu'il convient de l'y faire rentrer en lui interdisant de dépasser le physico-chimisme, et en l'obligeant à se contenter de la détermination des lois par le moyen de l'induction. Nous n'avons pas ici à défendre la science contre des restrictions de ce qu'elle considère, chez les purs savants du moins, comme son domaine et ses droits. Nous rappellerons seulement qu'il est des sciences très positives qui ne peuvent se passer de l'analyse mathémathique, la mécanique céleste par exemple. Quant aux sciences proprement physico-chimiques, on ne doit pas oublier non plus les efforts évidemment légitimes qu'elles font pour réduire au minimum l'emploi de l'induction et y substituer l'emploi de la déduction. C'est qu'une loi qui n'a été donnée qu'inductivement est un fait brut, que nous ne comprenons pas, et qui, par les exceptions qu'il comporte, pour nous inexplicables puisque nous n'en savons pas les raisons, n'est qu'une généralité vague entièrement dépourvue de caractère scientifique. Cet état de choses regrettable cesse du moment où une loi inductive a pu être rattachée déductivement à une autre loi plus générale. Mais si celle-ci n'est elle-même encore qu'une généralité empirique,la difficulté subsiste, seulement un peu atténuée. Pour lever cette difficulté il n'y a qu'un moyen, c'est de découvrir un principe qui, étant intelligible par lui-même, soit d'une vérité certaine, et de plus ne comporte aucun recours à un principe antérieur. Or il n'y a que les mathématiques qui puissent fournir de tels principes; et c'est ce qui rend indispensables aux sciences physiques les théories mathématiques au moyen desquelles on coordonne et on explique leurs lois.

Que le positivisme donc en prenne son parti : la science est, à sa manière, une métaphysique. Si l'on souffre de sa part les concepts, comment s'y prendra-t-on pour refuser de les souffrir de la part de la métaphysique elle-même ? Il est vrai que celle-ci ne fait pas des concepts le même usage que la science, et qu'il pourrait y avoir lieu de se demander si l'usage qu'elle en fait n'est pas contestable. En fait, la question n'a jamais été posée ainsi, que nous sachions. Ce n'est pas du reste une raison pour l'omettre : au fond elle paraît simple. Pourquoi refuserait-on à la métaphysique le droit de constituer la synthèse universelle ? Est-ce parce que, cette synthèse étant inachevable, les concepts sur lesquels elle porte ne sont jamais complètement déterminés? Mais un concept incomplètement déterminé

peut servir tel qu'il est. Sans doute un tel concept ne se prête pas à la création d'une œuvre définitive ; mais qui donc a prétendu qu'aucune construction métaphysique pût être une œuvre définitive ? En métaphysique nous sommes toujours dans le provisoire ; mais la science non plus, avec ses théories physiques, ne sort jamais du provisoire.

Nous concluons que la métaphysique est une entreprise de l'esprit humain, légitime et nécessaire. C'est même une entreprise que personne ne peut se dispenser de poursuivre dans une certaine mesure, parce que tout le monde use de concepts autres que ceux de l'analyse mathématique, et que pour quiconque manie des concepts la nécessité de les synthétiser s'impose. Rejeter la métaphysique c'est donc ressembler à M. Jourdain faisant de la prose sans le savoir. Il est vrai qu'il nous arrive si souvent et en tant de matières de ressembler à M. Jourdain !

VI

Que dans la métaphysique que M. Belot qualifie d'ontologiste il n'y ait pas de morale, nous le lui accorderions sans peine, mais dans la métaphysique idéaliste, dont nous venons d'esquisser au moins la méthode, il y en a une. Il nous reste à le montrer très brièvement.

Il y a une morale dans cette métaphysique parce que cette métaphysique est elle-même une morale. Que dit-elle en effet?

Elle dit que ce que nous appelons *la matière*, et ce que nous considérons comme le fond solide des choses, n'est rien en soi ; que dans les phénomènes de la nature, tout, à l'exception d'un élément premier indéfinissable et irréel, est apport de l'esprit et construction de la pensée ; que les choses ont d'autant plus de valeur et d'être que l'alluvion d'idées dont elles sont formées est plus élevée et plus riche, puisque chaque idée nouvelle qui vient se superposer au fond primitif y introduit plus d'Absolu.

Elle dit encore, ou du moins elle donne à penser parce que c'est une conséquence très évidente de ses principes, que l'être c'est la vie et que la vie a des degrés ; qu'en dépit des apparences les joies les plus désirables sont celles que peut nous donner la vie la plus haute ; que d'ailleurs la vie la plus haute n'est en aucune façon une vie égoïste et solitaire, puisque, précisément, nous vivons avec

intensité dans la mesure où nous nous identifions à l'être universel, c'est-à-dire où nous sommes unis avec tous les hommes et avec tous les êtres de la nature; que la vie la plus haute étant aussi la plus idéale, nous avons besoin pour la vivre de la penser par concepts et le plus distinctement possible, à moins qu'un sentiment plus sûr que la pensée réfléchie, et dont au reste la pensée réfléchie elle-même ne peut se passer, ne rende la réflexion inutile en la suppléant surabondamment.

Elle ajoute que la vie la plus haute, la plus intense, la plus profonde, ne peut être atteinte qu'à la condition d'une certaine direction donnée à la conduite en même temps qu'à la pensée; que cette direction doit être contrôlée par l'intelligence, et que la discipline à laquelle il appartient de la donner, c'est celle qui connaît les degrés de la vie et de l'être, c'est-à-dire la métaphysique; que, dans tous les cas, un principe domine tout en cette matière, à savoir que, notre puissance d'aimer et d'agir étant limitée, nous devons, sans mépriser les fonctions inférieures de notre nature dont l'exercice nous est nécessaire, et dont nous sommes tenus de respecter les lois, porter notre principal effort sur les supérieures, et préférer aux biens sensibles l'amour de la justice et la pureté du cœur.

N'y a-t-il pas là une morale?

CHARLES DUNAN.

SPINOZA ET SES CONTEMPORAINS

(*Suite et fin*[1].)

« L'arbre de la science, écrit M. Duhem au début de ses pénétrantes études sur l'*Évolution de la mécanique*, croît avec une extrême lenteur; des siècles s'écoulent avant qu'il soit possible de cueillir les fruits mûrs; à peine aujourd'hui nous est-il permis d'exprimer et d'apprécier le suc des doctrines qui fleurirent au XVIIe siècle[2]. » Et en effet pour une telle appréciation il ne suffirait pas d'énumérer les résultats atteints au XVIIe siècle, et de marquer parmi eux ceux que le XXe peut retenir. C'est la structure de la science qui est en jeu; c'est la combinaison des relations naturelles entre les phénomènes qui, à mesure que la science se constitue, tendent à prendre la forme d'équations mathématiques, et de la superstructure imaginative qui permet de se représenter ces relations en termes de réalité. L'unité du mécanisme cartésien vient de ce que ces deux éléments y sont inséparables l'un de l'autre : les équations d'ordre géométrique régissent l'univers parce que l'univers dans sa réalité n'est rien de plus que « l'objet de la Géométrie spéculative[3] », parce que « la même étendue en longueur, largeur et profondeur, qui constitue l'espace, constitue le corps[4] ». Mais du mécanisme ainsi entendu le temps a fait justice, en dévoilant que sous l'unité d'un système il est à la fois une mathématique et une métaphysique. D'une part, ce qui est d'ordre intellectuel est une valeur positive à laquelle le progrès de l'investigation peut, sans la détruire, ajouter d'autres valeurs positives; d'autre part, ce qui est d'ordre imaginatif est une hypothèse particulière, exclusive par rapport à d'autres hypothèses que l'extension des recherches devait successivement mettre

1. Voir les numéros de septembre 1905 et de janvier 1906.
2. *Revue générale des Sciences pures et appliquées*, 30 janvier 1903, t. XIV, p. 636.
3. *Méditation sixième*; éd. Adam et Tannery, t. IX, 1re part., p. 63.
4. *Les Principes de la Philosophie*, II, 10; *ibid.*, 2e part., p. 68.

au jour, de telle sorte que finalement, par leur multiplicité, par leurs contradictions, elles devaient toutes s'annuler les unes les autres. Aussi dans cette dissociation subie par le mécanisme le critique sera libre de voir, suivant sa propre structure mentale, suivant l'importance prédominante qu'il attache dans son for intérieur aux symboles cosmologiques ou aux formules analytiques, soit la ruine du cartésianisme comme tentative métaphysique pour réduire l'univers aux seules déterminations de l'étendue, soit au contraire sa confirmation définitive comme effort pour donner à la science humaine la forme d'une mathématique universelle.

Des considérations analogues s'appliqueraient à l'esthétique du XVII[e] siècle. La tragédie française, qui est représentative par excellence de l'art classique, est soumise aux règles de l'unité de temps, de l'unité de lieu, de l'unité d'action. Pour Boileau ces règles forment une trinité une et indivisible ; c'est à ce titre qu'elles entrent dans le système de rationalisme esthétique dont l'*Art poétique* est le manifeste[1]. Déjà, plus de quarante ans auparavant, lorsque la doctrine allait acquérir force de loi, le problème s'était ainsi posé aux Isnard, aux Mairet, aux Gombauld, aux Rayssiguier : il fallait avec les partisans de la régularité se prononcer pour l'ordre et pour la raison, ou risquer, avec les partisans de l'indépendance, d'aller « contre le sens commun ou contre le jugement »[2]. — Or nous nous demandons aujourd'hui si l'apparence régulière de l'édifice ne dissimule pas, cette fois encore, un équilibre singulièrement instable. L'appel au sens commun ne se dissocie-t-il pas en deux attitudes qui sont directement opposées : d'une part l'adhésion à l'évidence, et à l'évidence seule, le consentement de soi-même à soi-même[3], et d'autre part l'asservissement à la tradition, la soumission à l'autorité? Boileau n'est-il pas tour à tour deux personnages différents, l'un rédigeant dans les termes de la pratique[4] « l'Arrêt burlesque » rendu contre « une inconnue, nommée la Raison, » en faveur « d'Aristote, ancien professeur royal en grec dans le collège du Lycée »[5] ; — l'autre défendant contre Perrault les nobles hardiesses de ce Pindare qui, « afin de

1. III, 45-46, *Œuvres de Boileau*, éd. Gidel, 1872, t. II, p. 339.

2. Nous empruntons ces détails à l'excellente thèse de M. Marsan : *La pastorale dramatique en France à la fin du XVI[e] siècle*, 1905 ; p. 387-390.

3. Cf. Pascal, *Pensées*, sect. IV, fr. 260 : « C'est le consentement de vous à vous-même, et la voix constante de votre raison, et non des autres, qui doit vous faire croire ».

4. *Discours sur l'Ode*; *op. cit.*, t. III, p. 11.

5. *Op. cit.*, t. III, p. 246.

mieux entrer dans la raison, sort, s'il faut ainsi parler, de la raison même », assuré d'ailleurs de convaincre son contradicteur par l'imitation de « ces saillies et de ces excès pindariques », par la publication de l'*Ode sur la prise de Namur*[1]? Cette dualité inconsciente d'inspiration n'est nulle part plus frappante que dans la solidarité présumée entre les trois unités classiques. L'unité de temps est fondée sur l'autorité d'Aristote, si bien qu'autour du texte de la *Poétique* deux écoles d'exégèse se livraient bataille, la première étendant le « tour du soleil » au « jour naturel de vingt-quatre heures », et la seconde le restreignant au « jour artificiel de douze »[2]. Sans doute un libéral, le médecin Isnard, écrivait en 1631 : « C'est une question de droit et non pas de fait; l'on ne dispute pas si toujours les anciens ont gardé les règles ponctuellement, mais bien si le précepte et l'exemple dont ils l'ont autorisé nous y doivent obliger et soumettre »[3]. Mais du jour où Richelieu, inaugurant en France le régime de l'art bureaucratique, donna « pleine autorité » sur les poètes à M. Chapelain,[4] l'unité de temps et son corollaire l'unité de lieu devinrent exécutoires comme les canons de l'Église et les ordonnances du roi. Corneille en use avec elles comme un notaire d'autrefois en usait avec l'interdiction du prêt à intérêt, comme un notaire d'aujourd'hui en use avec l'abolition de la vénalité des charges; il déploie dans son *Discours des Trois unités* toutes les ressources de l'avocat normand : « Nous avons une maxime en droit qu'il faut élargir la faveur, et restreindre les rigueurs, *odia restringenda, favores ampliandi*... Les jurisconsultes admettent des fictions de droit, et je voudrais, à leur exemple, introduire des fictions de théâtre[5] ». Or si l'unité de temps et l'unité de lieu sont ainsi de véritables lois civiles, qui d'ailleurs s'adaptaient assez bien aux conditions matérielles de la scène, l'unité d'action n'a nullement aux yeux de la critique moderne le même caractère. L'unité d'action est une exigence de la raison, parce que la discontinuité des événements, l'incohérence de l'intrigue entraînent une divergence des regards, une dispersion de l'attention et de l'intérêt qui soulèvent en quelque sorte la pièce contre elle-même, parce qu'elles compromettent le cadre d'harmonie, la période de quiétude où naît la jouissance esthétique. L'autorité du législateur

1. *Op. cit.*, p. 5 et 6.
2. Corneille, *Troisième discours sur le poème dramatique*; *sur les Trois unités*.
3. Préface de la *Philis* de Pichou, *apud* Marsan, *op. cit.*, 387.
4. D'Olivet, *Histoire de l'Académie française*, p. 100.
5. Corneille, *Troisième discours*.

n'est pas ici en cause : on ne prescrit pas à une pièce d'être une; on dit seulement qu'elle est une pièce dans la mesure où elle est une; on constate une condition d'existence qui se dégage de l'intérieur de l'œuvre. Bref, la loi de l'unité d'action est une loi naturelle au sens même où Spinoza opposait aux commandements de l'Ancien Testament, appuyés sur la révélation des prophètes et sur la croyance au miracle, la loi nouvelle qui porte en elle-même sa nécessité, qui d'elle-même sur chaque point de l'espace, à chaque moment du temps, se vérifie et s'accomplit[1]. Ici encore le discernement s'est fait de ce qui est imaginatif et de ce qui est rationnel; il serait aussi ridicule de s'insurger contre l'unité d'action, sous prétexte qu'elle a fait partie d'un système de préceptes aujourd'hui surannés, que de contester le mathématisme de la science moderne, afin d'assurer la revanche posthume d'Aristote sur Descartes.

Les deux ordres de considérations que nous venons de rappeler nous permettent de définir avec précision l'objet de notre recherche sur le mouvement métaphysique qui va de Descartes à Leibniz. La philosophie du XVII[e] siècle n'aurait aucune connexion avec l'ensemble de notre civilisation si la critique philosophique ne pouvait pas traiter à son tour le problème que la critique scientifique et la critique esthétique ont résolu, si elle ne pouvait déterminer quelle a été l'œuvre du temps, et faire le départ entre ce qui, ressortissant au moment particulier de l'évolution intellectuelle, a en effet disparu avec ce moment même, et ce qui, possédant une valeur intrinsèque et positive, est devenu pour la réflexion des modernes un centre d'organisation.

I

Certes l'édifice où les Descartes, les Malebranche, les Leibniz, font entrer les vérités de la raison et les dogmes de la théologie a une ordonnance régulière, un équilibre et une unité qui frappent au premier abord. La conciliation est d'autant plus remarquable que ni la science ni la religion n'étaient ce qu'elles sont aujourd'hui pour tant d'esprits : deux forces sociales qui se heurtent du dehors et entre lesquelles il est pratiquement nécessaire de prendre parti. Pour les penseurs du XVII[e] siècle la religion ne consistait pas dans un faisceau de traditions, de sentiments et d'intérêts qui assignait à

1. *Theol. Pol.*, cap. IV : *De lege divina*. Cf. *Spinoza*, 2[e] édit., 1906, p. 26.

l'individu sa place dans la mêlée des partis; elle était la substance de la vie spirituelle; elle aurait cessé d'être si elle avait cessé de paraître vraie, si le contenu du dogme et l'autorité de la révélation n'avaient pas semblé susceptibles de justification. Et la science n'était pas non plus un monument que l'on trouve devant soi, tout constitué, avec ses méthodes définies et ses résultats incontestés; les hommes du XVII[e] siècle ont eu à découvrir les pratiques intellectuelles, déduction mathématique et investigation expérimentale, qui devaient leur permettre de prendre possession de la nature. C'est de l'intérieur de la science qu'ils se sont frayé une voie vers la vérité de la religion; ce sont les caractères spécifiques de la science rationnelle qu'ils invoquaient pour la consolidation de leur foi chrétienne.

Le plus apparent de ces caractères consiste à établir entre l'espace et la réalité une connexion que l'antiquité n'avait point connue. Aux yeux des anciens, la réalité, pour être donnée comme telle, devait être susceptible d'être parcourue effectivement par la pensée, et la pensée n'est pas capable de parcourir l'infini; l'espace était illimité, mais parce qu'il se définissait comme l'absence de toute réalité, comme le vide absolu. Pour Descartes, il n'y a point de substance posée antérieurement au lieu qu'elle occupe, et par rapport à laquelle le lieu ne serait qu'une qualité extrinsèque; la matière est la substance étendue, qui possède naturellement toutes les propriétés de l'étendue. L'étendue étant l'objet d'une imagination intellectuelle qui ne comporte point de limites, la matière est conçue elle-même comme illimitée[1]. De même que la géométrie transporte la vérité de ses théorèmes à quelque point que ce soit d'un espace partout identique à lui-même, de même la mécanique embrasse dans ses équations fondamentales la double infinité de l'espace et du temps : elle s'affirme de l'univers entier, elle remonte jusqu'au chaos initial pour suivre à travers l'homogénéité de la série les transformations nécessaires dont l'état actuel est sorti. Ainsi se trouve légitimée la vaste extrapolation qui sert de base au système rationnel du monde; ainsi se trouve établie la réalité d'une nature infinie qui dépasse nos forces, et que nous ne pouvons pas comprendre, au sens propre et pour ainsi dire physique du mot : « *Videmus earum rerum naturam nostras vires superare, et nos qua*

1. *Les Principes de la Philosophie*, II, 26 : « Que l'étendue du monde est indéfinie ». Ed. Adam et Tannery, t. IX, p. 74.

finiti sumus, illa comprehendere non posse, et sic nostri respectu indefinita aut infinita sunt[1]. »

Dès lors il est aisé de voir que l'extrapolation scientifique légitime, qu'elle nécessite l'extrapolation métaphysique. L'univers déborde la capacité de l'entendement humain, qui est fini; la science de l'univers ne serait qu'un rêve, si elle ne s'appuyait sur un esprit infini, sur Dieu. En un sens Dieu, ou l'absolument infini, est ce qu'il y a de plus accessible à l'homme, puisque l'idée de l'infini est l'idée claire et distincte par excellence, l'idée simple de l'être, antérieure à toute restriction et à toute limitation. Mais la compréhension intégrale de l'objet n'est pas contenue dans la conception de l'idée ; si cette idée est l'infini, elle implique dans sa notion même, dans sa « raison formelle », qu'elle est inépuisable à tout ce qui est soi-même fini[2]. Dieu, dans la plénitude et dans la racine de son être, demeure incompréhensible à l'homme.

Cette séparation, à l'intérieur du *Cogito*, entre le *connaître* et le *comprendre* — qui répugne à la logique de l'idéalisme et que Spinoza, nous avons eu occasion de le rappeler, écartait en termes exprès dès la publication de ses *Principes de philosophie cartésienne*[3] — est le principe sur lequel Malebranche fait reposer l'unité harmonique de la nature et de la grâce. L'introduction de « l'homme-Dieu qui joint le ciel avec la terre[4] », du Verbe qui rétablit la hiérarchie véritable des rapports d'excellence et de perfection, n'a rien, je ne dis pas qui contredise les lois de la raison spéculative, mais qui s'en éloigne; car déjà l'étendue intelligible a manifesté, avec la disproportion de l'intelligence humaine à son objet, la présence du Médiateur, du Maître des esprits. Le rythme de la théologie chrétienne ne fait donc que reproduire, avec une fidélité saisissante, le rythme de la géométrie cartésienne : c'est un même progrès intérieur, c'est une même intervention surnaturelle qui permet de transformer les rapports sensibles entre images en relations analytiques entre idées, et qui libère du péché d'origine, de l'attachement aux créatures, pour rendre l'âme à la contemplation de l'ordre spirituel, à la communion de Dieu.

De Leibniz, enfin, le principe qui fait solidaires la science et la

1. *Manuscrit de Gœttingen*, 16 avril 1648; *op. cit.*, t. V, p. 167.
2. Voir *La Révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance*, septembre 1904, p. 794.
3. *Ibid.*, p. 769.
4. *Entretiens sur la Métaphysique*, XIII, § 9.

religion reçoit la simplicité, l'unité que ni Descartes ni Malebranche n'avaient su lui donner; il est le *principe de raison*. Ce principe résout toute vérité particulière dans l'infinité de ses conditions déterminantes, en montrant, impliqué dans l'existence de chaque monade, un univers qui est inné et intérieur à elle, en définissant toute partie comme « partie totale »; et *a fortiori* il s'applique au tout lui-même pour en justifier la réalisation : si l'univers a été, c'est qu'il était le meilleur possible. Or, tandis que dans le premier cas il ouvre la voie à l'analyse proprement scientifique qui se déroule, à la recherche des causes universelles, dans le plan d'une expérience toujours identique à elle-même, dans le second cas il affirme de l'univers une qualité d'excellence et de perfection à laquelle l'expérience, nécessairement partielle et restreinte, ne saurait apporter ni une entière confirmation ni non plus le moindre démenti : « On n'approuvera point qu'une reine prétende sauver l'État en commettant ni même en permettant un crime. Le crime est certain, et le mal de l'État est douteux... Mais par rapport à Dieu, rien n'est douteux, rien ne saurait être opposé à la règle du meilleur, qui ne souffre aucune exception ni dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché [1]. » Dès lors, dit Leibniz plus loin, « supposons que le vice surpasse la vertu dans le genre humain, comme l'on suppose que le nombre des réprouvés surpasse celui des élus; il ne s'ensuit nullement que le vice et la misère surpassent la vertu et la félicité dans l'univers; il faut plutôt juger tout le contraire parce que la cité de Dieu doit être la plus parfaite de tous les États possibles, puisqu'il a été formé et est toujours gouverné par le plus grand et le meilleur de tous les monarques. Cette réponse, continue Leibniz, confirme ce que j'ai remarqué ci-dessus, en parlant de la conformité de la foi et de la raison : savoir, qu'une des plus grandes sources du paralogisme des objections est qu'on confond l'apparent avec le véritable; l'apparent, dis-je, non pas absolument tel qu'il résulterait d'une discussion exacte des faits, mais tel qu'il a été tiré de la petite étendue de nos expériences, car il serait déraisonnable de vouloir opposer des apparences si imparfaites et si peu fondées aux démonstrations de raison et aux révélations de la foi [2]. » C'est pourquoi nous ne jugerons pas de la sagesse divine par le degré de perfection que nous

1. *Essais de Théodicée*, I, § 25.
2. *Ibid.*, III, § 221.

apercevrons dans l'univers; mais tout au contraire, comme la sagesse infaillible de Dieu est la raison d'être de l'univers, nous ferons fond sur elle pour apprendre à mieux apprécier, à mieux savourer l'excellence des choses : « Suppléons donc, par notre réflexion, à ce qui manque à notre perception [1]. »

C'est sous la forme de l'application intégrale du principe de raison, que la science profane et la théologie chrétienne s'unissent, de la même façon qu'elles s'unissaient dans les *Sommes* de saint Thomas d'Aquin; elles forment un système stable et durable que le XVIIIe siècle devait commencer par recueillir; et rien n'est plus significatif en effet, que de voir Emmanuel Kant, dans un programme du 7 octobre 1759, presque cinquante ans après la publication des *Essais de Théodicée*, et au lendemain de l'émotion produite en Europe par le tremblement de terre de Lisbonne, reproduire fidèlement, pieusement, la lettre de l'optimisme leibnizien [2]. Mais c'est sous cette même forme aussi que la critique kantienne devait ruiner la métaphysique dogmatique, en dissociant les procédés confondus dans la formule unique du principe de raison. Chose curieuse, et bien caractéristique de la marche particulière à la pensée de Kant, cette dissociation se trouvait déjà très nettement accomplie dans la dissertation de 1755 sur *les premiers principes de la connaissance métaphysique*, qui, en apparence, est tout imprégnée de la scolastique leibnizo-wolfienne. Le principe de raison y est décomposé en deux principes : raison antécédemment déterminante ou raison d'être; raison conséquemment déterminante ou raison de connaître. Par le second, on remonte de ce qui est donné aux conditions qu'en implique l'apparition; on va de l'être à ce qui l'a rendu possible. Par le premier on descend de la cause de l'existence à l'existence même; or cette cause ne saurait se réduire au possible comme tel, puisque ce qui caractérise le possible, c'est précisément qu'il lui manque ce qui est constitutif de l'être. Le passage du possible à l'être, de l'essence à l'existence, ne peut donc s'effectuer correctement, et l'argument ontologique de Descartes est écarté en termes exprès. — Conclusions que nous pourrions traduire dans les termes suivants : l'extrapolation scientifique, telle que Newton l'a prati-

1. *Essais de Théodicée*, I, § 13.
2. Ed. Reimer, *Œuvres*, t. II, Berlin, 1905, p. 27-35. Cf. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 85-89.

quée, est légitime; l'extrapolation métaphysique, la déduction *a priori* du dogmatisme classique, est illégitime.

En 1781, dans la *Critique de la raison pure spéculative*, cette double conclusion se trouve fondée en droit. Tandis que tous les philosophes antérieurs avaient implicitement admis, pour les accepter ou pour les rejeter toutes les deux, la connexion et la solidarité de la science rationnelle et de la métaphysique rationnelle, Kant justifie la science rationnelle qui était l'objet des doutes sceptiques de Hume; mais les raisons mêmes qui justifient l'existence de la science rationnelle font qu'il ne peut y avoir de métaphysique rationnelle.

Pourquoi le savant est-il capable d'énoncer des propositions nécessaires et universelles, alors que l'intuition sensible seule le met en contact avec une nature différente de lui, extérieure à lui, alors que l'intuition sensible est faite d'états particuliers et contingents? Parce que l'intuition sensible est soumise à une série de conditions formelles, en particulier parce qu'elle ne deviendra une opération effective de l'esprit que si les données en ont pris place dans le double cadre qui est disposé à les recevoir, dans le cadre de l'espace et du temps. Les conditions de la perception sont déterminées avant la perception même; elles imposent aux phénomènes perçus de se présenter comme des quantités extensives, appréhendées partie par partie et ne formant un tout que par l'agrégation des éléments constitutifs. Le procédé par lequel l'homme prend possession de l'expérience en la faisant rentrer dans les formes d'extériorité, n'implique donc rien de plus que l'homogénéité de ces formes; il peut se répéter ou se prolonger indéfiniment, et par là il ouvre à la science un horizon illimité dans l'étendue et dans la durée; la législation qui régit les intuitions humaines, justifie l'extrapolation de l'arithmétique qui poursuit à l'infini la suite des nombres, l'extrapolation de la géométrie qui étend à l'infini la construction de ses figures.

Mais, ce qui se succède dans le temps et ce qui remplit l'espace n'est encore que la matière brute de l'expérience; ce n'est pas l'expérience elle-même. Si l'expérience est une nature constituée comme telle, c'est-à-dire organisée suivant des règles, l'expérience suppose donc une activité organique capable de faire, avec l'ensemble en apparence incoordonné des sensations, l'unité d'un système régulier. Or cette activité organique n'est pas autre que l'activité

de la pensée : c'est elle qui sous-tend au contenu de l'intuition un réseau de principes, qui assure au savant qu'il peut à volonté reculer dans l'espace et dans le temps les limites de sa compétence et de sa juridiction, qu'il y trouvera toujours et partout satisfaites, non seulement les exigences « mathématiques » du nombre et du degré, mais les exigences « dynamiques » de la substantialité, de la causalité, de la communauté d'action. Du moment qu'il y a pour la pensée de l'homme un objet, la pensée et l'objet sont engagés l'un dans l'autre par une sorte de collaboration mutuelle; par là se trouve légitimée la méthode d'extrapolation *a priori*, qui est le fondement de la physique rationnelle.

Or, si telles sont les conditions qui justifient la science humaine, elles ne peuvent être positives par rapport à l'objet et à l'instrument de la science sans devenir négatives par rapport à l'objet et à l'instrument de la métaphysique. L'objet de la métaphysique est soustrait à toute détermination limitante et restrictive, il est dégagé de cette réciprocité d'action entre le représentant et le représenté qui rendait l'idéalisme transcendental solidaire d'un réalisme empirique; mais en même temps et par là même il est vidé de tout ce qui le constituait en rapport avec la réalité concrète. Le possible est pour la science une notion positive et pleine, parce qu'il est défini par les formes de l'intuition sensible et par les catégories des synthèses intellectuelles; pour la métaphysique le possible c'est l'inconditionnel, c'est l'absolu; exclusif de toute connexion logique, de tout lien de dépendance, il ne sera saisi que d'une façon négative, comme absence de contradiction; tel est en effet le caractère que déjà Descartes attribuait à l'idée claire et distincte et sur lequel Leibniz insiste afin de rendre tout à fait rigoureuse la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Le tout qualitativement défini auquel les métaphysiciens font appel pour dépasser l'horizon de l'expérience réelle, pour rétablir l'harmonie de l'univers et juger de sa valeur définitive, n'est qu'une abstraction logique [1], non seulement impuissante à rendre raison du réel, mais en fait incapable de le rejoindre. L'univers des métaphysiciens, étant par essence l'indétermination, appelle et repousse tour à tour toutes les détermi-

1. M. Delbos rappelle dans une note le jugement de Hamann sur l'opuscule kantien de 1759 : « Je ne comprends pas ses raisons... Il se fonde sur le *Tout* pour juger du monde... Conclure du Tout aux parties, c'est conclure de l'inconnu au connu. » *Lettre du 12 octobre 1759 à Lindner*, apud *La philosophie pratique de Kant*, p. 88, note 3.

nations qu'inévitablement on est tenté de lui adjoindre pour en faire un objet de la pensée : de sorte que, définie par l'absence de toute contradiction, cette prétendue réalité finit par devenir comme le lieu géométrique des contradictions humaines.

D'autre part, l'instrument de la science est l'activité de l'esprit; l'élaboration qui s'accomplit dans les profondeurs de l'inconscient, a tissé la trame de l'univers, et l'a rendu homogène à la nature de l'investigation expérimentale. Mais la connaissance métaphysique demande une attitude complètement différente; car toute activité par définition est intérieure à l'être qui agit, incapable par conséquent de se détacher du sujet, et de venir adhérer, comme ferait un moule de plâtre, à l'objet qu'il s'agirait de saisir. Pour briser le cadre de la relativité universelle, il faut concevoir le transfert du sujet à l'objet : au lieu de se replier sur soi et de chercher dans la législation de l'organisme intellectuel un modèle pour la constitution de l'univers, on se place non seulement en dehors de l'objet, mais en dehors de l'œil qui le contemple, afin de pouvoir tracer le rayon qui rejoint cet œil à cet objet. En fait, c'est ainsi que s'est constituée, à l'imitation de l'intuition spatiale, la notion de l'intuition intellectuelle. Dupe de la métaphore platonicienne, dupe surtout de sa propre imagination réaliste, la scolastique alexandrine et chrétienne substituait cette notion à l'activité interne de l'esprit; elle traduisait en intuition la νόησις qui était le progrès de l'unification dialectique, la constitution du système des relations intelligibles. Descartes a recueilli la tradition de l'intuition intellectuelle : antérieurement au pouvoir de décider sur le vrai ou sur le faux, il y a une faculté de recevoir les idées, l'entendement, et sur la passivité de cette faculté — Malebranche et Leibniz même y insistent à leur tour — se fonde l'évidence des idées premières. Or, pouvons-nous concevoir d'une façon positive ce lien immédiat entre le sujet et l'objet, qui est impliqué par une telle évidence et une telle passivité? La conscience psychologique n'y verra sans doute aucune difficulté, parce que la conscience psychologique se détourne de l'élaboration mentale pour se porter vers la conclusion du travail intérieur, vers l'objet, parce que par les lois de l'habitude la donnée initiale et l'image terminale se rapprochent de plus en plus, et jusqu'à se confondre. Mais, au regard de la science psychologique, une telle conscience est une abstraction; elle est l'inconscience même. La science psychologique a pour fonction d'analyser le mécanisme soit

de la perception sensible, soit de l'invention métaphysique; à mesure qu'elle découvre et met en lumière les synthèses mentales qui y sont engagées, il deviendra plus difficile de nier la réalité d'une activité immanente à l'expérience même. Or c'est cette négation qui constituait l'affirmation de l'immédiatité, soit pour l'intuition sensible, soit à plus forte raison pour son décalque abstrait : l'intuition intellectuelle. Ainsi se confirme, et d'une façon définitive, semble-t-il, la dissociation opérée par Kant entre l'extrapolation d'ordre scientifique et l'extrapolation d'ordre métaphysique — parallèle à la dissociation établie à l'intérieur du mécanisme cartésien ou de l'esthétique classique entre l'élément proprement rationnel et l'élément imaginatif.

II

Une fois acquise, cette dissociation transforme la perspective historique où le XVII^e siècle nous apparait; elle explique en particulier de quel renouvellement d'intérêt, de quel approfondissement d'interprétation devaient bénéficier les mêmes ouvrages qui, précisément parce qu'ils prenaient pour base l'un l'irrationalité du dogme, l'autre l'autonomie de la raison, semblaient à leurs premiers lecteurs éloignés de la route royale de la philosophie. Les *Pensées* de Pascal furent publiées et accueillies comme un livre d'édification; l'*Éthique* de Spinoza eut la réputation d'une machine de guerre contre les dogmes officiels. Aujourd'hui nous y verrions tout autre chose : la description la plus parfaite des deux états limites vers lesquels tendent, d'une part l'idéal de la conscience religieuse, d'autre part l'idéal de la vérité philosophique.

L'originalité d'un Pascal, si on le compare, je ne dis pas à ses contemporains en général, mais à ceux-là mêmes qui paraissent le plus proches de lui, à un Antoine Arnauld ou à un Pierre Nicole, c'est d'avoir nettement repoussé les armes nouvelles que Descartes semblait fournir à la cause de la religion ébranlée par le discrédit croissant de la scolastique, c'est d'avoir conçu le christianisme comme transcendant par rapport au progrès de la science et de la civilisation. Le Dieu des chrétiens n'est pas le Dieu des philosophes et des savants, mais au contraire celui qui guérit de la science et de la philosophie; il est le refuge contre les erreurs et les égarements de la raison, contre les misères de la vie et les injustices de la

société, nous devrions presque dire contre les vices de la création; il est la consolation et l'espérance. Il ne demande pas qu'on développe en sa faveur une argumentation d'avocat, qu'on rédige une *Théodicée*, mais qu'on s'agenouille dans l'inclination du cœur et dans la prière.

Or, sous une pareille forme, l'affirmation chrétienne ne paraît-elle pas avoir autant d'actualité, autant d'efficacité que jamais? Au lieu de se heurter, comme la théologie abstraite de Descartes ou de Leibniz, à la critique kantienne et à la psychologie moderne, elle se fait de l'une et de l'autre ses meilleures auxiliaires. D'une part, entre Pascal et l'Apologétique contemporaine c'est à travers Kant que s'établira la transition historique, sinon la filiation. Lettre close pour ceux qui s'enferment de parti pris dans les divisions des catégories et dans les formules de l'entendement, le passage des doutes métaphysiques de la *Critique de la Raison pure spéculative* à la foi morale de la *Critique de la Raison pratique* apparaît un mouvement naturel et nécessaire à ceux qui savent que l'action méritoire procède non d'une démonstration logique, mais d'une certitude vivante où est impliquée l'adhésion de l'être tout entier et par quoi une valeur absolue est conférée à la destinée de l'homme. A cet égard l'enseignement que le piétisme donnait à Kant est celui-là même que Pascal avait reçu du jansénisme.

D'autre part, la psychologie, fondée par Hume en même temps que par Reid, développée en France au XIX[e] siècle par Renouvier autant que par Cousin, arrivait à déplacer le centre de la vie religieuse. L'intelligence est d'abord une faculté parmi d'autres facultés; puis, à mesure que les exigences de la méthode intellectuelle se font plus rigoureuses et plus restrictives, elle devient toujours plus suspecte; finalement elle est traitée en intruse; pourquoi, les facultés étant plusieurs, celle qui est psychologiquement la plus superficielle prétendrait-elle au monopole de la vérité? « Il n'y a, disait M. Flournoy, dans une magistrale leçon sur les *Principes de la psychologie religieuse*, à proprement parler phénomène de conscience religieuse, donc matière à étude pour la psychologie qu'à partir du point où les articles du catéchisme et les cérémonies extérieures ont réussi à faire surgir des profondeurs de l'individu quelque chose de personnel, émotions ou tendances, légères et fugitives, tant que vous voudrez, mais enfin vraiment ressenties, en contraste frappant, par conséquent, avec l'impersonna-

lité froide des formules intellectuelles et des pratiques machinales. Il en résulte que chez le simple fidèle, comme chez le plus grand prophète, c'est seulement ce qui germe et pousse du dedans, « ce » qui sort du cœur de l'homme », — peu importe d'où soit venue la graine — qui constitue l'objet propre de la psychologie religieuse. Quant aux idées dogmatiques, constructions théologiques, et autres élucubrations que le cerveau brode sur ces faits intérieurement donnés, le psychologue peut encore s'y intéresser, non qu'il y voie une connaissance objective de la nature divine et du monde transcendant, mais parce qu'il y dénonce comme un reflet, ou un résidu intellectualisé, de certaines expériences vitales et de processus intimes de la conscience humaine. Au rebours donc de l'opinion qui fait de la religion une affaire intellectuelle au premier chef, une sorte d'explication métaphysique de l'univers, la psychologie religieuse rejette ces produits de la pensée spéculative à l'arrière-plan, comme secondaires et dérivés; et les seuls phénomènes qu'elle tient pour essentiels et fondamentaux sont les événements affectifs et conatifs — émotions, sentiments, aspirations, intuitions spontanées, désirs, tendances, efforts, révoltes, détentes, consentements intérieurs, luttes troublantes et transformation de la personnalité, etc., — avec, bien entendu, les processus encore plus profonds qui préparent et apportent au-dessous du niveau de la conscience toutes ces expériences vivantes dont le moi est le sujet[1]. »

Il semble que rien, mieux qu'une pareille transmutation des valeurs, ne puisse justifier le retour à l'Apologétique psychologique et morale des *Pensées* dont, avant même la publication de leur texte original, Vinet a eu l'honneur de donner le signal. Si l'extension de ce mouvement à l'intérieur de l'Église catholique y a soulevé de vives oppositions, leur caractère était de nature à marquer d'un trait plus net, à consacrer, pour ainsi dire, l'authenticité de la filiation. Lorsque l'abbé Fontaine intitule : *Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français* un livre où M. Blondel est, suivant l'expression de l'auteur, « combattu à presque tous les chapitres », où le R. P. Laberthonnière est « longuement réfuté », il ne fait que continuer sur un terrain nouveau la polémique de ses prédécesseurs de la société de Jésus, accusant Port-Royal d'intelligence avec Genève et transformant en complices de Calvin ceux qui

1. *Archives de psychologie*, n° 5 (décembre 1902), t. II, p. 47.

s'appelaient les disciples de saint Augustin. Mais par là même il est le « témoin » involontaire des affinités remarquables qui relient, suivant le titre même d'un livre de M. Giraud, « la philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine ».

Or, ces affinités mêmes posent à l'historien de la philosophie un problème, dont elles rendent la solution particulièrement délicate. Pour qui remonte le cours de l'histoire, pour qui ne veut, systématiquement, considérer dans le passé que ce qu'il s'en propose d'en retenir, il est vrai que Pascal est l'une des sources, et peut-être pour la France la plus féconde, de l'Apologétique psychologique; mais de là il ne suit nullement que l'on puisse, en invertissant le sens du mouvement, déduire le cours de l'histoire[1], et rétrécir la religion de Pascal à la mesure des emprunts que nos contemporains veulent bien lui faire. Un tel procédé ne risquerait pas seulement d'altérer la physionomie propre de la doctrine; il nous priverait encore, je crois, d'un secours précieux pour dissiper les équivoques qui planent sur la notion même de l'Apologétique psychologique.

Il est facile, avec le livre des *Pensées*, de préciser le point sur lequel apologistes et psychologues sont aujourd'hui d'accord : la force réelle de conversion, celle qui bouleverse l'orientation de l'âme et de la vie, ce n'est pas une argumentation métaphysique, ce n'est pas un processus intellectuel, c'est une aspiration pratique qui a son centre dans les profondeurs de l'être et qui enveloppe comme d'une atmosphère nouvelle toutes ses attitudes mentales et toutes ses démarches volontaires. Que l'homme saisisse donc le contraste entre la vanité des sciences ou des philosophies, et la réalité de ses souffrances individuelles; qu'il remarque à quel point chacun des plaisirs qu'il goûte, des souhaits qu'il réalise, est incapable de lui apporter une satisfaction définitive et totale, quel étrange et persistant « sentiment d'incomplétude » le détourne de ce présent perpétuellement décevant vers l'espérance d'une vérité qui échappe à la diversité des jugements individuels, à la « volubilité » du cœur de l'homme, qui contienne en soi l'universalité et l'éternité de l'être; et lorsqu'il est accablé par la conscience de son impuissance radicale en face d'un semblable désir, montrez-lui l'autorité disposée pour

1. Voir E. Boutroux, *De l'objet et de la méthode dans l'histoire de la philosophie*, apud *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*, t. IV, 1902, p. 3, sqq.

suppléer à sa faiblesse, l'Église qui lui transmettra le dépôt de la tradition, le directeur qui tracera la voie à son âme troublée et défiante d'elle-même, qui jugera du scrupule intérieur, et possédera le pouvoir de l'apaiser.

Seulement, une fois ce résultat atteint, quelle en sera la signification? Aurez-vous apporté à l'homme le salut éternel, ou aurez-vous usé d'une illusion bienfaisante pour guérir un malade, un neurasthénique ou un psychasthénique? S'il arrive à l'Apologétique contemporaine de ne pas apercevoir la question, c'est que, procédant de la psychologie cousiniste ou renouviériste qui est une psychologie de la conscience, elle se heurte à l'inconscient un peu comme on se heurte à un mur. Aussi l'inconscient apparaît-il à la fois une réalité requise pour rendre un compte intégral de la vie de l'esprit, et une réalité non maniable pour le savant, d'essence mystérieuse et supra-naturelle. A l'imitation des hommes politiques qui se servent de la notion d'État et de la raison d'État pour confondre les intérêts particuliers aux bénéficiaires du gouvernement et les intérêts antagonistes de la masse de la nation, on utilise la conscience subliminale pour opérer immédiatement le passage de la psychologie religieuse, qui est une science positive, à la religion psychologique, qui en est l'inverse et l'opposé.

Le génie de Pascal est d'avoir pris pour point de départ cette opposition même où vient se heurter et se perdre l'Apologétique contemporaine. Nourri de la substance spirituelle des *Essais* de Montaigne, il a compris quelle était l'essence et jusqu'où allait l'exigence du positivisme moderne. Si le savant découvre dans le domaine obscur et nocturne de l'activité pychologique des puissances irrationnelles, dont la raison est le jouet, c'est pour les réintégrer dans le cadre des actions et des réactions purement humaines. Le peuple lit sur le visage des rois « le caractère de la Divinité »; c'est qu'il a l'habitude « de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers »; au seul aspect du monarque l'association des idées réveille en lui toutes ces suites physiquement redoutables et « ploie la machine vers le respect et la terreur[1] ». Or, si les dogmes et les pratiques de la politique se résolvent ainsi dans le plus humble des mécanismes naturels, comment les dogmes et les pratiques de la religion y échapperaient-ils? C'est la coutume — habi-

1. *Pensées*, Section I, fr. 308.

tude individuelle, éducation sociale, transmission héréditaire — qui fait le « fondement mystique » de l'autorité royale; « c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats[1] ». Le christianisme ne serait ainsi qu'un cas particulier dans le tableau de ces religions diverses où l'on voit les hommes « suivre les trains de leurs pères, par cette seule raison qu'ils ont été prévenus chacun que c'est le meilleur[2] ». Les uns s'attachent à Jésus-Christ, et les autres à Mahomet. Les sauvages eux-mêmes ont une religion, et on y retrouve « le déluge, la circoncision, la croix de saint André, etc.[3] » Ainsi le cercle est fermé : la psychologie, la biologie, la sociologie, expliquent intégralement le développement de ces puissances obscures qui prédominent sur la raison, et en même temps elles en mesurent la valeur. On n'aurait donc point déconcerté Pascal autant qu'on s'en flatte, en établissant que la réaction contre la science positive et rationnelle est une marque de « neurasthénie » et de « pychasthénie ». N'a-t-il point écrit que « toute la dignité de l'homme consiste en la pensée[4] »? « C'est le consentement de vous à vous-même, et la voix constante de votre raison, et non des autres, qui doit vous faire croire[5]. » L'impuissance à regarder en face à la vérité, l'abandon aux fantaisies du sentiment ou à la paresse de la volonté, la soumission aux « puissances trompeuses », sont les signes de la dépravation et de la corruption de l'homme, les conséquences et les preuves du péché originel. A cet égard, rien n'est net et péremptoire comme le début des *Réflexions sur l'Art de persuader*. « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne, et étrangère. »

Seulement, immédiatement après cette déclaration, Pascal ajoute : « Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader, car elles sont infiniment au-

1. *Pensées*, sect. IV, fr. 252.
2. Sect. II, fr. 98.
3. Sect. XIII, fr. 817 et 818.
4. Sect. VI, fr. 365.
5. Sect. IV, fr. 260.

dessus de la nature : Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit, et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses sales attachements... En quoi il paraît que Dieu a établi cet ordre surnaturel, et tout contraire à l'ordre qui devait être naturel aux hommes dans les choses naturelles. » Qu'est-ce à dire, sinon que l'affirmation de la vérité religieuse suit en apparence un chemin exactement parallèle aux fantaisies et aux illusions dont les sciences humaines réussissent à rendre compte, mais qu'elle est d'un ordre tout contraire parce qu'elle se déroule dès l'abord dans un plan transcendant, parce qu'elle fait intervenir à chaque pas un agent que les sciences purement humaines ne pouvaient apercevoir? Cet agent est Dieu, non pas le Dieu du déisme qui est un pur esprit, mais un Dieu qui vit dans l'espace et dans le temps, qui se meut dans l'histoire des peuples et dans le cœur des individus. Le Dieu de Pascal est « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob[1] » : il a élu les Juifs, et la révélation faite à son peuple est unique et exclusive. De ce fait, la méthode comparative, qui est le principe même de la science sociologique, se trouve contredite : les similitudes dont on pouvait s'autoriser pour placer toutes les religions sans exception ni privilège dans le même milieu d'évolution sociale se retournent contre l'hypothèse de formations spontanées et de développements parallèles : « L'objection à cela, c'est que les sauvages ont une religion : mais on répond à cela que c'est qu'ils en ont ouï parler, comme il paraît par le déluge, la circoncision, la croix de saint André, etc.[2] ». — La même fin de non-recevoir est opposée à la science biologique : une opération surnaturelle de Dieu vient rompre le mécanisme de l'hérédité. La foi chrétienne n'est pas un caractère qui se transmette de génération en génération, à l'intérieur d'une même espèce ou d'une même race. Elle est apportée d'en haut par le sacrement mystérieux du baptême ; et c'est pourquoi, en marge de la page où il explique par la coutume l'adhésion aux différents cultes, Pascal ajoute cette correction nécessaire : « Il y a la foi reçue dans le baptême, aux Chrétiens de plus qu'aux païens[3] ». —

1. *Mémorial* du 23 novembre 1654.
2. *Pensées*, sect. XIII, fr. 817.
3. Sect. IV, fr. 252.

Et enfin les conclusions mêmes de la pychologie positive, Pascal les refuse parce que la pychologie positive est une pychologie de l'homme et que la pychologie de l'homme est nécessairement subordonnée à la pychologie de Dieu. La prédominance du sentiment et du désir signifie impuissance et perversion tant que l'on demeure au point de vue de l'immanence; mais l'intuition sera la connaissance de la vérité si elle est le second moment d'un drame dont la volonté divine a été le premier, dont elle demeure en définitive l'unique acteur, si à l'attitude passive de l'homme — et la maladie en interrompant le cours de l'activité normale favorise cet état de passivité et de réceptivité — correspond l'initiative du Dieu « influant » au sens physique du mot la grâce dans le cœur de l'élu, y versant par la vertu du Médiateur, la foi, le mérite et la prière même[2].

S'il y a une méthode apologétique qui soit propre à Pascal, elle consisterait donc à nier précisément ce que l'Apologétique psychologique a pour objet d'affirmer : la voie de liberté et de continuité qui rejoint le naturel au surnaturel. Entre l'homme et Dieu, il y a un antagonisme essentiel, et à Dieu seul il appartient de rétablir le commerce entre la Créature et le Créateur : Dieu a parlé dans l'histoire. Mais cela n'a pas suffi, car la parole divine est d'une ambiguïté perpétuelle; elle porte le secret d'une double prédestination, elle est le salut gratuit des élus, et la condamnation sans motifs des réprouvés : « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres[3] ». Il faudra que l'Église chrétienne s'interpose pour dissiper par son autorité l'équivoque de la révélation juive; bien plus, il faudra que dans le cœur de chaque fidèle, le Rédempteur lui-même s'interpose et fasse le discernement des « mauvais prêtres » et des « serviteurs cachés ». Aussi n'aura-t-on rien accepté de la religion de Pascal, si l'on n'a commencé par reconnaître l'authenticité divine de l'Ancien Testament, si l'on n'en a pas appuyé l'interprétation chrétienne par le système des figuratifs qui relie l'Évangile de Jésus à la Bible des Hébreux, si l'on n'a pas fait voir dans le Messie des Chrétiens celui que Daniel et Isaïe ont prédit, si l'on n'a pas suivi enfin de miracle en miracle, d'« éclair » en « éclair », la vigilance

1. *Prière pour le bon usage des maladies*. Cf. E. Boutroux, *Pascal*, 1900, p. 26 et suiv.
2. *Pensées*, sect. VIII, fr. 513.
3. Sect. VIII, fr. 566.

du Dieu qui a dicté sa loi à Moïse sur le Sinaï, qui a donné à Jonas le signe de la résurrection, « le grand et l'incomparable[1] », qui, le 24 mars 1656, à Port-Royal de Paris, a vengé l'innocence persécutée par « l'Inquisition et la Société, les deux fléaux de la vérité[2] ». Tout cela est la partie positive et dogmatique des *Pensées*; et lorsqu'on la néglige pour faire tenir l'essentiel de l'Apologétique pascalienne dans l'argumentation psychologico-mathématique du Pari, on enlève à cette argumentation même tout le prix que son auteur pouvait y attacher. Réduit à lui-même, et à lui supposer une valeur démonstrative, le Pari ne conduirait qu'à l'alternative de croire ou de ne pas croire; il donnerait à choisir entre le déisme et l'athéisme, « qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également[3] ». Mais la portée du jeu se manifeste à qui connaît « le dessous du jeu, l'Écriture et le reste »; c'est-à-dire, pour conclure, que l'Apologétique de Pascal vaudra exactement ce que vaut son exégèse. « Avec une admirable netteté de vues, — écrit M. Lanson dans la *Grande Encyclopédie*, et M. Giraud cite avec raison ce remarquable passage, — il a posé la question comme elle devait être posée, comme l'exégèse de notre siècle devait la poser. Ce que les Strauss et les Renan ont essayé de remplir, c'est le cadre tracé par Pascal : prendre la religion comme un *fait*, la traiter comme telle à l'aide de la critique des témoignages et des documents, rechercher si le contrôle minutieux des faits laisse nulle part apparaître le surnaturel, c'est justement la méthode que Pascal, avant 1660, avait prescrite comme la seule capable de mener à un résultat certain. A cette date, poser le problème religieux comme un problème essentiellement historique et philologique, c'était un coup de génie[4]. » Or, ce jugement a une contre-partie : l'intérêt de l'œuvre des Strauss et des Renan, ce n'est pas d'avoir repris, à deux cents ans de distance, le problème que Pascal avait traité, c'est d'y avoir appliqué une méthode rationnelle et humaine, c'est-à-dire celle-là même dont Spinoza, en 1670, avait rigoureusement défini le triple principe, philologique, pychologique et sociologique. Dès l'année

1. *Pensées*, sect. XIII, fr. 842.
2. Sect. XIV, fr. 920.
3. Sect. VIII, fr. 556. — Inutile de souligner davantage l'imprudence des panégyristes de Pascal qui se retranchent ici derrière l'autorité de Renouvier : Giraud, *La Philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine*, 3e édit., 1906, Appendice, pp. 61-62.
4. Art. Pascal, p. 29, et Giraud, *op. cit.*, p. 33, note 1.

de la publication des *Pensées*, l'exégèse sur laquelle Pascal fondait la synthèse du judaïsme et du christianisme, — et dont M. Lanson a pu dire qu'elle « est, au point de vue scientifique, singulièrement faible et démodée[1] », — était remplacée par l'exégèse moderne du *Tractatus Theologico-Politicus*.

III

En traitant les livres sacrés des Juifs suivant ces mêmes procédés que l'érudition applique aux poèmes homériques, Spinoza n'a pas seulement atteint quelques-uns des résultats essentiels de la science contemporaine; il a aussi renversé les rapports que d'ordinaire le XVII^e^ siècle établissait entre le contenu des religions positives et la vérité d'ordre proprement philosophique. Pour un Descartes, pour un Malebranche, pour un Leibniz, le plan de la finalité divine demeure supérieur au plan de la mathématique humaine. Pour Spinoza, au contraire, le lien de finalité qu'une religion positive peut établir entre un système de dogmes ou de rites et la volonté de Dieu, peut créer une vraisemblance pratique, une « certitude morale », qui suffit au fidèle pour la direction de la conduite et l'espérance du salut, mais qui le retient dans la région de l'imagination et de la foi. La croyance irrationnelle à la transcendance de Dieu vouait l'homme à une ignorance éternelle; mais la libération est venue par la science : *Unde pro certo statuerunt Deorum judicia humanum captum longissime superare : quæ sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in æternum lateret; nisi Mathesis, quæ non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset*[2].

Nous avons eu occasion de préciser la signification de cette *Mathesis* en nous référant à la période de l'histoire de la science qui va de la mort de Descartes à la double révolution inaugurée, dans la mathématique par Leibniz en 1684, dans la mécanique par Newton en 1687. Cette période est une époque d'équilibre et de stabilité. La géométrie est une logique qui par l'intermédiaire de l'espace apparaît comme science de l'univers; l'analyse du fini, suivant l'expression de Zeuthen[3], s'applique aux unités corpusculaires, telles que

1. *Art. cit.*, p. 29 A.
2. *Eth.*, partie I, *Appendix*. — Ed. Van Vloten et Land, 1877, t. I, p. 71.
3. *Geschichte der Mathematik im XVI. und XVII. Iahrhundert*, trad. all. de Raphael Meyer, Leipzig, 1903, p. 81.

les tourbillons, dont il suffit de déterminer la continuité et la solidarité pour rendre compte du mécanisme de la nature. A dire le vrai, et si l'on songe aux difficultés que le progrès de la science devait faire surgir, cette conception paraît trop simple et presque rudimentaire. Leibniz a beau jeu à railler la présomption de Descartes « tenant tout ce où il ne voyait pas moyen d'arriver pour impossible; par exemple il croyait qu'il était impossible de trouver la proportion entre une ligne courbe et une ligne droite. En quoi il s'est fort trompé, mesurant les forces de toute la postérité par les siennes[1]. » Et Spinoza lui-même apercevait la nécessité de réorganiser la doctrine cartésienne du mouvement[2]. Mais du moins, et toute apparente qu'elle était, cette simplicité devait être singulièrement favorable à l'avènement d'un monisme rationnel. Ainsi, lorsque Leibniz remarque que la géométrie analytique n'a pas l'évidence intrinsèque et l'homogénéité qui lui étaient attribuées par Descartes et par les cartésiens, qu'elle est une traduction algébrique des propriétés spatiales, et que par conséquent la correspondance de la courbe et de l'équation est un postulat extérieur à la science même, il est conduit à tracer le plan d'une mathématique universelle qui anticipe de deux siècles sur les développements de la science positive; mais aussi, comme il ne peut surmonter les difficultés techniques de son entreprise, il sera pris entre les tendances divergentes du calcul logique, qui porte sur les rapports internes de compréhension, et du calcul géométrique, qui porte sur les relations d'extériorité : de là cette dualité irréductible de l'analyse intellectuelle et de la représentation spatiale, dualité qui est à la fois la base et la ruine de la doctrine tout entière. Spinoza, au contraire, introduisant à titre d'axiome la correspondance de l'algèbre et de la géométrie, se donne l'équivalent du monisme idéaliste. Le spatial subsiste à côté du mental; mais il lui est entièrement homogène, il est susceptible de la même intellectualité, de la même intériorité : l'unité et l'indivisibilité de la pensée ont pour corollaire l'unité et l'indivisibilité de l'étendue.

Or cette thèse de l'indivisibilité de l'étendue, Leibniz — nous l'avons vu[3] — refuse de lui accorder un sens; et il semble qu'il

1. *Lettre à Philippi*, de janvier 1680, *apud* Gerhardt, *Phil. Schr.*, 1880, t. IV, p. 283.
2. Voir La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance, *Rev. de Mét.*, 1904, p. 775 sqq.
3. Janvier 1906, p. 67.

souligne ainsi, par une brutale opposition, la conception constitutive et caractéristique du spinozisme. En effet, pour arriver à ne plus apercevoir cette extériorité réciproque des parties qui est le trait le plus apparent du milieu spatial, et qui constitue l'ordre des simultanéités, il faut disposer de formes de pensée autres que celles qui sont adaptées aux conditions de la représentation sensible et de la logique vulgaire. C'est de quoi nous pouvons nous assurer en considérant le stoïcisme qui à tant d'égards est le prototype du spinozisme. Si les Stoïciens, eux aussi, ont été amenés à nier la divisibilité de l'étendue, c'est qu'ils avaient commencé par récuser le postulat de l'aristotélisme; ils n'étalent pas les substances les unes à la suite des autres, pour faire consister le travail de l'intelligence à extraire de ces exemplaires indéfiniment multipliés le type de l'espèce ou du genre. Comprendre pour eux, ce n'est pas former une classe, c'est établir une connexion; leur logique nominaliste est le fondement de leur physique déterministe[1]. Seulement, faute d'avoir retenu la forme propre de la science que les philosophes avaient alors, sinon désapprise, du moins négligée, les stoïciens s'arrêtèrent dans le développement rationnel de leur système; pour appuyer l'harmonie interne de l'individu et de l'univers, ils firent appel à l'imagination de la finalité. Au centre du monde ils placèrent un Dieu qui était prévoyant et bienfaisant à la manière des hommes, et ils prirent le parti de soutenir jusque dans le désespoir et le suicide l'affirmation abstraite de leur optimisme. Mais pour Spinoza l'anthropomorphisme est indigne du philosophe; seule la pensée défaillante du vulgaire peut concevoir en Dieu des attributs tels que la justice ou la pitié[2]. Le problème se pose donc à Spinoza sous sa forme la plus aiguë : Comment la science qui a substitué à la recherche des causes finales l'étude des essences et des propriétés des figures est-elle capable d'orienter la vie morale de l'homme, et de lui ouvrir le chemin de la béatitude?

C'est ici qu'il importe d'écarter de notre esprit toute vue subjective et tout parti-pris sur la nature et la fonction de la mathématique. L'exemple du platonisme est significatif à cet égard. Nul n'a eu du platonisme une information plus directe ni plus étendue qu'Aristote;

1. Voir la conclusion du mémoire de O. Hamelin sur la Logique des Stoïciens dans l'*Année philosophique*, 12e année, 1901, p. 26.

2. « Concludimus itaque, Deum non nisi ex captu vulgi, et ex solo defectu cogitationis, tanquam legislatorem aut principem describi, et justum, misericordem, etc., vocari. » *Theol. Pol.*, IV. — I, 428.

peut-être n'y a-t-il rien de plus étranger à la vérité de la philosophie platonicienne que l'image aristotélicienne du platonisme, que la transposition des relations intelligibles en représentations génériques, parce qu'il n'y avait rien de plus opposé à l'intellectualisme du mathématicien qu'était Platon, que le réalisme du métaphysicien qu'était Aristote. Et il faut que le même préjugé, qui convertit l'activité de la fonction intellectuelle dans le produit matériel qui en est l'ombre, soit assez fort pour qu'il ait gagné jusqu'au plus agile et au plus averti des historiens de la philosophie grecque. Dans un des chapitres si vivants et si charmants qu'il a consacrés à Platon, M. Gomperz écrit : « L'esprit de Platon, nourri de dialectique et de mathématique, est saisi de l'ivresse que produit habituellement la pratique exclusive ou prépondérante de sciences déductives, et que chacun peut éprouver en se plongeant tout à fait pendant un certain temps dans la théorie des fonctions ou dans quelque autre branche des mathématiques supérieures. Pour notre pensée, devenue sobre, les abstractions les plus hautes ont pour elles un vaste champ de validité; aux yeux d'un Platon, ivre de l'air de ces régions élevées, elles possèdent, malgré la pauvreté de leur contenu, la valeur la plus haute et la plus haute réalité [1]. » Mais peut-être, s'il est arrivé à Platon de philosopher « comme un homme à jeun », c'est que la réalité mathématique se mesure, non à l'objet qu'elle représente pour l'imagination, mais à l'activité intellectuelle qu'elle met en jeu. La contemplation de la matière en tant que matière, érigée par Aristote en intuition de l'être en tant qu'être, ne sert qu'à baptiser le problème à résoudre; la solution effective consiste à prendre cette matière d'apparence opaque et inaccessible dans un réseau de rapports transparents pour l'esprit, dans le système des idées. Ce système de rapports est, en lui-même, la mathématique : il ne correspond à aucune substance puisqu'il n'est rien de corporel, mais il descend dans le monde des corps et des substances, de sorte qu'aujourd'hui comme au temps de Platon celles-là seules de nos connaissances positives peuvent prétendre pleinement et sans équivoque au nom de science dont les résultats approchent de l'intelligibilité intérieure et de la rigoureuse précision des rapports mathématiques.

La dialectique spinoziste reproduit trop fidèlement et l'inspiration

1. *Les Penseurs de la Grèce*, liv. V, ch. XII, *la République*, § 3. — Tr. Reymond, t. II, 1905, p. 506.

et les détails de la dialectique platonicienne pour n'avoir pas été victime du même malentendu : aux yeux des contemporains, au jugement d'un Leibniz même, Spinoza, en affirmant l'universelle application de la vérité mathématique, n'a pas opéré le passage du mathématique au moral; il a purement et simplement nié le moral. Peut-être même faut-il dire que ce malentendu initial, la forme géométrique de l'*Éthique* — si adéquate en apparence au contenu de la doctrine — était faite pour l'aggraver singulièrement. En effet, comme elle procède d'Euclide, cette forme géométrique évoque naturellement, inconsciemment pourrait-on dire, le souvenir de la méthode proprement euclidienne, laquelle repose sur l'intuition spatiale. La réalité serait alors, pour Spinoza, conçue sur le type de la figure géométrique; la relation des objets se modèlerait sur la relation des figures; le parallélisme de la pensée et de l'étendue aura pour effet de transporter aux idées les relations de juxtaposition et de détermination externe, de sorte qu'aucune place ne reste à l'activité spontanée, à l'autonomie de l'intelligence. Spinozisme devient synonyme de réalisme spatial.

Or il apparait que la supposition de ce réalisme spatial suffit dès l'abord à faire de l'affirmation moniste de la substance, je ne dis pas un paradoxe, mais un pur non-sens. Du point de vue, en effet, où le réalisme spatial est nécessairement placé, la substance est, littéralement, un substrat; elle est le support des qualités qui sont données aux sens. Ces qualités rentrent dans les cadres que le langage a préparés pour elles, en superposant des étiquettes de plus en plus larges, de plus en plus vagues. A la hiérarchie de ces cadres correspond la hiérarchie des sujets auxquels ces qualités sont rapportées, le tableau d'extension croissante qui va du groupe spécifique au groupe générique. Ainsi s'établit entre les jugements de substantialité un jeu de combinaisons géométriques, qui a fait de la déduction syllogistique le modèle imité par Euclide et la plupart des mathématiciens après lui, qui expliquera également l'aptitude des symboles géométriques à exprimer les lois de la logique classique. Les cercles d'Euler réussissent parce qu'en fait ils étaient déjà présents à l'imagination de l'auteur des *Premiers Analytiques*; c'est dans un même espace que se juxtaposent les figures de la géométrie euclidienne et que se rencontrent les substances de la métaphysique aristotélicienne. Dans un tel espace, comment y aurait-il place pour l'affirmation moniste? Si l'espace est un principe de répétition indé-

finie, permettant d'imaginer une infinité d'exemplaires du même type, une collection de substances de la même espèce, n'est-ce point une absurdité manifeste de nier, avec la proposition cinquième du *de Deo*, qu'il puisse y avoir dans la nature deux ou plusieurs substances de même nature ou de même attribut? « Il ne faut que cette leçon, disait déjà Bayle, pour arrêter tout d'un coup la machine de Spinoza [1]. » Et, du point de vue de la logique des classes, qui a pour base les notions fondamentales de la logique traditionnelle, M. Russell montre que la considération du sujet logique conduit à l'établissement de termes immuables et indestructibles. Un terme est numériquement identique avec lui-même, numériquement différent des autres termes. « Identité numérique et diversité numérique, voilà les sources de l'unité et de la pluralité; et ainsi l'admission de plusieurs termes détruit le monisme [2]. »

La difficulté augmente encore, si on remarque que, rejetant la doctrine des universaux, Spinoza est naturellement ramené à la thèse nominaliste. C'est alors, semble-t-il, Spinoza qui se fait l'objection à lui-même, ou plutôt qui se met en contradiction avec lui-même. L'intuition de l'individu constitue le plus haut degré de la connaissance; l'essence véritable est, suivant l'expression de la cinquième partie de l'*Ethique*, l'essence de tel ou tel corps [3] ou, comme dit le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, l'essence particulière affirmative [4]. Voici donc un monde d'essences irréductibles, et qui, pour maintenir jusque dans l'éternité leur réalité individuelle, doivent demeurer extérieures les unes aux autres comme les parties d'un espace divisible. Lorsqu'au sein d'un pareil monde Spinoza pose l'unité universelle, il semble qu'il efface toutes les différences des réalités juxtaposées, qu'il ne retienne que le cadre même de la juxtaposition, qu'il n'affirme que l'homogénéité pure. Si la doctrine échappe à un individualisme où elle se dissoudrait par un retour involontaire à l'empirisme, c'est pour se perdre dans un substantialisme qui est bien la conception la plus paradoxale et la plus creuse qui se puisse imaginer : une sorte de matérialisme sans matière.

En présence d'un pareil résultat, il y a lieu de rechercher dans

1. Cf. La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance. *Rev. de Mét.*, septembre 1904, p. 783.
2. *The principles of Mathematics*, t. I, 1903; ch. IV, § 47, p. 44.
3. Prop. XXII. — I, 266. Cf. *Spinoza*, 2e édit., 1906, p. 192.
4. I, 32.

quelle mesure l'oscillation apparente de la doctrine est liée à ce réalisme de la géométrie euclidienne, que l'on a commencé par sous-tendre à l'*Éthique* tout entière, alors que l'effort du spinozisme a précisément pour objet de le surmonter. De l'étendue sensible où s'étalent des images multiples et indépendantes les unes aux autres, Spinoza, comme Malebranche, s'élève à l'espace intelligible qui est en quelque sorte le lieu des équations analytiques. Or cette « élévation » n'est aucunement une fonction métaphysique qui aurait pour effet de surperposer à une réalité de degré moindre une forme supérieure d'existence ; c'est une opération scientifique qui va de la donnée à la solution. Il n'y a pas, comme l'Ecole le voulait, des choses qui tombent sous les sens et des choses qui relèvent de la raison, des qualités perçues et par delà une substance conçue. L'imagination ne connaît pas une autre réalité que l'intelligence; mais elle la connaît d'une autre façon. Au lieu donc de correspondre à trois domaines différents que l'on découperait dans l'être, comme si la nature de la science était déterminée par la nature de l'objet, comme si le savant devenait en effet de plus en plus intelligent à mesure que la chose elle-même est plus intelligible, les trois genres de connaissance constituent trois méthodes qui se succèdent et se remplacent pour la solution d'un même problème, pour la compréhension d'un même univers.

L'exemple choisi par Spinoza, fidèlement transcrit du traité de la *Réforme de l'Entendement*[1] dans la deuxième partie de l'*Ethique*, ne laisse aucun doute sur cette interprétation. Pour trouver la quatrième proportionnelle aux nombres 1, 2, 3, je puis me fier à ma mémoire, appliquer les règles qu'on m'a jadis enseignées, ou encore, par analogie, étendre à certains nombres les résultats que j'ai trouvés sur tels ou tels chiffres particuliers. Je puis, en second lieu, suivre la méthode d'Euclide, à laquelle Spinoza renvoie par une référence expresse. Au livre V des *Eléments*, Euclide détermine, en raisonnant sur des lignes, les propriétés générales des proportions; au livre VII, il transfère aux nombres proportionnels les lois qui régissent les relations des lignes proportionnelles : sur quatre nombres proportionnels, le produit des extrêmes est égal au produit des moyens, comme sur quatre lignes proportionnelles ABCD le produit AD est égal au produit BC; et je conclus, en passant de la formule

1. I, 9.
2. Prop. XL, sch. II. — I, 110.

générale au cas particulier que j'avais à résoudre. Je puis, enfin, me détacher de ces raisonnements auxiliaires, de la représentation spatiale dont Euclide avait encore besoin pour les soutenir, et je dégage, indépendamment de toute donnée imaginative, les rapports de proportionnalité qui sont inhérents, immanents pour mieux dire, aux nombres 1, 2, 3; je conclus ainsi le nombre 6 ou, pour parler exactement, je le constitue du dedans comme le nombre qui est par rapport à 3 ce que 2 est par rapport à 1.

L'intuition intellectuelle du nombre 6, constitutive de la connaissance du troisième genre, est ainsi l'opposé de l'intuition sensible sur laquelle s'appuie la connaissance du premier genre. Ici, j'avais affaire à des individualités qui m'étaient données comme distinctes les unes des autres; c'est en les interrogeant chacune à part que j'apprenais à connaître leurs rapports extérieurs. Là, au contraire, l'intuition est, comme la νόησις platonicienne, un acte de l'esprit qui aperçoit l'essence singulière dans les raisons internes qui la fondent, et par leur synthèse en posent l'unité. Entre ces deux intuitions la connaissance du second genre, c'est-à-dire la découverte du rapport mathématique, l'établissement de la loi, est comme une ligne de partage. D'un côté, si on considère, avec la logique traditionnelle, la relation de genre à espèce, la loi est comme une idée générale dont on peut tirer l'application à telle ou telle détermination particulière dans l'espace et dans le temps[1]; de l'équation $ad = bc$, je tire l'équation $1 \times 6 = 2 \times 3$. D'un autre côté, si on retient, avec la logique nouvelle, la relation fondamentale de la partie au tout, le rapport abstrait qui a été défini par la loi n'est qu'un élément parmi la multitude des rapports qui s'entre-croisent pour composer telle ou telle essence intelligible; c'est ainsi qu'en unissant la doctrine des nombres à la théorie des proportions, j'ai obtenu l'essence propre du nombre 6. De la même façon, les essences singulières peuvent être toutes comprises, indépendamment de toute relation à l'espace ou au temps, comme étant des faisceaux de lois éternelles — avec cette différence toutefois que les essences des choses réelles ne peuvent avoir la simplicité d'une essence purement idéale comme celle du nombre : leur complexité enveloppe l'infini, et c'est pourquoi l'intuition d'une chose singulière se définit dans l'*Éthique* par l'implication de Dieu. Le sens du

1. Cf. *De Em. Int.* — I, 33.
2. Part. V, prop. 24. — I, 267.

mouvement dialectique, tel que Spinoza le détermine ici, ne prête donc ni à inversion ni à oscillation : pour atteindre l' « essence particulière affirmative », on ne retourne nullement à l'expérience de l'individuel, à la donnée immédiate de l'imagination; on continue de monter, en allant du raisonnement abstrait à la connexion intime et au système total des idées, de la connaissance du deuxième genre à la connaissance du troisième.

On ne saurait comprendre la notion spinoziste de l'espace qu'en lui appliquant les principes de la théorie de la connaissance. Il n'y a qu'un espace. Mais ce qui est, en dernière analyse, constitutif de cet espace, ce n'est pas le fait que les figures y sont données avec leurs limites déterminées, que telle sphère, par exemple, m'est présentée à tel moment et à telle place, que je puis, en m'approchant d'elle, en la touchant et en la mesurant, m'instruire de ses propriétés particulières; ce n'est pas le fait que je puis comprendre ces propriétés particulières sous la formule générale d'une loi, que je puis les faire dériver d'une définition abstraite, telle que celle-ci : la sphère est le solide dont la périphéric a tous ses points à égale distance d'un point intérieur; c'est le fait que l'intuition de la sphère est pour moi la résultante d'un système d'idées qui lui est intérieur, système qui a pour principe la notion du demi-cercle, et qui, en exprimant la rotation du demi-cercle autour de son diamètre, engendre l'essence même de la sphère[1]. A la représentation statique et à la formule abstraite se substitue le mouvement de pensée qui résout l'infinité étalée de l'espace sensible en une pénétration réciproque de toutes les fonctions géométriques; à la synthèse imaginative d'Euclide l'analyse intellectuelle de Descartes; au réalisme spatial dont on a fait gratuitement le postulat de l'*Éthique*, l'idéalisme mathématique qui en est l'explication.

Or, tandis que le réalisme spatial superpose au mouvement l'immobile, et comme le platonisme de la légende aristotélicienne n'aboutit qu'à doubler la difficulté, l'idéalisme mathématique se propose de fonder le mouvement sur la loi qui en relie les diverses positions. En effet, il n'y a pas à proprement parler de durée pour l'imagination; il y a seulement un temps fait d'instants discontinus, comparables à des points isolés dans l'étendue, et qui viennent l'un après l'autre s'enregistrer sur l'organe rétinien. Combien de ces instants

1. *De Int. Em.* — I, 24.

sont nécessaires pour instituer une durée quelconque? une infinité sans doute, et l'infinité abstraite du nombre est une pure contradiction, par laquelle se trouve dénoncée l'infinité de l'imagination : « Dès que l'on s'est fait de la durée une conception abstraite et qu'en la confondant avec le temps, on s'est mis à la diviser en parties, on ne pourra plus jamais comprendre comment une heure, par exemple, a pu s'écouler[1].» Mais si le sentiment, enfermé par définition dans le sentiment présent, se heurte à l'intuition de la discontinuité vécue, il appartient au mouvement de la pensée de relier les moments successifs par un lien d'ordre spirituel, comme fait une fonction analytique entre les divers points d'une même courbe. L'unité de la durée est posée par l'affirmation d'une continuité intérieure à l'être qui dure, par l'effort d'existence qui est son essence intelligible, et qui en vertu de sa nature proprement intellectuelle est indépendant de toute limitation externe. De même que la constitution intime d'un nombre implique l'enchaînement total de la théorie arithmétique, de même que la détermination interne d'une figure implique l'infini de la connexion spatiale, de même l'affirmation interne de l'effort implique l'infini de la durée, c'est-à-dire l'éternité. L'imagination de la quantité abstraite : mesure, temps et nombre, accumulait comme à plaisir les difficultés et les contradictions; l'intellectualisme rétablit la continuité de la durée en rattachant les modes passagers à leur racine éternelle, à la substance[2].

Nous voici en mesure de concevoir la substance de Spinoza. Puisque le terme de substance désigne l'arrêt de la pensée, la nécessité qui s'impose à elle de reconnaître ce qui existe en soi, la nature de la substance est commandée par la conception qu'on se fait de la pensée. Si le mouvement de l'esprit est d'aller du mot vers la chose, de l'image vers l'objet, les substances sont des unités d'intuition, indépendantes des relations que l'intelligence pourra y discerner par une analyse ultérieure : la métaphysique, perçant en quelque sorte en chaque point le plan de la pensée pour s'évader dans le plan de l'extra-catégorique, de « l'être en tant qu'être », pose la transcendance et la pluralité des substances individuelles, conception qui, — M. Russell l'a fortement montré dans sa critique du leibnizianisme — est inséparable d'un certain réalisme spatial[3]. Si, au con-

1. Lettre XII (29), du 20 avril 1663, à L. Meyer. — II, 42.
2. *Ibid.*, II, 43.
3. *Revue de métaphysique*, janvier 1906, p. 69.

traire, l'activité consiste à rejoindre par une loi rationnelle de transformation une détermination intellectuelle à une autre détermination intellectuelle, si elle résout les rapports spatiaux en équations analytiques, si elle intègre les conflits de mouvements dans la loi du mécanisme universel, à aucun moment la pensée ne se heurte à une résistance qui l'oblige à s'arrêter, qui la contraigne d'affirmer comme être ce qui est inaccessible et transcendant; jamais elle ne se laisse détourner de comprendre par le rêve décevant de l'absolu; mais elle demeure sur le plan des connexions internes, avec lesquelles elle constitue l'indécomposable unité, la totalité spirituelle de l'univers. Le réalisme fait de la substance la source mystérieuse des changements qui se manifestent dans le temps, le fond impénétrable qui distingue un être d'un autre être; la spécificité de l'être est une donnée métaphysique qui est une limite à l'investigation de la science. Au contraire l'immanence et l'unité de la substance ont cette signification que la raison des changements temporels n'est point à chercher dans l'affirmation d'une existence qui serait d'un ordre radicalement différent, et que par conséquent il est impossible de marquer entre les différentes parties de l'existence phénoménale des séparations irréductibles, correspondant à une distinction dans l'absolu. Puisque la *natura naturata* et la *natura naturans* sont une seule et même nature, puisque le tout des phénomènes est numériquement identique au tout de l'existence, le problème de l'être ne se pose que pour ce tout lui-même; il est résolu dès l'abord, une fois pour toutes.

Avec l'idéalisme de la substance semble disparaître la contradiction que l'on avait créée entre l'affirmation moniste et l'affirmation individualiste, en rapportant l'une à la tradition ontologique du réalisme, l'autre à la tradition empirique du nominalisme. Ontologie et empirisme sont pour Spinoza deux erreurs inverses de l'imagination, comme les deux pôles de sa perpétuelle et impuissante oscillation. C'est tourner le dos à la science que de faire évanouir les données spécifiques d'un problème dans l'ombre de plus en plus pauvre, de plus en plus vaine, de leurs ressemblances logiques; mais il ne s'en suit nullement que l'intuition de ces données spécifiques doive devenir une entrave à la solution scientifique. Le rôle de la science est de faire circuler la pensée, non au-dessus des individus, mais à travers les individus. Loin de nier les valeurs singulières qu'il convient d'attribuer à chacune des choses qui

apparaissent dans l'expérience, elle prétend au contraire les déterminer par le calcul en mettant au jour la connexion secrète et profonde de chaque chose particulière avec les autres choses, en rétablissant la continuité et la solidarité qui font de chaque être un élément du système total. Si la mathématique est la science universelle, c'est qu'elle suit le progrès du mécanisme à la vie et à l'intelligence, qu'elle explique la complexité croissante de l'adaptation qui, en multipliant et en spécialisant ses réactions propres, met la partie en équilibre et en harmonie avec le tout, qu'elle voit enfin, au terme de son activité autonome, l'esprit effacer la distinction du centre et de la circonférence, de l'intérieur et l'extérieur, pour saisir dans son indivisible unité le système des essences particulières affirmatives, pour en faire comme sa propre et unique substance. Dans la logique de l'extension l'unité de classe est ce qui s'oppose à la spécificité des êtres; dans la logique de la compréhension, l'unité de système est le fondement intelligible de la spécificité.

Par là change de sens l'alternative que la philosophie avait à résoudre. A l'opposition de l'universel et de l'individuel Spinoza substitue l'opposition essentielle entre l'individu et l'univers. L'universel, qui est l'être en puissance, la « notion transcendentale », est une abstraction par rapport à l'individu qui est une réalité en acte; mais l'individu à son tour, fragment isolé de cette réalité, est un abstrait par rapport à l'univers, c'est-à-dire à la totalité une de cette réalité qui seule est véritablement et définitivement concrète. Ou, si l'on veut encore conserver le nom d'individu à l'être qui se rend capable de comprendre en lui l'univers et de communier avec tous les autres êtres dans l'idée unique de l'unité divine, il faut dire que l'opposition est entre l'individualisme abstrait de la tradition péripatéticienne et l'individualisme concret qui est le panthéisme même de Spinoza.

C'est suivant cette opposition que s'ordonne la théorie de la science qui constitue le contenu positif de l'*Éthique*. Rien de plus abstrait effectivement que le dynamisme de l'École, attribuant à chaque corps son lieu naturel, à chaque astre son mouvement, constituant des graves et des légers par une classification de propriétés intrinsèques, mais incapable de poser même la continuité statique de l'univers, contraint de recourir à une finalité transcendante qui par une violence mystérieuse impose aux graves de monter, aux légers de descendre, afin d'éviter l'introduction du

vide et la dislocation de la nature. Le mathématisme de Galilée et de Descartes, en apercevant dans un mouvement particulier la conséquence de la solidarité qui relie les uns aux autres, à travers l'immensité de l'espace, tous les mouvements de l'univers, fonde la mécanique comme science concrète : elle offre dès l'abord, pour suivre la complication croissante des choses, le cadre le plus large qui se puisse concevoir : la réciprocité d'action avec la nature tout entière. — Un contraste du même ordre fait l'intérêt de la philosophie biologique dont l'*Éthique* contient les linéaments. Tandis que le réalisme des hypothèses préformationnistes subordonne à un plan d'avance déterminé, à un type statique, tout ce que le progrès des temps mettra successivement au jour, le monisme de Spinoza brise le moule des formes substantielles; il met le vivant en face de l'univers, comme d'une matière infinie à sa faculté d'assimilation et d'adaptation; il résout l'être dans la transformation perpétuelle qu'implique le jeu des actions et des réactions entre le milieu et l'individu [1].

Dès lors, de la mécanique et de la biologie à la psychologie, le progrès est continu et en quelque sorte intérieur. Si l'équilibre individuel est un cas particulier de l'équilibre universel, l'être n'a pas à sortir de soi pour comprendre l'infinité de la nature; il lui suffit d'éclairer à la lumière de la science rationnelle cette connexion des causes et des effets, dont toute perception, si obscurcie et si indistincte qu'elle paraisse, était la résultante insoupçonnée. Définir l'essence de l'âme humaine comme un effort pour persister dans l'être sans limitation de temps, pour accroître son être sans limitation dans l'espace, ce n'est nullement ajouter à l'idée constitutive de l'âme un principe étranger qu'on appellerait *force* ou *vie* [2] et qui ne saurait être aux yeux de Spinoza qu'une abstraction imaginative; c'est reconnaître le caractère propre de l'intellectualisme où l'idée, étant jugement et volonté, enveloppe dans l'expansion de sa spontanéité l'intégralité de l'être universel. Ainsi s'explique que le problème central de l'*Éthique* soit le problème de la conscience. Tandis que le réalisme psychologique interprète l'intuition de conscience comme une enquête de l'individu sur soi, comme une faculté

1. Voir la *Théorie de l'épigénèse et l'individualité du corps dans Spinoza*, communication faite par M. Appuhn au second Congrès international de Philosophie, Genève, 1904. *Comptes Rendus*, p. 771-772.

2. Voir Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1906, p. 189, sqq.

bornée en quelque sorte à la périphérie de l'organisme, Spinoza étend la conscience de l'homme aussi loin que l'horizon de l'intelligence. Dans une lettre écrite à Pierre Balling, Spinoza tend à admettre que l'idée du fils puisse être assez vive dans l'esprit du père pour que l'essence idéale du fils s'unisse à l'essence du père, et ne forme plus avec lui qu'un individu [1]. Que l'on suive maintenant le progrès de ce nouvel individu, en restituant au *Cogito* son véritable sens que Descartes lui-même avait méconnu, en faisant jaillir de l'autonomie spirituelle l'ensemble des lois objectives, le système des essences éternelles, et l'homme se trouve égalé à l'infinité de l'intuition intellectuelle. La conscience, au lieu d'être suspendue à l'équilibre précaire de l'individualité organique, interrompue non seulement par la transformation du corps en cadavre, mais par les troubles de la mémoire et de la personnalité qui se produisent chez certains malades [2], s'appuie sur le sentiment profond de l'éternité [3]. Quand l'homme s'est rendu compte que sa pensée ne cesse de se mouvoir dans la sphère d'éternité et d'infinité qui est la sphère de l'être, que la divinité de la substance consiste précisément en ce qu'elle est la source universelle et unique de l'existence, et que par elle le progrès indéfini de l'esprit se trouve garanti contre toute contrainte externe et toute limitation, alors du seul développement de sa puissance de comprendre il attend de rejoindre Dieu.

La théologie, enfin, n'aura pas d'autre objet que de consacrer les affirmations positives de la science. Dieu est l'affirmation ou, si l'on préfère, l'affirmativité par excellence. Le *de Deo* est l'introduction naturelle de l'*Éthique*, parce qu'il détruit les « anthropologies » réalistes de l'imagination : le retour qu'elles impliquent de l'être infiniment infini vers le monde des modes finis, tels que l'homme, ne constitue pas seulement l'évidente négation de cette infinité; mais, en fixant la destinée de l'individu suivant le caprice d'un souverain ou le plan d'un architecte, elles détruisent la liberté de l'homme avec la liberté de Dieu. Donc point de réalisme psychologique : Dieu est par delà l'intelligence et la volonté, parce que l'intelligence et la volonté sont des facultés d'ordre humain, des restrictions de la spontanéité radicale de la pensée. Point de réalisme moral : Dieu est par delà les qualités que les métaphores de l'Ancien Testament lui attribuent;

1. Lettre XVII (30). — II, 61.
2. *Eth.*, IV, 36, et *Scholium*, I, 218-219.
3. *Eth.*, V, 23, *Sch.*, I, 267.

il n'est ni le monarque à colères soudaines et à faveurs arbitraires que les Juifs ont invoqué, ni le juge miséricordieux que les Chrétiens prient à genoux. Il est la pensée, en tant qu'elle ne consent à s'enfermer dans aucune de ses propres catégories, qu'elle est le centre — nous pourrions dire déjà : le « véhicule », de toutes les catégories — non la pensée représentante, qui est encore un aspect particulier, réclamant l'aspect complémentaire de l'objet étendu, et permettant ainsi une infinité d'aspects divers, mais la pensée unifiante qui fonde l'identité radicale et le parallélisme rigoureux des deux attributs dont l'homme connait effectivement les modes, comme de ceux qui sont par delà l'horizon de sa perception. Or, une telle pensée étant de sa nature unité absolue, il est impossible qu'elle définisse Dieu en opposition à l'homme, ou l'homme en opposition à Dieu; elle est en l'un ce qu'elle est en l'autre, abstraction faite de tout sujet individuel, de toute considération biologique ou psychologique. La théologie de Spinoza signifie que la pensée est la réalité de l'univers, c'est-à-dire qu'elle ne réclame aucun appui extérieur, qu'elle ne se rapporte à aucun être donné en dehors d'elle, que l'enchainement systématique qui la constitue est la base même de toute existence.

Ainsi se trouve parcouru le cercle que Spinoza ouvrait, en appliquant la critique rationnelle à l'histoire du culte et du dogme judéo-chrétien. De là conclurons-nous que le spinozisme apparait encore aujourd'hui comme un système parfaitement homogène, susceptible d'être justifié dans son principe et dans ses détails? La nécessité où se trouve l'interprète de dégager de la terminologie d'origine scolastique et de la forme euclidienne de l'exposition, la dialectique des trois genres de connaissance qui est l'ossature de l'*Éthique*, qui seule en maintient la cohésion interne et en rétablit l'intégrité, fournit à cet égard une présomption presque décisive. Le perfectionnement logique qu'Euclide après Aristote aurait apporté à la méthode platonicienne, avait pris à tel point possession des esprits qu'une philosophie revêtue de l'armature géométrique semblait être assurée de convaincre universellement et infailliblement. En fait l'unité de la déduction spinoziste n'est qu'apparente : Spinoza a marqué d'une façon formelle la rupture dans l'enchainement des propositions, en introduisant dans la seconde partie[1], puis au début

1. Après la prop. XII. — I, 92.

de la troisième[1], des postulats sans lesquels il serait impossible de fonder la science de l'homme. Mais il y a plus, et ces deux fragments ainsi séparés l'un de l'autre ont pour caractéristique de se développer chacun suivant un mode original de déduction. Dans la première partie, le passage se fait de la substance aux attributs, des attributs aux modes; mais ce passage n'a rien qui rappelle le mythe de la création ou même la procession de l'esprit et de l'âme dans le néo-platonisme. La *natura naturata* est numériquement identique à la *natura naturans* ou, comme Spinoza dit plus brièvement encore, la nature à Dieu; déduire signifie identifier, et c'est pourquoi de la substance infiniment infinie comme principe on ne peut tirer d'autre principe que l'infinité des attributs divins, avec l'infinité des modes infinis qui les expriment, avec la chaîne illimitée des relations entre modes finis sans que jamais on s'arrête à une détermination particulière de l'existence. — Au contraire, de la seconde partie à la cinquième, la déduction est une régression analytique qui va de la conséquence au principe : l'homme est déduit, non pas en tant qu'il reçoit d'un créateur avec la matière même de son corps les caractères distinctifs et immuables de son espèce ou de son individualité, mais en tant que son essence particulière implique le système universel des essences, qu'il n'a qu'à déployer les ressources de sa pensée autonome pour intégrer à cette essence la conscience éternelle de la nature et de Dieu même. Peut-être parce que la pensée de Platon, si obscurcie elle-même par les oscillations du dialogue, ne lui était connue qu'à travers les écoles néo-platoniciennes du moyen âge juif ou chrétien, ou à travers la renaissance cartésienne de l'idéalisme, il est arrivé à Spinoza de dissimuler sous le symbole, on dirait presque sous le mythe euclidien, ce progrès par lequel l'homme s'affranchit de l'esclavage de la passion et parcourt l'un après l'autre les degrés de la vie rationnelle. Il a ainsi exposé ses interprètes au danger d'une transposition réaliste et statique, il leur a fermé le chemin qui devait conduire de la première partie : *de Deo*, à la cinquième partie : *de Potentia intellectus seu de libertate humana*.

Pourtant il existe ce chemin, puisqu'il remplit l'*Éthique* de sa réalité, et si l'on s'arrache aux apparences de la terminologie, parfois même aux équivoques de la démonstration, si l'on joint dans une même synthèse ce que Spinoza a effectivement uni : l'analyse des condi-

1. I, 128.

tions par lesquelles la science définissait la vérité aux environs de l'année 1660, l'effort vers la rénovation de la spiritualité religieuse qui a été comme la marque propre de son génie, on retrouve dans le spinozisme le type, unique peut-être pour la période moderne, d'une philosophie qui n'est pas subordonnée dès l'abord à une psychologie des facultés, où l'intelligence n'est ni réduite à l'image statique de la représentation ni dissociée d'une volonté elle-même matérialisée dans une tension dynamique ou dans un processus vital, mais où l'univers, entièrement résoluble en rapports rationnels, s'ouvre comme un champ illimité à l'activité humaine qui est inséparable de la science, pour l'élargissement et pour l'unité des esprits.

C'est pourquoi, au critique même qui ne se soucierait point de reprendre les formules ontologiques du *de Deo*, qui ne chercherait pas plus à tirer de la première partie de l'*Éthique* un catéchisme de théologie qu'à extraire du *Timée* un manuel de physique contemporaine, un problème encore se pose : dans l'état actuel de la réflexion philosophique, l'intellectualisme de Spinoza conserve-t-il une valeur de vie et d'efficacité? Pour préciser la question dans les termes mêmes où nous l'avons rencontrée déjà, la révolution kantienne ruine-t-elle la conception fondamentale de l'*Éthique* comme il nous a paru qu'elle ruinait dans son principe le système de la *Théodicée*? Ou bien ne conviendra-t-il pas de dire l'inverse? Ce qui dans la lettre de la doctrine kantienne apparaît incompatible avec l'intellectualisme de Spinoza, c'est, peut-être, ce qui n'est pas proprement d'inspiration critique, ce qui à travers la révolution opérée par Kant atteste la survivance du disciple de Leibniz et de Wolff.

En effet, le leibnizianisme se distingue du spinozisme en ce qu'il introduit dans la pensée universelle une infinité de plans, susceptibles de se rapprocher indéfiniment les uns des autres, mais sans jamais se confondre; la monade humaine ne peut jamais se placer directement au point de vue de la monade centrale; les desseins de Dieu dans l'univers ne peuvent être devinés qu'approximativement, comme on peut calculer par un nombre fini d'entiers ou de fractions rationnelles la valeur, à une décimale près, d'un nombre irrationnel. C'est sur cette part du divin qui demeure inaccessible à notre investigation, sur les régions de l'univers que nous ne pouvons explorer, que Leibniz, on l'a vu, établit l'harmonie définitive du monde intelligible. Mais, si Kant a dénoncé le vice radical d'une méthode qui

conclut d'un principe imaginé comme possible à une réalité qualitativement différente du réel expérimenté, il paraît aussi qu'il a conservé les termes mêmes du problème dont il faisait évanouir la solution. Il a maintenu la coexistence des deux plans de connaissance, le plan de l'homme et le plan de l'absolu. Les catégories qui sont les conditions communes de la pensée réclament pour s'appliquer à une connaissance effective le complément d'une représentation immédiate et passive, d'une intuition. Or il y a deux sortes d'intuition : l'intuition intellectuelle du dogmatique qui permettrait d'atteindre les choses dans leur essence intime; l'intuition sensible qui est conditionnée par les formes de l'espace et du temps. L'homme ne possède pas d'intuition intellectuelle, et puisque l'existence de Dieu est spéculativement incertaine il serait oiseux de rechercher par quel procédé Dieu apercevrait le monde; en fait l'intuition intellectuelle n'existe que dans les traités des philosophes ou dans les élucubrations des « visionnaires »; mais il semble que de là encore elle soit capable de projeter une ombre sur l'intuition sensible, de la frapper de subjectivité, de spécificité au sens zoologique du mot. La *Logique transcendentale* détermine les fonctions de l'être pensant; l'*Esthétique transcendentale*, les fonctions de l'animal humain. De là l'interprétation biologique que Schopenhauer, que Spencer après lui, ont donnée du relativisme kantien; de là aussi, sur la base de cette interprétation, la restauration de l'ontologie dynamiste. Si la connaissance est un produit vital et comme une sécrétion de l'organisme, la réalité est ce dont l'organisme émane, la force à laquelle on ne peut donner que ces déterminations inséparablement unies : absolu et inconnaissable.

Mais, il est aisé de le comprendre, les mêmes objections que le rationalisme faisait valoir au XVII[e] siècle contre l'imagination d'une pensée spécifiquement divine, il les renouvelle au XX[e] siècle contre l'imagination d'une pensée spécifiquement humaine. Comment notre connaissance serait-elle définie comme étant spécifiquement humaine, sinon par rapport à une connaissance qui, elle, serait entièrement indépendante de l'homme, sinon par rapport à l'absolu? L'humanisme, en dépit de sa modestie apparente, implique dans la position fondamentale de son problème, une métaphysique de la transcendance; il est lié aux cadres du dogmatisme que Kant a conservés, au moment même où il s'affranchissait des conclusions dogmatiques elles-mêmes. Or, si ces conclusions sont ruinées, il faut avoir le cou-

rage de redresser cette pensée humaine qui s'incline encore devant le fantôme de l'idole disparue et qui se déforme. Puisque la chose en soi n'est jamais donnée dans le monde de la connaissance, le concept de la chose en soi ne saurait jouer un rôle, même négatif ou limitatif; car il n'y a pas de concept du tout de la chose en soi. La pensée humaine, se trouvant en face d'elle seule, ne peut plus y faire le départ de ce qui est spécifiquement humain ; car ce serait se dépasser soi-même, se placer au point de vue transcendant, d'où l'on verrait se différencier ce que l'humanisme retient : l'individu avec les séquences internes, et ce qui est réservé à l'ontologie : le milieu avec les séquences externes. Individu et milieu, séquences internes et séquences externes, font nécessairement partie d'un même système intellectuel : le système de la science. Renoncer à la distinction dogmatique des deux plans de connaissance, pour concentrer toute la connaissance positive sur le plan unique de la science, ce serait donc, en fin de compte, interpréter la révolution critique dans son sens authentique — et c'est du même coup retrouver la source profonde de l'inspiration spinoziste. En écartant, avec le fantôme de la chose en soi, l'appareil d'ontologie qui survivait dans l'édifice des *Critiques*, Fichte devait être amené à dégager le *moi* de la forme extérieure qui le limite dans l'espace, à l'identifier avec l'activité universelle et une de la pensée, bref à développer l'interprétation que Spinoza donnait du *Cogito*. Ce n'est donc pas malgré Kant, c'est de Kant même que sortirent, aux dernières années du XVIII^e^ siècle, le rajeunissement et le renouvellement du rationalisme de l'*Ethique*.

En définitive c'est une même vérité : l'unité absolue de la pensée, que Spinoza exprimait au XVII^e^ siècle lorsqu'il soutenait contre le réalisme théologique que ce qui est adéquat en l'homme est aussi adéquat en Dieu, et que l'intellectualisme critique affirme de nos jours contre le réalisme scientifique, lorsqu'il considère l'activité intellectuelle dans son activité intrinsèque, et sans faire acception de personne, sans séparer l'un de l'autre l'esprit qui se développe dans l'univers, l'univers qui s'éclaire et se définit par l'esprit. Cette vérité est celle-là aussi que la réforme cartésienne du substantialisme contenait en germe, lorsqu'à la transcendance du substrat immuable elle a commencé de substituer l'immanence de l'activité productive, de la causalité de soi ; et c'est pourquoi nous avons pu prendre le spinozisme comme centre pour l'intelligence du mouve-

ment métaphysique qui procède de la révolution cartésienne et qui aboutit au système de la *Théodicée* leibnizienne.

Peu de mots vont suffire à recueillir la conclusion de nos études. Les systèmes que nous avons examinés ont ce trait commun de se présenter comme des systèmes avant tout théologiques, et il semble d'abord que par eux la pensée du XVIIe siècle ferme l'ère du moyen âge et la tradition de la scolastique, beaucoup plus qu'elle n'annonce et prépare le positivisme humain des siècles suivants. Mais, nous l'avons vu, ce qui évoluait ainsi sur le plan de la théologie, c'est la pensée issue des conditions nouvelles qu'ont faites à l'humanité la renaissance de la science rationnelle et la réforme de la vie intérieure, c'est déjà la pensée moderne. Peut-être même, par là qu'elle plane encore au-dessus des difficultés de détail qui aujourd'hui surgissent à chaque pas de la complexité de l'investigation scientifique et suspendent à chaque instant la conclusion des philosophes, par là qu'anticipant la généralité des méthodes et des solutions, elle porte immédiatement ses affirmations à l'absolu, cette pensée dessine-t-elle d'un trait plus accusé quelques-unes des tendances par lesquelles l'humanité s'oriente vers ses destinées nouvelles; peut-être est-elle plus près de livrer le secret de son rythme.

Dans l'ordre du temps, et si l'on s'en tient au succès immédiat, la philosophie se développe par l'alternative de thèses antagonistes, et elle a pour aboutissement la synthèse dont les vues opposées sont parties intégrantes, et qui est pourtant un système en équilibre. La foi traditionnelle d'un Pascal, le rationalisme intégral d'un Spinoza se rapprochent dans la doctrine de Leibniz, et se réconcilient. Le mathématique et le moral — déterminisme et finalité, ordre et miracle, démonstration positive et crédit fait à Dieu — ne se distinguent que pour mieux se compléter l'un l'autre. Mais la perspective de l'histoire se redresse, avec le recul qui permet l'objectivité de l'observation. A travers la synthèse qui, pour un temps, avait fixé l'opinion commune, transparaissent dans leur divergence et leur irréductibilité les inspirations dont elle s'était prétendue l'héritière. La foi ne se reconnait plus elle-même dès qu'elle s'autorise de la raison, la raison se renie dès qu'elle se soumet à la foi; il est également impossible, en d'autres termes, que la raison soit à la base de l'édifice de la foi, que la foi soit au sommet de l'édifice de la raison. C'est par là que l'œuvre d'un Pascal et l'œuvre d'un Spinoza gardent

toute leur valeur l'une en face de l'autre. Pascal a mesuré la portée de la raison; il voit naitre d'elle une civilisation qui borne l'horizon de l'homme à l'expérience de ses sentiments immédiats, qui fonde sur la loi de nature la direction de la conduite individuelle et de l'ordre social; mais dans la vanité et la misère de cette vie qui se dissipe et se dissout à toute heure, il refuse de retrouver ce dont il a l'intuition profonde, l'être qui est produit pour l'infini et qui est destiné à la béatitude de l'éternité, qui ne connaîtra de repos véritable que dans l'attachement à l'être universel qui est son bien unique. Spinoza mesure, de son côté, la portée de la foi, et il juge que la raison est capable de l'égaler : la raison que l'intuition dépasse, est une raison abstraite, étalée dans ses propres produits, détachée de l'activité radicale qui est sa réalité; l'intuition, à son tour, si elle s'en tient à cette négation, se stérilise; la parole de la vie éternelle n'est plus qu'une parole, et il lui faut chercher un appui matériel — qui nécessairement la trahit — dans la révélation littérale de l'Écriture, dans l'authenticité historique du Christ, dans le corps et l'autorité extérieure de l'Église; l'aspiration à la béatitude n'est plus qu'une espérance, et l'espérance est inséparable de la peur qui est la diminution de la vie, l'évanouissement de l'amour. La fonction de la raison est donc de nier ce qui dans la foi même demeurait négation; à la puissance de vérité qui permet à l'homme de comprendre le système des lois universelles et de mettre son être propre en harmonie avec la nature qui l'entoure, il appartient de prendre conscience de soi et de fonder, sur l'unité du tout, l'amour intellectuel de Dieu. Spinoza demande à la raison la vérification positive de cela même qui était pour Pascal la négation immédiate de la raison, et par là on pourra dire qu'il justifie l'intuition de la foi, qui manifeste la disproportion de l'œuvre à faire avec les résultats acquis, qui arrache l'homme à l'inertie de la nature, au sommeil de l'habitude, qui suscite l'incessant progrès de la vie spirituelle. En d'autres termes, la raison n'est pas un élément de la synthèse qui s'établirait par un compromis entre la raison et la foi; elle est la fonction positive de la synthèse, tandis que le rôle de la foi est d'occuper la place d'attente que la raison doit remplir, de provoquer l'effort qui rendra cette raison égale à sa propre tâche.

Si tel est le rythme du mouvement qui, dans la période que nous avons étudiée, animait la pensée philosophique du XVIIe siècle, on pourra se demander jusqu'à quel point cette conclusion est suscep-

tible d'être généralisée, jusqu'à quel point dans chacune des sciences particulières qui sollicitent l'attention des philosophes — biologie, psychologie, sociologie — se manifeste l'alternative d'une intuition qui maintient au-dessus des divisions et des abstractions l'unité d'une activité encore inépuisée par l'analyse, et d'une raison qui à cette critique bienfaisante, sans cesse renouvelée, est redevable de la force nécessaire pour pousser plus loin son œuvre, pour saisir dans son intégrité, dans son intimité, l'activité profonde qui lui est homogène. Nous n'avons pas à chercher ici la réponse à une pareille question; nous voulions seulement, en y reliant le problème que nous avons étudié dans ces articles, montrer comment les données en pourraient être retenues comme « matière de fait » — et peut-être même comme « matière de vérité » — pour la constitution d'une science de l'esprit.

LÉON BRUNSCHVICG.

ÉTUDES CRITIQUES

L'IDÉE DE RYTHME

PAR A. CHIDE[1]

C'est à restaurer la philosophie héraclitéenne, prêchant l'effort pour saisir le flux mouvant des choses sous les lois raides et fatales du mécanisme ; c'est à la rénover, en mettant à son service l'histoire générale et surtout l'histoire contemporaine de la philosophie, les résultats de la critique des sciences, les thèses générales d'un Boutroux, d'un Bergson, d'un Darwin, d'un Nietzsche, les tendances esthétiques des symbolistes, des impressionnistes et des occultistes, affranchies des restrictions rationalistes qui, chez ces penseurs, en entravent encore le développement, que M. Chide a consacré son livre sur « l'Idée de Rythme ». Cet ouvrage présente diverses sources d'intérêt. Un intérêt historique d'abord : Héraclite, les Sophistes, les Sceptiques grecs, rapprochés des penseurs contemporains, nous apparaissent comme des précurseurs souvent prophétiques ; et la philosophie contemporaine, sous laquelle on sent gronder le conflit éternel de la stérésis et de l'esprit, s'intègre au cours de l'histoire de la pensée pour en faire éclater le symbole avec une force incomparable. Un intérêt théorique aussi, car M. Chide, comme tous les sceptiques, monte à l'assaut du rationalisme ; et sa critique est singulièrement forte et suggestive, parce qu'il a su l'enrichir de tous les arguments mis au jour au cours de l'histoire générale et contemporaine de la pensée.

Le rationalisme, selon lui, n'est qu'une des mille et une voies logiques où pouvait s'engager à ses débuts la pensée humaine. A

1. 1 vol. in-8 de 184 pp., Digne, Chaspoul, 1905.

côté de la logique de l'un et du multiple, à côté de la théologie du multiple communiant dans l'un, d'autres logiques, d'autres fois étaient ouvertes à l'esprit. Les Cyrénaïques et les Mégariques avaient conçu une logique du multiple sans l'un. Pas de concepts, ou des concepts isolés, sans mouvement dialectique, entre lesquels aucune communion panthéistique ne serait possible. Héraclite et Euthydème nous indiquent une autre voie : ni communion du multiple dans l'un, ni multiciplicité sans communion, mais fusion de concepts grands comme le monde. L'âme celtique, au XIIIe siéle, a incarné cette foi dans des légendes comme celle de Tristan. Mais, au cours des siècles, la pensée socratique l'a emporté. Pourquoi à la dialectique sournoise et démoniaque de Socrate Euthydème n'a-t-il pas répondu en rompant le dos à l'ergoteur? Il eût épargné aux crânes aryens l'empreinte indélébile du rationalisme. Issu, d'ailleurs, de la mythologie primitive, le rationalisme reste imbu chez Socrate et après lui de mentalité troglodyte. La lutte de l'igné et du démoniaque illustrée par toutes les théogonies, et dont le dualisme de la matière et de l'esprit n'est qu'une transposition affadie, le domine tout entier. Comment résoudre ce dualisme? La conception de la vérité, « adæquatio rei et intellectus » a beau s'y employer : elle se disloque sous l'effort de l'hérésie manichéenne, et le rationalisme sombre dans la lutte mythique des ténèbres et de la lumière.

Trois armes de l'intelligence pour réduire l'indétermination du Kosmos : les Nombres, les Essences, les Lois. Toutes trois, au cours de la lutte, ont gagné en souplesse et en subtilité, jouant successivement le premier rôle. Les Nombres d'abord : ces formidables immobilités que la pensée mythique a primitivement fait peser sur la vie libre des rythmes se sont heurtés bientôt à l'impossibilité de dompter l'incommensurable. Mais le stratagème des nombres fractionnaires, négatifs, irrationels, la généralisation des problèmes numériques par l'algèbre, par l'analyse, l'assouplissement des nombres par l'invention du calcul infinitésimal nous ont permis de capter plus étroitement chaque jour ce démon fuyant et fallacieux. L'incommensurable, lassé, réduit, brisé, est devenu un élément de mesure et de calcul. La raison mathématique s'est familiarisée avec ce scandale ; mais elle a payé la rançon de sa conquête. Le caractère absolu des nombres s'est évanoui à jamais. Et comment dès lors ne pas se demander si à l'infini — infini de grandeur ou de petitesse — les choses ont encore leur essence, en d'autres termes,

si les nombres s'appliquent bien profondément au réel? On n'a pas pu ne pas sentir le vide des nombres, ainsi dépourvus de toute détermination essentielle : on a voulu les remplir de la chair du concret. Enrichis de quelques propriétés puisées au hasard dans la φύσις, ils furent promus Essences. Pas d'autre différence entre le Pythagorisme et le Platonisme. Et de là, chez Platon, cette idée de la réminiscence, forme mythique de l'« adæquatio rei et intellectus », dont jamais le rationalisme n'est parvenu à se défaire. La raison humaine porterait en elle les images des réalités essentielles, ombres chinoises mises en jeu par l'optimisme d'un démon ignoré. Immobiles chez Platon, les Essences deviennent mobiles chez Aristote : de statique, le logicisme devient dynamique. Mais l'échelle de l'être reste immobile, et l'Aristotélisme, comme le Platonisme, échoue devant l'indéfini, cette autre forme de l'incommensurable. En effet, on n'a pas découvert le genre irrationnel en logique comme on avait découvert en mathématiques le nombre irrationnel. Il n'y a pas de passage à l'infini possible sur le plan de la spécification comme sur celui de la numération. Le darwinisme a précipité la déroute de l'aristotélisme : voilà que les espèces baignent dans des vagues d'indéterminisme. Aussi l'insuccès de toutes les tabulæ logicæ, ces fantastiques plans de la création, issus au moyen âge de crânes en folie, a-t-il rebuté la science. Lasse de hiérarchiser des essences fuyantes, elle s'est résignée à la pure détermination des phénomènes et des lois. Mais le réalisme — au sens où l'on prenait ce terme au moyen âge — a survécu. On croit au débrouillement total de l'énigme du monde. C'est d'abord la foi de Taine dans l'universalité de la raison explicative, dans la réductibilité de toutes les lois à une formule abstraite dont elles sortiraient ensuite par voie déductive; c'est la prétention de la mathématique, dans la classification des sciences d'Aug. Comte, à réduire aux seules relations numériques toutes celles que les diverses sciences, même la sociologie, mettent en lumière. Les sciences sont classées par ordre de complexité croissante et de généralité décroissante; et l'on sent dans cette hiérarchie la hantise de la réductibilité du multiple à l'un, la hantise du monisme travaillé par le duel archaïque de l'igné et du démoniaque. C'est ensuite la foi au déterminisme, cette autre survivance de la mythologie fataliste, érigée en dogme par le rationalisme moderne. Le principe de la conservation de la matière est conçu comme absolu : rien ne se perd, rien ne se crée; nul, dans la nature, n'est

censé ignorer la loi. Mais déjà chez un Boutroux la thèse de la spécificité des sciences tend à prévaloir contre le positivisme de Comte et le simplisme de Taine. Déjà le déterminisme n'apparaît plus que comme un système de conventions imposées par l'entendement au donné. L'idée de certitudes spéciales et approximatives a remplacé dans l'esprit des modernes scientistes la foi antique en une certitude globale et absolue. Et c'est bien vainement qu'un Poincaré, s'arrêtant en si belle voie, essaie de rallier autour de l'invariant universel les rationalistes en déroute. Il faut dépasser encore, selon M. Chide, le point de vue d'un Boutroux et d'un Poincaré. L'idée de l'invariant universel est une hypothèse invérifiable qui ne saurait s'imposer avec la force d'un impératif. Et d'autre part, là où M. Boutroux, fasciné par la classification des positivistes, de la complexité croissante et de la généralité décroissante, a cru voir un ordre de superposition, il convient de ne voir que juxtaposition, entre-croisement mal ordonné. Toutes les lois ne peuvent être subordonnées aux lois de nombre — et M. Chide comble le fossé tracé par St. Mill entre les lois de nombre et les lois de succession, que tout le scientisme moderne s'est efforcé d'étayer les unes par les autres — ; les lois se mêlent, se confondent, flottent. Donc pas de dualisme entre les sciences exactes, ayant pour objet les lois formelles de l'esprit, et les sciences approximatives essayant d'en déterminer le contenu : toutes les sciences sont égales en valeur et en dignité, et les sciences de l'esprit sont approximatives et expérimentales comme les autres.

Le kantisme s'élève contre une pareille conception, le kantisme qui, après avoir repris l'antique idée de l'homme, mesure de toutes choses, restaure dans l'homme même l'immutabilité qu'on voyait avant lui dans le Kosmos. Chose curieuse, ce sont maintenant les savants de l'esprit qui résistent à l'indéterminisme admis par les savants de la nature. Un système rigide de catégories impose au donné, indéterminé par lui-même, ses déterminations immuables, sa discipline de fer. Mais les bergsoniens sont venus, diluant les catégories dans leur style fluide, comme un Boutroux avait assoupli les lois du Kosmos. Déjà Maurice Barrès, dans l'*Homme libre*, avait travaillé à restaurer la psychologie du sentiment vif interne, à percer la croûte des catégories; mais, en débrouillant son exquise essence, il avait cru découvrir des principes, fondements de la philosophie du nationalisme. M. Bergson va plus loin. Il a montré la

vie psychologique échappant aux catégories, aux principes, à la mesure, au déterminisme, la science arme pour la vie, et non instrument de connaissance désintéressée. Après l'éclatement des catégories et l'évanouissement des principes, ce qui subsiste, c'est le devenir, quelque chose qui flotte et qui ondule devant nous. Aussi conçoit-on que le bergsonisme, chez un métaphysicien comme M. Remacle, transpose dans l'homme la psychologie de Dieu, et aboutisse, suivant un courant de pensée spinoziste, à l'autothéisme. Tel était déjà le point d'aboutissement d'un Ravaisson, un précurseur aussi, celui-là. Mais pourquoi le bergsonisme, comme le barrésisme, et comme la critique contemporaine des sciences, s'arrête-t-il en si bonne voie, et restaure-t-il pour l'action les catégories qu'il dissout pour la connaissance? Nos anti-intellectualistes contemporains — M. Chide les appelle néo-intellectualistes — sont assoiffés d'action. Après en avoir sapé le fondement métaphysique, ils restituent à la vérité un fondement sociologique, sous prétexte qu'il faut rester dans l'humanité, dans l'espèce, en un mot qu'il faut vivre. La vérité, c'est l'intérêt de l'espèce (Bergson), de la race (Barrès), qui la dicte et qui l'impose. La loi biologico-sociale nous dompte, et, Torquemada moderne, nous exécute si nous tentons de lui échapper. La célèbre Affaire a mis aux prises le rationalisme et le nationalisme, deux dogmatismes également impérieux et trompeurs; il a fallu prendre parti, faire un acte de foi. Et pourtant qui ne voit que dans une philosophie anti-intellectualiste les catégories, dépourvues de tout fondement rationnel, n'ont plus d'autorité pour soutenir la vie? Qui ne voit que le dogmatisme dans la connaissance, et le fanatisme dans l'action lui sont particulièrement interdits?

Nietzsche a bien vu ce paradoxe; et il a essayé de l'expliquer par l'antagonisme de l'existence et de la connaissance. La vie aurait besoin de mentir. Son exubérance serait en raison directe du mensonge qui la soutient. La vérité serait un danger constant pour l'organisme qui la possède; l'illusion seule serait féconde. Le duel métaphysique de la connaissance et de la vie remplace dans le nietzschéisme la lutte mythique de l'igné et du démoniaque. Mais si Nietzsche a bien vu le paradoxe, il n'a pas su le résoudre. Point n'est besoin de poser les éléments du drame en termes métaphysiques. Le drame est purement linguistique. Kantiens et bergsoniens, sous le couvert du primat de la raison pratique, introduisent

dans l'âme des concepts étrangers à son essence subtile. Il faut faire la chasse, dans la langue psychologique, et contre les bergsoniens eux-mêmes, aux idoles spatiales. Les catégories sont mouvantes comme les nombres, les espèces, les relations. Ce sont des lois molles, des approximations toujours plus esthétiques du réel. Ainsi, des méthodes diverses dans la science, conduisant à des certitudes spéciales et approximatives, des catégories distinctes et flottantes dans l'esprit, séparées par des trous noirs où circulent des courants de mystère, le jeu, l'amour, le destin. Ces courants de mystère, nos modernes occultistes, Paul Adam en tête, ont entrepris de les mettre en lumière; mais ils n'ont pas su résister à la tentation d'exagérer encore le rôle implacable de la fatalité.

Beau guide, en vérité, devant le tapis vert, que le calcul des probabilités! La veine s'abat, insolente, ou la guigne, impitoyable. Et l'amour! Non l'amour du XVIII[e] siècle, non Cupidon joufflu et mignard, non l'amour des comédies de Marivaux et de Musset, non tous ces papillotages qui ont besoin de diminutifs à l'infini pour s'exprimer, mais Eros fougueux, furieux, impitoyable! Les cartésiens, Corneille, Stendhal, ont essayé de déterminer sa logique. Mais Racine et Pascal en ont fait éclater l'illogisme terrible. Le mot le plus profond qui ait été dit sur l'amour, l'a été par Platon qui en voyait la genèse dans la bipartition opérée jadis, et qui tend à s'effacer. Et il en est du destin comme d'Éros. C'est en vain que tireurs d'horoscopes, astrologues, chiromanciens ont essayé de réduire à des lois ses caprices flottants. Comme si nous étions des individualités bien définies! Non : il n'y a ni destins individuels, ni horoscopes. L'homme est un être ondoyant et divers, flottant sur des vagues d'indéterminisme : il ignore le sens de la vie.

Vivre, d'ailleurs, n'exige pas une logique. « L'homme absurde est celui qui ne change jamais. » Nous nous forgeons à nous-mêmes un mensonge vital, et nous l'appelons destin, si nous sommes des métaphysiciens épris du fatum antique; œuvre, si nos tendances sont individualistes. « Autothéistes sans le savoir, nous croyons tous, Socrates mal définis que nous sommes, au Socrate en soi, rigoureux et logique, qui est au ciel dans le monde des idées. » En tout cas, on pouvait vivre suivant d'autres logiques, et aucune, selon M. Chide, n'eût valu le protéisme. Plus d'individuation. Des sentiments grands comme le monde, l'étreignant tout entier, et des pensées plongeant toujours plus avant, dénouant les ténèbres que

traversent mille et mille rythmes. En regard d'Uchronie, M. Chide esquisse Upsychie.

Telles sont les idées de M. Chide. On ne lui reprochera pas, comme à tant d'anti-intellectualistes contemporains — et son livre lui-même semble corroborer ce reproche —, d'être resté intellectualiste malgré lui. Sa doctrine peut être considérée comme le type de l'anti-intellectualisme absolu; elle marque le terme vers lequel l'anti-intellectualisme tend naturellement, et qu'il aurait déjà atteint, si, au cours de son développement, il n'était toujours contraint, soit pour s'exprimer, soit surtout pour répondre aux nécessités de l'action, d'intégrer l'intelligence et de se subordonner un intellectualisme de second plan. M. Chide a d'ailleurs — ce qui rend la lecture de son livre infiniment séduisante — le tempérament de ses idées : laissant aux rationalistes leur dialectique compliquée, il procède par intuitions, par larges vues cosmiques et par sarcasmes. Son style a la spontanéité, la finesse, la recherche de celui de Barrès, et, par instants, la grandeur apocalyptique de celui de Nietzsche.

Il faut distinguer la méthode de M. Chide de celle de M. Bergson. Tout en s'efforçant, lui aussi, d'atteindre le concret au-dessous des concepts, par une sorte d'auscultation intellectuelle, M. Bergson est profondément imbu de l'idée hegelienne et positiviste selon laquelle il n'est guère de conceptions ou de notions humaines qui ne répondent à quelque vérité positive plus ou moins confusément aperçue, et ne contribuent, soit comme thèses, soit comme antithèses, à la constitution de la synthèse. M. Bergson reconnaît un sens et une valeur à la tradition, ou plutôt aux traditions philosophiques. Et, si la réalité en elle-même ne peut être saisie que par l'intuition, on peut cependant, en procédant à des limitations et à des intégrations de concepts, en confrontant avec le sens commun, cette philosophie du relatif et de l'équilibre entre les contraires, les notions portées à l'absolu et mises en conflit par les philosophes, préparer l'œuvre de l'intuition, et s'en forger un substitut approximativement exact et suffisant pour la vie. Sans doute, de la pensée discursive à l'intuition pure il y a inversion totale du travail intellectuel; mais c'est parce qu'il reste possible de donner de l'intuition une traduction approchée, par concepts restreints et par symboles, que M. Bergson a fait œuvre positive, et qu'il a pu communiquer sa

pensée par le langage. M. Chide, au contraire, ne connaît la tradition philosophique issue de Socrate, — et il en montre admirablement la continuité et l'enchaînement —, que pour la maudire. Le bergsonisme, en même temps qu'une philosophie de l'intuition, est une philosophie de la conciliation et du bon sens. M. Chide est un sceptique.

Une des difficultés essentielles que le bergsonisme rencontre, qui s'était présentée déjà devant Spinoza, et qui se présente devant toute philosophie de l'intuition, est la suivante : quel est l'objet de l'intuition? Saisira-t-elle, dans l'absolu de leur intimité, les essences particulières? Ou saisira-t-elle l'âme, Dieu, dans l'absolu de son universalité? Cette difficulté, le bergsonisme ne l'a pas plus que le spinozisme complètement résolue. Mais il semble que M. Bergson ait tour à tour admis les deux conceptions. L'intuition du monde dans sa réalité intégrale et illimitée est postulée, dans *Matière et Mémoire*, par l'idée de la perception pure, de la perception sans mémoire et sans rapport avec l'action; elle est postulée comme un état limite, où la vérité pourrait, semble-t-il, être définie : « adæquatio intellectus et totius universi ». Et d'autre part dans l'*Introduction à la métaphysique*, il semble que M. Bergson fixe pour objet à l'intuition l'intimité des réalités individuelles, paraissant ainsi autoriser cette définition de la vérité : « Veritas adæquatio rei et rei, sive animæ et animæ ». Faut-il choisir entre ces deux conceptions, qui font osciller le bergsonisme entre le panthéisme et l'autothéisme? M. Chide opte délibérément pour la première en effaçant du Kosmos tout principe d'individuation. Portant à l'infini la compréhension des concepts particuliers, il les fait grands comme le monde, distincts seulement par leur succession dans l'écoulement, dans la vie. L'idée, originale, reste vague encore. M. Chide la précisera-t-il? Qu'est-ce au juste qu'Upsychie? Contraint de s'exprimer dans une langue qui n'est pas celle de sa logique, comment M. Chide pourrait-il préciser? Il est à craindre qu'il ne se soit engagé dans une impasse. Il ne saurait parler une autre langue, d'abord parce que le passé linguistique de l'humanité pèse sur lui et qu'il ne pourrait se faire comprendre, ensuite parce qu'Upsychie, c'est la ruine du langage. Les mots, nécessairement déterminés, limitent nécessairement les concepts; l'expression contraint et restreint l'impression; et voilà les « concepts grands comme le monde », qui se distinguent, s'individualisent, entrent en conflit. L'intellectualisme, banni, s'installe de nouveau

en maître au cœur de la doctrine. Donc, ou pas d'intellectualisme, ou pas de précision, de conceptions positives possibles. M. Chide ne peut dépasser le point de vue critique et sceptique sans nous précipiter soit dans l'intellectualisme, soit dans le chaos. Et de là, d'ailleurs, l'imprécision de ses conceptions cosmiques : aucune n'a de contours, de limites arrêtées. Quelle est au juste la part de l'indétermination dans le monde? Les lois molles, dans quelle mesure sont-elles molles, dans quelle mesure sont-elles des lois? Il nous est impossible de répondre.

Il en est de même des conceptions de M. Chide sur l'homme, sur la connaissance et sur la vie. Qu'il n'y ait pas un système fixe, immuable, de catégories, mais des catégories flottantes, mise en jeu selon les rencontres de la connaissance et de l'existence, cela, l'idéalisme contemporain lui-même l'accordera. Le progrès de l'idéalisme depuis Kant a consisté précisément à mettre les catégories en mouvement. Mais est-ce une raison, parce qu'on les a dépouillées de leur rigidité absolue, pour qu'elles flottent dans l'indéterminisme, et perdent toute autorité sur la vie? M. Chide est fort ennemi du primat de la raison pratique. Dans la frénésie d'activité des néokantiens et des bergsoniens il verrait volontiers un caprice de philosophes. Est-il besoin de montrer l'injustice de ce jugement? Le christianisme n'a pas peu contribué à placer les préoccupations morales au-dessus des spéculations cosmiques. La philosophie a reçu de lui cet héritage, et elle a dû s'efforcer d'en remplir toutes les charges. On conçoit que M. Chide se refuse à accepter la succession. Mais, qu'il le veuille ou non, elle s'impose. Le passé intellectuel et social, comme le passé linguistique, nous domine et nous détermine; et c'est en vain qu'on prétendrait l'effacer d'un trait de plume. M. Chide n'a pas fait, dans le raccourci qu'il trace de l'évolution philosophique, une place assez importante au positivisme, qui, pour avoir mieux que toute autre doctrine senti la force déterminante du passé historique, a été conduit, après le christianisme qu'il aspirait à remplacer, à voir dans l'organisation morale et sociale de l'humanité la fin, le couronnement de son organisation intellectuelle. Au nom de la spéculation théorique, M. Chide proteste contre la codification morale. Son scepticisme intellectuel le conduit à l'anarchisme en morale et en politique. Mais comment le suivre sur ce terrain? Qui ne voit que plus l'organisation intellectuelle sera lâche et flottante, plus l'organisation morale et politique aura besoin d'être resserrée,

impérative? Nous sommes, d'ailleurs, des organismes vivants, soumis aux lois, du moins partiellement déterminées, de la vie. Flotter sur les vagues cosmiques, agréable passe-temps, distraction rêvée du dilettante, mais pauvre hygiène, et maigre nourriture! Nous sommes, d'autre part, des êtres moraux, des êtres sociaux, contraints à nous déterminer comme tels. Nous avons besoin de principes, de règles d'action, au moins provisoires. Il y a nécessairement une vérité pour l'action comme pour la science, vérité approximative sans doute, mensonge peut-être, comme le croyait Nietzsche, au regard de la raison abstraite; il y a tout au moins dans cet ordre des certitudes multiples et spéciales, dont ni l'organisme ne peut enfreindre la loi sans danger, ni l'être moral sans remords, ni l'être social sans châtiment. L'expérience physiologique et morale d'un Verlaine, disciple avant la lettre, mais disciple authentique des idées de M. Chide, n'a pas besoin d'être refaite pour être décisive. Il faut toutefois savoir gré à M. Chide de nous avoir fait sentir, par l'outrance de ses négations, l'accord général de la philosophie contemporaine, critique, certes, mais organique, mais pratique, soit qu'on la considère chez un Bergson, qui ruine le dogmatisme des notions abstraites, mais pour lui substituer une conception utilitaire, à la fois biologique et sociologique du vrai, soit qu'on la considère chez des doctrinaires comme un Durkheim ou un Barrès, prêts à définir la vérité en fonction de la tradition, de l'évolution et des besoins sociaux, soit enfin qu'on l'envisage chez les moralistes contemporains, épris de certitude morale et fascinés par la nécessité d'organiser la vie.

Quoi qu'on pense d'ailleurs des conclusions de M. Chide, la valeur critique et historique de son livre reste très grande. Certes, rapprocher le rationalisme de ses origines mythiques pour tirer argument contre lui de ces origines mêmes, n'est peut-être pas d'une très bonne guerre. Rien n'empêche que la mythologie primitive ait eu l'intuition prophétique des conceptions que le rationalisme devait, plus tard, mettre en lumière. Mais il faut voir surtout dans cet argument l'expression symbolique de cette idée, que le rationalisme a perpétué, pendant tout le cours de son développement, un acte de foi en un dogme immuable et intangible. Ce dogme, selon M. Chide, pose comme article de foi, au-dessus du dualisme de l'esprit et de la matière rebelle, le monisme de l'esprit pénétrant la matière par l' « adæquatio rei et intellectus ». Toutefois, il faut le reconnaître, le

rationalisme moderne a fait effort pour dépasser cette conception; après s'être arrêté longtemps à la thèse du parallélisme, déjà plus rigoureuse, il a posé la matière non plus en regard, mais en fonction de l'esprit, et dans l'esprit même, éliminant ainsi radicalement tout principe d'indétermination. L'idée de l'identité de la matière et de l'esprit, l'esprit créant à lui seul tout le réel, a remplacé la conception du parallélisme, jugée elle-même trop précaire. Ainsi plus d'adéquation au terme, plus de dualisme au point de départ, mais un monisme radical, un déterminisme absolu et sur un seul plan. M. Chide a trop négligé cette conception, issue de Fichte et de Schelling, qui a trouvé chez un Lachelier et dans l'idéalisme contemporain son expression la plus parfaite, et qui marque l'aboutissement légitime du rationalisme. Elle ne saurait être atteinte par la ruine de l' « adæquatio rei et intellectus ». M. Chide ne lui porte des coups sérieux que lorsque, retrouvant certaines idées de M. Boutroux et de M. Bergson, il montre que le réel déborde de tous côtés l'intelligence qui le comprend, et lorsqu'il oppose, à la philosophie de l'esprit créant et déterminant le réel, la philosophie du réel immédiat, autonome. Toutes les autres critiques portent contre le simplisme de Taine, non contre le rationalisme contemporain, qui les a reconnues et dépistées. Mais, le réel une fois posé comme immédiat, ce que M. Chide a bien mis en lumière, c'est la continuité, ce sont les différentes péripéties du duel de la stérésis et de l'esprit, le rôle successif des nombres, des essences, des lois, les raisons de leur mise en œuvre ou de leur déchéance au cours de l'histoire. Il a bien marqué aussi l'état actuel de la connaissance scientifique, aboutissant à des certitudes spéciales et approximatives. Sur ce point, toutefois, il semble qu'il ait encore été injuste pour le positivisme, qui, au-dessous de la classification par la généralité décroissante et la complexité croissante, semble bien avoir admis la spécificité irréductible des sciences, et avoir contribué dans une large mesure à en imposer l'idée avant M. Boutroux. Mais, si l'on suppose cette lacune comblée, et le positivisme remis à la place qu'il mérite d'occuper, tant dans l'histoire des idées scientifiques que dans l'histoire des idées morales, le livre de M. Chide est la plus pénétrante, la plus suggestive, et la mieux en rapport avec nos préoccupations actuelles, des synthèses historiques et philosophiques.

A. MAMELET.

DISCUSSIONS

LOGIQUE ET MORALISME

La *Revue de Métaphysique et de Morale* a publié, dans son numéro de mai 1906, la leçon d'ouverture du cours professé par M. Couturat au Collège de France sur l'*Histoire de la Logique formelle moderne*. Cette leçon, ayant pour titre « la Logique et la Philosophie contemporaine », est un réquisitoire éloquent et des plus intéressants contre le psychologisme, le sociologisme, le moralisme et le pragmatisme, toutes philosophies ayant de nombreuses affinités et dont nous avons inscrit un seul représentant en tête de cette note, sans prétendre aucunement en exclure les autres.

Lorsque M. Couturat proteste contre une philosophie qui accepte des antinomies ou qui, sous une forme ou une autre, admet l'incohérence, il est pleinement dans son rôle de logicien, et nous sommes pleinement d'accord avec lui. Mais il va beaucoup plus loin et prononce des anathèmes qui, pour fondés qu'ils puissent être, ne nous paraissent aucunement justifiés au point de vue de la Logique formelle. Voici, par exemple, quelques passages à méditer. A propos du psychologisme et de la logique des sentiments qui en dérive, « on constate, dit-il, entre les deux logiques une différence remarquable et fort instructive : dans la logique rationnelle, on ne cherche que la vérité, on part donc en général des prémisses pour en tirer telle conclusion que comportent les règles du raisonnement, ou, si l'on part de la conclusion problématique, c'est pour savoir si elle peut se justifier en se déduisant correctement de prémisses déjà reconnues vraies. Dans la logique des sentiments, au contraire, la conclusion est déterminée d'avance, elle est désirée, voulue et crue en vertu de mobiles antérieurs à toute démonstration logique et

plus puissante qu'elle; *on part donc toujours de la conclusion, et l'on cherche par quelles prémisses on pourra la justifier.* »

Notez bien cette dernière phrase.

Le moralisme, de son côté, provoque les réflexions suivantes : « On constate d'abord le fait du devoir ou de l'obligation; mais, au lieu de le soumettre à la critique, on le déclare fait rationnel et privilégié, on l'érige en un principe absolu, on le considère comme une véritable révélation. Puis on s'aperçoit que, pour que ce fait ait une valeur et même un sens, il faut admettre certaines hypothèses, que l'on décore du nom de *postulats de la loi morale....* Cette méthode offre une analogie curieuse avec la Logique des sentiments; elle en est peut-être une application : car elle aussi part d'une conclusion dont la vérité est admise et désirée d'avance, pour faire remonter cette vérité aux prémisses métaphysiques dont elle paraît dépendre; et elle attribue à ces prémisses une certitude absolue, alors que la Logique rationnelle leur accorderait tout au plus (en supposant la conclusion vraie) une certaine probabilité. »

Finissons ces citations par la conclusion suivante : « Au point de vue logique, nous devons affranchir notre pensée de toute prévention et de toute passion. C'est à cette condition que nous avons quelque chance de trouver la vérité. Quoi qu'on ait dit, en interprétant mal un mot de Platon, il ne faut pas aller au vrai « avec toute son âme », mais avec son intelligence seule. »

Rappelons-nous maintenant ce qu'est la Logique formelle, notamment la Logique symbolique, sa forme la plus parfaite : un instrument servant à établir une science en partant d'un certain nombre de propositions, dites axiomes ou postulats, sur lesquelles l'instrument logique travaillera, mais qu'il n'établira pas. En principe, le logicien reçoit ces postulats sans avoir à les critiquer, si ce n'est au point de vue *logique* : il ne peut les rejeter que s'ils sont contradictoires; il doit signaler leur insuffisance s'ils ne permettent pas d'élaborer ce qu'on lui demande; enfin il peut appeler l'attention sur le fait qu'ils seraient surabondants et aider, en ce cas, à en choisir d'autres équivalents, mais plus simples.

En dehors de là, le choix des postulats ne regarde pas le logicien, et nous demandons de quel droit il prétend interdire de se préoccuper, dans ce choix, des conséquences qu'il entraînera. Considérons la géométrie, une des rares sciences auxquelles on ait jusqu'à ce jour appliqué les règles de la Logique : liberté complète dans le

choix des postulats, pourvu qu'ils permettent d'élaborer une géométrie, et c'est ainsi qu'à côté des trois géométries déjà classiques, il y a des géométries non-arguésiennes et non-pascaliennes. Parmi toutes ces géométries, également vraies pour le logicien, on peut cependant faire un choix. Si, par exemple, on désire appliquer la géométrie à la connaissance du monde extérieur, on pourra mesurer la somme des angles d'un triangle et, après avoir constaté qu'elle ne diffère de deux droits que d'une quantité inférieure aux erreurs d'observation, on admettra d'autant plus volontiers l'égalité absolue à deux droits qu'on obtiendra ainsi une géométrie particulièrement simple.

A un autre point de vue, on pourra, avec Delbœuf, vouloir l'indépendance de la forme et de la grandeur, c'est-à-dire l'existence des figures semblables, et l'on pourra poser cette existence au nombre des postulats. Mais ici le logicien fera remarquer qu'on demande plus qu'il n'est nécessaire, qu'il y a surabondance; alors, dans un but d'élégance logique, on renoncera à ce postulat, mais on le remplacera par celui de la somme des angles ou par celui des parallèles, bien que, non justifiés ainsi, ces derniers paraissent bien arbitraires. Mais ici, remarquons-le, on aura un postulat posé en vue de ses conséquences.

Ce que nous faisons en géométrie, pourquoi ne le ferions-nous pas en éthique? Il n'y a certes pas qu'une seule morale logiquement possible. Il y en a une infinité, toutes également légitimes, également vraies aux yeux du logicien : ce n'est qu'une question de postulats, et nous aimerions bien savoir de quel droit le logicien nous interdirait de nous inspirer des conséquences dans notre choix. Comme dans le cas des figures semblables, il pourra arriver qu'il soit préférable de ne pas prendre comme axiome une proposition *voulue* (peu importent ici les motifs), mais de la laisser au rang de conséquence en posant un axiome qui l'entraîne. Seulement il convient de faire ici une remarque. Dans le cas des figures semblables et de l'axiome des parallèles, il y avait équivalence : chacune des deux propositions, ajoutée aux autres postulats, entraînait l'autre, en sorte que c'était une question d'élégance, bonnet blanc ou blanc bonnet. Or il peut arriver qu'on ne procède pas ainsi, et alors une remarque critique de M. Couturat est parfaitement justifiée. Si en effet à la proposition *voulue* on substitue un postulat qui l'entraîne, mais qui par contre ne serait pas entraîné par elle si on la mettait au rang des postulats, il devient bien réellement un postulat.

On doit donc se demander par exemple si les postulats de la moralité sont réellement exigés par celle-ci, c'est-à-dire vérifier si, en la prenant comme postulat, on les retrouve comme conséquences. Faute de cette épreuve, les dits postulats n'ont qu'un caractère de probabilité, la moralité étant posée comme existante, puisque le faux peut engendrer des conséquences vraies, à moins toutefois qu'on ne puisse établir que la négation de ces postulats entraînerait la négation de la moralité.

Nous espérons qu'on ne se sera pas mépris sur la portée de la critique que nous adressons à M. Couturat. Partisan résolu de la Logique formelle, nous sommes un fervent disciple de ce penseur qui met une si haute intelligence et une si profonde érudition au service de cette science si négligée en France. C'est donc en ami que nous signalons ce qui nous paraît constituer un entraînement de polémique de nature à transformer en ennemis de la Logique formelle des hommes qui seraient tout disposés à s'incliner devant elle et à s'en servir si des malentendus ne les en détournaient pas. C'est là en effet un caractère de la Logique formelle d'être à la fois la maîtresse et la servante de toutes les sciences, de toutes les philosophies qui n'élèvent pas l'incohérence à la hauteur d'un principe. Dans son zèle à défendre « de toute son âme » ce qui lui paraît la vérité, M. Couturat nous paraît bien avoir dépassé la juste mesure et frappé non seulement les fautes contre la Logique, mais aussi les postulats qui lui déplaisent, ce qu'il n'avait pas le droit de faire comme logicien [1].

G. LECHALAS.

1. Dans la note qui précède, nous avons tenu à parler exclusivement en logicien. Après l'avoir close, nous demandons à sortir un peu de ces limites. « Avant de proclamer la faillite du rationalisme, dit M. Couturat, et pour avoir le droit de le faire, il faudrait d'abord avoir achevé la recherche des principes rationnels, avoir mesuré le pouvoir de la raison, fait le bilan de ses ressources et le dénombrement de ses fonctions; or c'est ce que personne encore n'a fait. » N'y a-t-il pas là un aveu montrant combien les solutions rationnelles sont encore insuffisantes et le seront encore longtemps? et dès lors n'est-on pas en droit de dire qu'une foule de questions ne pouvant être laissées en suspens avec un simple point d'interrogation, il est permis aux plus intellectualistes de chercher des succédanés de la raison?

Ajoutons que, le jour où l'humanité sera enfin entrée en possession des solutions purement rationnelles, il est vraisemblable qu'elles seront d'un abord peu facile, qu'un nombre d'hommes proportionnellement infime sera seul en mesure de s'élever jusqu'à elles. Faudra-t-il alors que tout le reste s'incline en une foi aveugle? ne vaudra-t-il pas mieux laisser subsister pour lui une voie moins haute, où il soit capable de cheminer, de façon à conserver la supériorité essentielle de la pensée personnelle?

Il y a donc actuellement nécessité pour tous, et il y aura toujours nécessité pour le plus grand nombre de rechercher partiellement la vérité par des voies autres que la pure raison. D'autre part, si moraliste ou pragmatiste qu'on soit, on ne nie point, au fond, que la raison ne soit une fort bonne chose. Pourquoi donc ces anathèmes d'école à école? pourquoi le rationaliste ne reconnaitrait-il pas que la logique des sentiments, si dangereuse qu'elle soit, peut, sous un contrôle sévère, donner des solutions qu'il qualifiera, je le veux bien, de provisoires, mais qui pourront cependant valoir mieux que le néant? Quoi qu'on fasse, on y a recours, et dès lors le mieux est de bien l'étudier pour en connaitre tous les défauts et essayer de les pallier autant qu'il est possible.

DISCUSSIONS

A PROPOS DE L'IDÉE DE VIE

En réponse à l'étude critique (*De l'idée de vie chez Guyau*) que j'ai présentée à la Société française de philosophie le 28 décembre dernier (voir *Bulletin* de cette Société, février 1906), M. A. Fouillée publie, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (juillet 1906) une apologie du système de Guyau. Après l'avoir lue avec toute l'attention qui lui revient, je crois nécessaire d'y répondre quelques mots.

I. — M. Fouillée me reproche : 1° d'avoir choisi dans Guyau un certain nombre de passages isolés pour pouvoir démontrer que l'idée de vie chez cet écrivain prend plusieurs acceptions différentes, qui ne se ramènent pas à une notion unifiée ; 2° d'avoir eu le tort de reprocher à Guyau le manque d'une théorie de la connaissance et d'une psychologie ; 3° de ne pas avoir tenu compte suffisamment de l'adhésion que donnent à l'œuvre de Guyau plusieurs philosophes étrangers.

Je réponds brièvement à chacun de ces points : 1° j'ai relu chronologiquement et annoté avec le plus grand soin l'ensemble des œuvres de Guyau avant de présenter ma critique ; si je cite fréquemment Guyau lui-même, c'est que les passages choisis par moi me paraissent caractéristiques et fournissent la preuve de la fidélité de mon exposé ; je ne me suis nullement contenté de les joindre bout à bout; je les ai groupés selon l'ordre logique de mon exposé, pour illustrer celui-ci. Je me contente de renvoyer au *Bulletin* de la Société le lecteur, qui appréciera l'exactitude de mon travail.

C'est donc après une étude approfondie de Guyau que je me suis permis de critiquer la notion de vie telle qu'il l'entend. Du reste M. Fouillée lui-même m'apprend que M. Christophe était arrivé pré-

cédemment à des résultats analogues aux miens; la concordance est si évidente que M. Fouillée, faisant allusion aux objections de M. Christophe, ajoute que je n'ai pas manqué de les « reproduire ». Or, je n'ai jamais lu l'étude de M. Christophe! C'est indépendamment l'un de l'autre que M. Christophe et moi nous emportons de la lecture de Guyau la même impression et les mêmes doutes. Ces doutes sont aussi ceux de M. Dauriac. M. René Berthelot accepte nos conclusions. Enfin, dans un ouvrage de M. Aslan (*La morale suivant Guyau*, Paris, Alcan, 1906) dont j'ai reçu communication récemment, je rencontre des critiques analogues à celles que j'ai présentées. Cette concordance est caractéristique.

Cela veut-il dire que nous n'ayons rien à apprendre dans l'œuvre de Guyau? Des contradictions s'y rencontrent, plus graves que chez les philosophes d'esprit critique, et M. Fouillée a tort, me semble-t-il, de repousser pour Guyau le bénéfice de la vision imagée et poétique des choses. Cette vision, Guyau en possédait le secret; il eût sans doute renié son tempérament s'il avait tenté d'en entraver l'expansion. Par contre, du moment que nous examinons les idées philosophiques au point de vue de leur contenu rigoureusement logique, nous devons avouer que, dans son enthousiasme et son besoin de « créer des valeurs », il n'a pas élucidé suffisamment les notions dont il fait usage.

2° J'ai, dit-on, reproché à Guyau le manque d'une théorie de la connaissance et d'une psychologie. Est-ce bien un reproche? N'est-ce pas plutôt la constatation d'un fait? Il est bien entendu que je ne demande aucunement au philosophe de publier un traité de logique ou de psychologie à l'usage des étudiants. Comprendre ainsi mon objection serait lui donner un sens qui est loin de ma pensée. Je veux dire qu'il est indispensable à celui qui traite un problème philosophique de se rendre compte le mieux possible de ses rapports avec les lois de la pensée et ses méthodes, et d'autre part, de consulter la psychologie sur le réel et sa complexité. A son tour, l'analyse du complexe nous fera comprendre la nécessité de pénétrer l'ordre, c'est-à-dire la pensée. Or, la lecture de Guyau ne laisse jamais soupçonner une théorie de la connaissance ni une psychologie, mêmes implicites. Mon observation porte non sur une question de forme, mais sur le fond même.

3° Enfin chacun, je pense, sera prêt à souscrire aux éloges que M. Höffding décerne à Guyau, s'il s'agit de la noblesse du caractère

et des tendances morales. Dans mon étude, je n'ai pas envisagé les conséquences plus ou moins heureuses des valeurs morales défendues par Guyau; j'ai soumis à un examen critique l'idée de vie telle qu'elle se dégage de son œuvre : je crois avoir justifié le point de vue auquel je me suis placé.

II. — Quand nous demandons : « Qu'est-ce que la vie? Faites-nous connaître ce principe merveilleux qui, selon Guyau, donne la clé de tous les problèmes de la nature et de l'esprit, de la pensée et du mécanisme », on nous répond : « Ce serait diminuer le principe de toutes choses que de lui adjoindre la moindre détermination. Il faut lui laisser son ampleur. »

Nous pensions, avec Descartes et Spinoza, que l'esprit philosophique ne pouvait se contenter de notions confuses; Kant nous avait appris le rôle de la critique, la nécessité d'élucider les concepts et de chercher les lois de la connaissance. Et voici qu'on reproche au rationalisme de n'aboutir qu'à des abstractions sans profondeur. Comme on ne peut cependant en rester à une notion aussi sommaire de la vie, on croit mieux faire en s'efforçant de saisir la vie par l'intuition. La vie, nous dit-on à plusieurs reprises, est une « réalité immédiate ». On invoque même l'autorité de M. Bergson. En a-t-on le droit? Nullement.

En effet, ce dernier a démontré que l'immédiat n'existe que dans l'acte conscient pris intégralement, dans la vision *intérieure* du moi; en dehors de la personnalité consciente, il n'y a rien d'immédiat. L'immédiat conscient a été nettement mis en lumière par M. Bergson : c'est l'acte conscient en tant que ressenti, rapporté à une personnalité libre, saisi par le dedans avec sa valeur propre, par opposition à cet acte en tant que réfléchi, analysé ou décomposé par abstraction. Voilà un sens précis : le sentiment du *moi*, de la vie intérieure prise dans son intégralité, en tant que ressentie, avec ses états qualitatifs. Hors cela, pas d'immédiat.

Indépendamment de ce sens, qui implique une psychologie précise, l'on peut, en se plaçant à un autre point de vue, présenter les objections suivantes à la notion de « réalité immédiate » : *aucun fait extérieur* d'une part ne peut être immédiat, mais étant perçu par un sujet, tout fait extérieur est objet de représentation et par conséquent il est perçu selon les lois de la pensée qui en prend conscience. Même si l'on admet que nous percevons les choses là où elles sont, l'acte de perception implique l'activité du sujet qui per-

çoit et de la pensée, c'est-à-dire un ordre, et par conséquent l'immédiat n'est que le sentiment de cet acte même.

D'autre part *aucun principe* d'explication n'est immédiat, pas plus la vie que n'importe quel autre, puisque tout principe implique une recherche préalable et par conséquent est œuvre de réflexion: ici le travail de la pensée consiste à se rapprocher, par l'examen des faits, des rapports d'ordre dont la réalité est inséparable et dont la science humaine est une expression. Mais en cela il ne peut être question d'immédiat ni de réalité prise sur le vif.

Il semble que, dans certains cas, Guyau ait conçu l'immédiat comme étant la vie intérieure, telle qu'elle nous apparait dans le sentiment que nous avons de notre personnalité consciente, quand nous dirigeons notre attention sur ce sentiment. Cette donnée dite immédiate, qui est, selon M. Fouillée, « comme le dedans même de la conscience, du sentiment, de la « pensée », c'est la vie. Parfait! Dès lors il est faux d'opposer la vie « à la pensée abstraite, à la pensée superficielle et extérieure, à la pensée en quelque sorte mécanisée, qui s'applique au mécanisme même des apparences ». La pensée abstraite n'est pas nécessairement superficielle et, si elle s'applique au mécanisme des apparences, il n'en résulte pas qu'elle soit mécanique elle-même, mais on doit en conclure qu'elle *conçoit un ordre mécanique* par lequel elle explique les apparences; en tant qu'elle exerce l'abstraction et qu'elle applique l'idée d'ordre, elle ne devient pas mécanique, elle est parfaitement active, et ce genre d'activité mérite, autant que le sentiment, d'être attribué au *moi*.

Les difficultés s'accumulent dès qu'on passe du sens bien défini de vie *consciente* à celui d'un principe de vie, applicable non seulement à la pénétration des états conscients, à la personnalité, au *moi*, mais encore à toute la nature. En examinant l'article de M. Fouillée, nous nous rendons compte de l'errreur inhérente à cette généralisation. La vie, dit-il, n'est pas pour Guyau acte pur de l'esprit; c'est l'esprit qui est un extrait de l'idée de vie. Toute épithète ajoutée à la vie n'en exprime plus l'unité. On ne sait au fond ce qu'est la vie. C'est dans la sensation qu'on s'en rapproche le plus; la sensation, fait élémentaire de conscience qui peut-être appartient à tous les êtres, est ce moment où le mouvement se saisit lui-même. Mouvement, sensation, conscience élémentaire douée d'expansion, la vie est tout cela.

Ainsi le mouvement lui-même est appelé vivant; il est doué d'une

force d'expansion d'où sortiront les manifestations complexes de la vie consciente et de la vie sociale. Le mouvement lui-même, dont la notion est claire et précise, est absorbé dans la notion vague d'une « tendance à persévérer dans la vie. » Le raisonnement devient tautologique; dépouillé de toute littérature, il se ramène à cette proposition : La vie est la tendance à persévérer dans la vie. C'est par évolution que cette tendance indéfinissable se transforme en désir, en sensation et en pensée : « la pensée est de l'évolution condensée ». L'idée, nous dit M. Fouillée, n'est qu'un abstrait du sentiment, le sentiment un abstrait d'un état objectif (?) très général, « d'une sorte de *nisus* vital plus ou moins déterminé en lui-même. »

A l'opposé de la thèse de Guyau, je pense — et cette dernière définition de M. Fouillée, chacun le comprendra, accentue encore ma conviction, — que le mot vie est trop imprécis pour pouvoir se passer, dans le langage philosophique, d'une détermination nette. C'est du reste ce qu'a très bien compris M. Brunschvicg, qui, dans son *Introduction à la vie de l'esprit*, expose ce qu'il entend par vie consciente, vie scientifique, esthétique, morale, religieuse, et chaque fois on est en présence d'une conception bien définie. Dans la deuxième partie de mon examen de l'idée de vie chez Guyau, j'ai essayé de préciser le sens d'un certain nombre de faits pour l'explication desquels ont peut faire usage de l'idée de vie; mais celle-ci doit chaque fois recevoir une détermination claire.

III. — Nul objet ne se conçoit en dehors des rapports qui en fixent l'intelligibilité, et dont l'ensemble constitue la pensée. Ce qui rend concevable un objet, ce sont ces rapports, c'est-à-dire l'idée de l'objet; ce que nous appelons la chose tangible ou visible, cette chose que les besoins pratiques nous poussent aisément à substantialiser, n'est rien autre qu'un système de rapports : ce sont les rapports qui existent entre les phénomènes groupés en objets et la sensation que nous en avons. Ce genre de rapports constitue la connaissance sensible et traduit l'objet en tant qu'il fait partie d'un système dont le corps délimite pour chacun son rôle et son action.

Les objets de la connaissance scientifique ne sont pas plus que les objets de la connaissance sensible des choses en soi que nous pourrions saisir en dehors de l'acte de la pensée. Cependant, non seulement nous avons la tendance toute pratique à substantialiser les objets sensibles, mais encore nous nous arrêtons souvent à prendre pour chose en soi l'objet perçu d'un point de vue déter-

miné et à accorder à un seul genre de rapports la prééminence sur les autres; nous substantialisons une idée; c'est ce que font les matérialistes quand ils passent de l'emploi légitime de la causalité mécanique dans l'étude des mouvements à l'usage d'une substance à laquelle ils rapportent l'ensemble de ces mouvements mêmes; les spiritualistes commettent la même faute s'ils attribuent à une âme unitaire et inaltérable l'ensemble de l'activité mentale. Et n'est-ce pas aussi l'erreur de Guyau, bien que M. Fouillée l'en défende? Sans doute on évite de parler de substances et d'absolu, mais le procédé est exactement le même. C'est pourquoi j'ai appelé la philosophie de Guyau un substantialisme dynamique, évolutif, moral et qualitatif.

La notion de vie réunit en elle un certain nombre de rapports; par exemple, s'il s'agit de la vie biologique, on la définira par l'assimilation et la reproduction; si l'on parle de la vie psychologique, on cherchera à définir la pénétration et la synthèse mentale, etc. Mais c'est une prétention singulière que de vouloir ramener tout ce qui est à un principe de vie qui constituerait le vrai fond du réel: d'abord le réel n'est pas une entité, une chose en soi, une substance qui existerait en dehors et au-dessous des rapports par lesquels notre connaissance explique les faits; les concepts, les lois et les idées par lesquels notre conscience s'efforce de fixer ses objets ne constituent pas un système d'abstractions condamné à rester à la superficie des choses sans en pénétrer le secret, et opposé au réel : c'est là une superstition substantialiste. Aucun réel ne se conçoit en dehors d'un système de rapports.

Accorder à n'importe quel principe — soit à la vie, soit à l'être ou à tout ce qu'on voudra — une valeur absolue, la valeur d'une réalité opposée à la pensée, ce serait créer, en dehors des rapports seuls concevables, une pure illusion, substituer un acte de foi à la raison; ce pourrait être aussi prendre un sentiment complexe (le sentiment de vie chez un esprit raffiné), avec ses caractères subjectifs, pour une notion précise, pour une idée ; à moins que l'on amalgame des traditions sans les avoir soumises à une critique sérieuse et approfondie. Et c'est précisément cet ensemble de procédés qui me paraît être à l'opposé de l'esprit philosophique et que je critiquais dans l'idée de vie telle que Guyau l'a exposée.

GEORGES DWELSHAUVERS.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA MÉTHODE DE DESCARTES[1]

Deux noms dominent l'histoire de l'esprit moderne à ses origines, celui de Galilée et celui de Descartes. Galilée, par la manière dont il a découvert et vérifié les lois de la pesanteur, a fondé la physique, la plus parfaite, la plus moderne, la plus « nôtre » parmi toutes les sciences; Descartes, trente ans plus tard, a fait mieux qu'attaquer et critiquer la philosophie de l'École : il l'a remplacée: il y a substitué d'une manière définitive une philosophie aussi différente de la philosophie ancienne, que la physique de Galilée est différente de la physique d'Aristote. Et cela n'a rien d'étonnant, attendu que la philosophie a été de tout temps, en ce qu'elle a d'essentiel, la réflexion sur le savoir humain, et que la philosophie moderne ne pouvait guère manquer d'apparaître bientôt après la naissance de la science, avec le caractère absolument renouvelé et original d'une réflexion sur la science. Le fait capital de la révolution scientifique du XVI[e] siècle a été l'extension à la science de la nature, à la physique, des ressources de l'analyse mathématique, jusqu'alors réser-

1. Les fragments inédits d'Arthur Hannequin que nous publions aujourd'hui ont été recueillis par de pieux amis, désireux d'arracher à l'oubli tout ce qui n'était pas trop incomplet dans les papiers du philosophe de race qu'une mort impitoyable a empêché d'achever sa tâche. Réunis à quelques autres, ils formeront un ou deux volumes qui seront publiés prochainement.

En annonçant cette publication à ses lecteurs, la direction de la *Revue* acquitte une dette de vieille reconnaissance. Arthur Hannequin, en dépit du mal cruel qui, depuis quinze ans, faisait de sa vie une lente agonie, n'avait jamais manqué de répondre à son appel et de lui manifester sa sympathie. Il collabora au numéro consacré à Descartes, au numéro consacré à Kant et la plupart de ceux qui admiraient la pénétration de son esprit, la sûreté de son érudition, la fermeté de son style ne pouvaient se douter que chaque effort du penseur était en même temps une victoire de sa volonté; qu'en écrivant ses articles, que pour les écrire l'auteur ne cessait de lutter contre la mort; que ce philosophe avait une âme de héros.

C'est ainsi qu'il est tombé en plein travail au moment où il remaniait, pour en faire un livre qui devait paraître à cette librairie, l'article sur Descartes publié jadis dans l'histoire de la littérature française de Petit de Julleville en collaboration avec M. Thamin.

Nous imprimons en première ligne un fragment de ce livre, le chapitre sur

vées par les anciens aux recherches astronomiques : et cette extension ne pouvait point aller sans un renouvellement des méthodes proprement physiques, appelées d'abord à traduire en un langage mathématique rigoureux les phénomènes et leurs relations supposées (hypothèse), avant de les soumettre à l'analyse, puis, l'analyse achevée, à en soumettre les résultats à des vérifications précises, ou à l'expérimentation. La physique moderne, on a raison de le répéter sans cesse, est née de la méthode expérimentale; mais la méthode expérimentale à son tour est née du besoin impérieux, compris pour la première fois par le génie du XVIe siècle, d'appliquer universellement l'instrument mathématique à l'exploration de la nature. Les mathématiques devenaient ainsi, selon la parole prophétique de Léonard de Vinci, les « reines des sciences de la nature »; et elles le devenaient sans doute parce qu'elles étaient d'une part les formes les plus parfaites de la connaissance dans ses rapports avec l'esprit, qui la produit et la développe sans fin, et parce qu'elles étaient de l'autre les conditions immédiates de l'intelligibilité des choses, dont toutes les modalités nous apparaissent sous les formes de l'espace et du temps. Ce que Galilée avait vu en praticien, en physicien, c'est l'originalité profonde de Descartes de l'avoir vu en philosophe, et, là où le premier avait trouvé surtout une source de science, d'avoir découvert un centre d'où apparaissaient entièrement renouvelées toutes les vues du passé, non seulement sur le monde, mais encore

la Méthode; il est inachevé : le 3 juillet, la veille de la crise qui l'emporta presque subitement, Hannequin y travaillait encore. Il est mort le 5 juillet.

L'autre fragment sur Leibniz est aussi le commencement d'un livre : Hannequin, tout en voulant faire sa part à la Logistique de Leibniz pour tenir compte des travaux de son ami Couturat, croyait pouvoir montrer que cette tendance de Leibniz, quoique constante chez lui, n'était pas ce qu'il y a eu de fécond; il cherchait son vrai système dans sa physique aboutissant à sa métaphysique. Ici encore hélas! le livre est resté en plan. Seul est achevé le début où c'est la part de la Logistique qui est exposée.

Mais ces fragments de livres ne donnent qu'une faible idée de l'œuvre accomplie par Hannequin dans sa trop courte vie. Cette œuvre, ceux-là seuls la connaissent qui suivaient les cours dont la préparation épuisait toutes ses forces et presque tout son temps. Nos lecteurs pourront prochainement juger de son importance par l'exposé qu'en a fait pour eux un de ses anciens et plus chers élèves, l'abbé Grosjean.

Qu'il nous soit permis, en terminant, d'adresser nos remerciements à deux fidèles amis d'Arthur Hannequin, à MM. Thamin et Chabot. Nous leur devons la communication des fragments que nous publions et les renseignements qui les expliquent. Grâce à eux, la *Revue* peut rendre ce pieux hommage à la mémoire d'un collaborateur qui lui était d'autant plus cher qu'elle savait ses jours comptés. Nous leur en exprimons ici notre profonde reconnaissance.

XAVIER LÉON.

sur l'esprit, et sur les rapports des choses avec l'esprit. On a dit souvent de Descartes que par une exagération naturelle chez un mathématicien, mais répréhensible et malheureuse, il s'était de bonne heure proposé d'appliquer, et avait appliqué en fait la méthode mathématique à toutes sortes de sujets; c'est prendre la question par son petit côté, et c'est méconnaître un fait pourtant évident et incompatible avec un pareil jugement, à savoir que Descartes, sauf sa *Géométrie* et une suite de raisonnements à la fin des *Réponses aux secondes objections*, n'a jamais rien écrit, pas même les *Principes de la philosophie* où il expose sa physique, *more geometrico*. Mais ce qui est vrai, et ce qui a une haute portée philosophique, c'est qu'il a eu tout de suite le sentiment qu'en approfondissant la nature du jugement mathématique, il se plaçait d'emblée au centre du problème de la connaissance, ou, comme on disait alors, de la certitude, en quoi il s'affirmait, à un siècle et demi de distance, comme le maître et le précurseur de Kant. Ce qu'a été, en effet, pour Kant, la doctrine des jugements synthétiques *a priori*, la doctrine du jugement mathématique l'a été, dans les *Regulae*, pour Descartes; à l'un comme à l'autre, ces doctrines ont révélé, d'abord l'unité des procédés fondamentaux de l'esprit, si diverses qu'en soient les applications, dans la recherche de la vérité, ou ce que Descartes appelait l'unité de la méthode, ensuite l'unité de l'esprit, du « Je pense » ou de la conscience, sans laquelle l'unité même de la méthode et de la science serait pour nous l'œuvre absolument incompréhensible du hasard.

L'hommage que rend Descartes à l'unité de l'esprit ou, selon son expression, à l'unité de la *sapientia humana*, hommage qui donne à sa philosophie une orientation sur laquelle nous insisterons, date de sa première œuvre, de celle qui fut le fruit, vers 1619 (il avait environ vingt-trois ans), des plus profondes méditations qu'il ait jamais faites sur la Méthode, des *Regulae ad directionem ingenii* qui ne furent point publiées de son vivant, et qui parurent pour la première fois en 1701 par les soins de Clerselier. Cette œuvre, qui fut ignorée des contemporains de Descartes, est peut-être la plus remarquable et la plus originale de toutes celles qu'il composa dans la suite; elle contient en tout cas en germe ses découvertes les plus importantes, et elle est la première forme, amplement développée, du *Discours de la Méthode*, dont Leibniz a dit injustement, mais non sans une trompeuse vraisemblance, qu'il était logiquement si

pauvre, et qui n'apparaît en réalité si pauvre que parce qu'il résume en quelques traits d'une redoutable précision les riches développements des *Règles pour la direction de l'esprit*. C'est par les *Regulæ* que nous allons nous efforcer de comprendre la méthode cartésienne et, par suite, les règles du *Discours* de 1637; et c'est aussi par elles que nous pénétrerons le plus sûrement et le plus directement dans le fond le plus original et le plus durable de la philosophie de Descartes [1].

L'idée dominante des *Regulæ* est qu'il n'y a qu'une seule *sapientia humana*, par où il faut entendre qu'il n'y a qu'une seule intelligence humaine, et une seule raison, et, par suite, qu'une seule science, une seule certitude, et une unique méthode pour atteindre la vérité en toutes sortes d'objets. Descartes ne nie pas, ce qui serait absurde, la multiplicité des objets, ni non plus, en ce sens, celle des recherches et des disciplines scientifiques; mais il entend que sous cette multiplicité d'objets, l'esprit se retrouve toujours le même, procède au fond toujours de la même manière, et que sous la diversité apparente de ses démarches, une réflexion attentive peut et doit découvrir un ordre immuable et une méthode unique [2]. Si la science a un sens, elle poursuit en toutes choses la vérité exacte et ertaine; et s'il n'y a pas deux formes de la certitude, mais une seule, il est inadmissible qu'il y ait deux méthodes pour l'atteindre. Si donc, par une chance qu'il faudrait bien se garder de négliger, nous étions en possession, parmi tant de formes obscures et confuses du savoir que nous ont légué les anciens, d'une science authentiquement certaine, ne serait-ce pas un moyen sûr de découvrir la méthode que d'analyser les conditions de la certitude d'une telle science, et de remonter jusqu'à sa source la plus haute? Or nous possédons une science authentiquement certaine, c'est la mathématique, et, dans la mathématique, deux sciences voisines, quoique distinctes, l'arithmétique et la géométrie, qui sont, de l'aveu de tous, deux sciences rigoureuses. Analysons donc leurs procédés, non, encore une fois, dans le dessein un peu lourd et tout à fait chimérique de les appliquer tels quels à des questions qui ne les comportent pas, mais pour en dégager ce que l'esprit met d'essentiel dans toutes ses démarches méthodiques, les opérations qui lui sont propres, qui dominent tous les procédés arithmétiques ou géométriques, et qui en sont pour

1. Nous ne voudrions pas dire philosophie cartésienne.
2. *Reg.*, II.

ainsi dire, comme de tous les autres procédés scientifiques, les conditions universelles, et vraisemblablement fort simples et fort réduites en nombre.

Ces conditions, en réalité, sont au nombre de deux, *l'intuition* et *la déduction*; mais le fait est qu'on remarque bien plus souvent la seconde que la première. C'est une opinion commune, en effet, et d'ailleurs très vraie, que la méthode mathématique consiste « in consequentiis rationabiliter deducendis », c'est-à-dire dans la déduction; mais pour que la déduction soit rationnelle, c'est-à-dire apodictique et démonstrative, encore faut-il qu'elle parte originairement d'un objet si pur et si simple (*objectum ita purum et simplex*) qu'il force pour ainsi dire l'adhésion de l'esprit. Or l'opération par laquelle l'esprit donne son adhésion à un objet qui s'impose par le double caractère de sa pureté et de sa simplicité est l'intuition, et cette opération est rationnelle : elle ne relève ni des sens, ni de l'imagination, elle n'intéresse que l'entendement et même l'entendement pur : « Per intuitum intelligo, dit Descartes à la reg. III[1], non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis judicium fallax, sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo quod intelligimus nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est ».

Ainsi l'intuition est plus certaine que la déduction elle-même : et sa certitude vient, d'abord de ce qu'elle est rationnelle (*a sola rationis luce nascitur*), privilège, on va le voir, qu'elle partage avec la déduction, mais en outre de ce qu'elle s'adresse à un objet plus immédiat que l'objet même de la déduction, à un objet si *simple* et si parfaitement *distinct* dans la représentation que nous en avons (*tam facilem distinctumque conceptum*), qu'aucun esprit ne peut ni *apprendre* cette opération, ni la mal faire[2], et que tout au plus peut-on comprendre qu'il en ignore les objets, si l'occasion lui a manqué de tourner vers eux son attention.

La déduction, de son côté, suppose le simple, et par conséquent une donnée intuitive, à son point de départ : Descartes la définit à plusieurs reprises l'opération qui « passe de l'un à l'autre », d'un

1. *Regulæ* (édition Adam), p. 10.
2. P. 13.

terme à un autre terme qui le suit, ou mieux, qui s'ensuit immédiatement et nécessairement : « *Deductionem....*, sive ILLATIONEM[1] *puram unius ab altero*[2] » ; car la déduction dont il s'agit ici est telle que, le premier terme étant posé, le second s'ensuit nécessairement (*necessariam deductionem*)[3], puis du second le troisième, du troisième le quatrième, et ainsi de suite. Lorsque la *deductio* ou l'*illatio* n'omet aucun terme intermédiaire, Descartes affirme d'elle, comme de l'intuition, qu'elle peut « *quidem omitti, si non videatur, sed nunquam male* fieri ab intellectu vel minimum rationali[4] ».

La déduction, à tous ses degrés, car nous allons voir qu'elle a des degrés, est donc, somme toute, aussi certaine que l'intuition : ce sont, au dire de Descartes, les deux opérations fondamentales de l'esprit, seules requises pour atteindre la certitude : « neque plures ex parte ingenii debent admitti[5] ». Toute intelligence, même « minimum rationalis », en est capable, ou les accomplit spontanément, sans les apprendre : qu'on ne dise pas que la méthode les fait naître; car si notre intelligence, avant toute méthode ne savait point s'en servir, elle ne comprendrait jamais les préceptes d'aucune méthode, fussent-ils les plus simples du monde[6]. L'intuition et la déduction sont donc les deux opérations constitutives de l'esprit; à vrai dire, c'est l'esprit ou l'intelligence même : *mens pura*, *intellectus*, *intellectus purus*; et Descartes, les réunissant sous le nom de *bon sens*, a pu écrire en ce sens, et en ce sens seulement, en tête du *Discours* de 1637, que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ».

Cependant, quelque obscurité reste sur la nature de la déduction, qu'il importe de dissiper. Après la définition de l'intuition que nous avons rappelée plus haut, voici en effet quelques exemples que donne Descartes d'intuitions évidentes : « Chacun de nous, dit-il, peut voir par intuition qu'il existe (*se existere*), qu'il pense (*se cogitare*), que le triangle est terminé par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface, etc. » ; et dix lignes plus loin : « Il y a

1. Traduire par inférence.
2. *Reg.*, II, p. 7. Cf. VII, p. 27 : « quando una ex aliis immediate deduximus »; reg. XI, p. 41.
3. *Id.*, XII, p. 55 : « evidentem intuitum et necessariam deductionem ».
4. *Id.*, II, p. 7.
5. *Id.*, III, p. 11.
6. *Id.*, IV, p. 13 « adeo ut, nisi illis uti jam ante posset intellectus noster, nulla ipsius methodi præcepta quantumcumque facilia comprehenderet ».

plus : cette évidence et cette certitude de l'intuition est requise non seulement pour les propositions (*non ad solas enuntiationes*), mais encore pour tous les raisonnements possibles (*ad quoslibet discursus*) : par exemple si l'on veut prouver que deux et deux font la même chose que 3 et 1, non seulement il faut voir par intuition (intuendum est) que 2 et 2 font 4, et que 3 et 1 font aussi 4, mais en outre que de ces deux propositions la troisième $2+2=3+1$ doit être nécessairement conclue. » Il semblerait cependant que l'acte de conclure fût du ressort de la déduction et non de l'intuition, et qu'en tout cas, si l'intuition y suffit, la déduction devienne par là même superflue. Aussi Descartes ajoute-t-il aussitôt qu'on pourra se demander pourquoi à l'intuition il a joint la déduction; et il l'explique en faisant remarquer que nous connaissons certaines choses avec certitude, bien qu'elles ne soient nullement évidentes par elles-mêmes : comment cela est-il possible? uniquement par un mouvement de l'esprit qui va d'une donnée évidente par elle-même et intuitive à la proposition encore incertaine par une suite d'intermédiaires, comme on va du premier anneau d'une chaîne à un anneau éloigné de la même chaîne en passant par tous les anneaux interposés, à cette condition toutefois qu'on saisisse par intuition la liaison qui unit chaque terme de la suite au précédent, et qu'on transporte en quelque sorte ainsi au terme final par une intuition continue l'évidence qui n'était tout d'abord immédiatement propre qu'au terme initial. Il est donc bien vrai que de ce point de vue la déduction se ramène à l'intuition; mais il l'est aussi que la déduction suppose un mouvement de l'esprit et une succession d'actes entièrement étrangers à l'intuition, et que tandis que l'intuition possède une évidence immédiate et en quelque sorte présente (praesens evidentia), la déduction dérive plutôt sa certitude de la mémoire (*potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur*). D'où il résulte que pour les propositions qui suivent immédiatement des premiers principes, on peut dire, selon le point de vue où l'on se place, qu'on les connaît soit par l'intuition, soit par la déduction (*modo per intuitum, modo per deductionem*); quant aux premiers principes, on les connaît uniquement par l'intuition (*per intuitum tantum*); et les conséquences éloignées, on ne saurait les connaître sans la déduction (*non nisi per deductionem*)[1].

1. *Reg.*, III, p. 11.

L'intuition et la déduction sont donc ainsi intimement rapprochées par Descartes, et elles le sont de telle sorte que la seconde est pour ainsi dire absorbée par la première : car si la première déduction au fond n'est qu'une intuition, et aussi la seconde par rapport à la première, et finalement la dernière par rapport à l'avant-dernière, la déduction en dernière analyse se décompose et se résout en intuitions; il n'y aurait donc pas deux opérations de l'esprit, il n'y en aurait qu'une seule : mais leur distinction, peu apparente lorsque la déduction ne porte que sur une conséquence immédiate des principes, éclate au contraire lorsqu'elle porte sur une suite un peu longue de propositions déduites les unes des autres; car il se peut qu'à chaque moment elle soit encore une intuition; mais elle est du moins une intuition aux actes successifs, une intuition qui se répète et se continue, une intuition en mouvement (*illatio*, *inductio*), bref, une opération qui enveloppe de la durée et qui ne saurait s'accomplir, comme Descartes le remarque lui-même, sans le secours de la mémoire. Les deux opérations en définitive doivent donc être distinguées; et si la déduction, quand elle est près de son point de départ, tend en quelque sorte à se confondre avec l'intuition, elle apparaît au contraire nettement, à mesure qu'elle se prolonge comme une *illatio*, et, selon une expression qui est venue une fois dans les *Regulæ* sous la plume de Descartes et qui n'est point une inadvertance, comme une *inductio*[1].

Et maintenant, quelle est la valeur de ces deux opérations, que nous donnent-elles, et quelle est leur nature?

L'intuition, à peine est-il besoin d'y insister, s'adresse à l'immédiatement évident, aux premiers principes, comme dit Descartes, par où il faut entendre, comme en mathématiques, ce qui ne saurait être déduit (ou démontré), et ce sans quoi la déduction manquerait de point d'appui et ne pourrait pas même commencer. Mais ces premiers principes, à leur tour, ne sont évidents que parce qu'ils sont *simples*; le *simple* en effet est tel que, excluant toute composition et toute partie, ou on le connaît tout entier et sans restriction, ou on l'ignore totalement : « nam si de illa (natura simplici) vel minimum quid mente attingamus, quod profecto necessarium est, cum de eadem nos aliquid judicare supponatur, ex hoc ipso concludendum est nos illam totam cognoscere : neque enim aliter simplex

1. *Reg.*, III, p. 10.

dici posset, sed composita ex hoc quod in illa percipimus, et ex eo quod judicamus nos ignorare[1] ».

Toute chance d'erreur est donc exclue de l'intuition; et, comme nous le rappelions un peu plus haut, on peut l'omettre et laisser passer l'occasion d'acquérir une connaissance intuitive; mais placé en face de cette connaissance aucun esprit ne peut s'y tromper. Aux éléments simples, connus par une intuition primitive et infaillible, ou évidente, Descartes a donné dans les *Regulae* le nom de *natures simples*, ou *pures* (*naturas*, *puras et simplices*), et son avis est qu'elles sont en petit nombre, si du moins on entend par là celles qui sont *maxime simplices*, celles qui sont strictement primitives et ne dépendent d'aucune autre (*quas primo et per se*, *non dependenter ab aliis ullis*, *licet intueri*[2]); elles sont cependant plus nombreuses qu'on ne le croit d'ordinaire, et suffisent à démontrer avec certitude un nombre infini de propositions (*atque tales sufficere ad innumeras propositiones certo demonstrandas*[3]). Descartes, dans la règle VI, les ramène à une double origine, soit à l'expérience, soit à la lumière naturelle ou à la raison (*quas vel in ipsis experimentis*, *vel lumine quodam in nobis insito licet intueri*); mais il n'est pas douteux que les plus importantes à ses yeux ne soient dues à la raison; pour la pensée ce sont des *absolus*, qu'il appelle à plusieurs reprises « prima rationis humanae rudimenta[4] », « prima quaedam veritatum semina humanis ingeniis a Natura insita[5] », premiers germes de pensées utiles, qui ont parfois dans l'histoire produit des fruits spontanés, comme nous en avons la preuve dans les sciences les plus claires et les plus faciles de toutes, l'arithmétique et la géométrie[6], lesquelles nous ont été transmises par les anciens.

Cependant si les natures simples ont dans la connaissance une importance capitale, et si dans chaque ordre de recherches il importe de les découvrir et de les déterminer avec soin (has dicimus diligenter esse observandas), l'objet principal de la science est d'en déduire les vérités qui s'y rapportent, et ces vérités ou propositions,

1. *Reg.*, XII, p. 52.
2. *Id.*, VI, p. 22.
3. *Id.*, II, p. 5.
4. P. 14 en bas.
5. P. 16.
6. IV, p. 13 : « Habet enim humana mens nescio quid divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut sæpe, quæntumvis neglecta et transversis studiis suffocata, spontaneam frugem producant. Quod experimur in facillimis scientiarum Arithmetica et Geometria, etc. ».

au dire de Descartes, sont innombrables. L'intuition, en ce sens, a en quelque sorte sa fin, du moins dans notre condition humaine, dans la déduction. Or, comment, selon Descartes, se fait la déduction? Elle se fait en allant d'un premier terme, donné par intuition, ou d'une nature simple, à un second inféré du premier (deductionem, sive illationem puram unius ab altero [1]). Mais ici deux remarques s'imposent : la première est que si le second terme s'offrait purement et simplement *après* le premier, il se pourrait qu'il y eût une seconde intuition, mais pas de déduction; déduire une chose d'une autre, cela ne fait aucun doute, c'est inférer *nécessairement* un terme d'un autre terme : l'objet véritable de la déduction est donc bien moins, semble-t-il, le second terme que la *nécessité* qui le lie au premier, ou plus exactement, ce n'est le second terme que dans la liaison nécessaire qui le fait sortir du premier, et qui en quelque sorte le produit. Et nous disons que cette liaison, et non pas le premier terme, produit le terme déduit, parce qu'il est impossible que du premier terme ou de la nature simple, il sorte *analytiquement* [2] quoi que ce soit; et c'est la seconde remarque que nous avions en vue : du simple, en effet, Descartes a dit que nous savons d'emblée tout ce que nous en pouvons savoir ; c'est même pour cela qu'il est le *simple* et qu'il est objet d'intuition. Dans l'*illatio* ou inférence cartésienne, malgré l'identité des mots, il n'y a donc rien de commun avec l'inférence, même immédiate, des scolastiques. Le terme qui vient *après* le premier, n'en saurait sortir par analyse, n'y étant point contenu ; et pourtant il ne vient pas seulement *après* le premier, puisqu'il s'en déduit nécessairement : il reste qu'il y soit rattaché par un lien qui en quelque sorte s'y surajoute, par un *nexus* (mutuum illorum inter se nexum [3]), par une *connexion* nécessaire (necessarias illarum inter se connexiones [4]), par un *rapport* qu'il faut considérer à part.

Descartes a donné dans la règle VI un développement de ces vues qui ne laisse aucun doute ni sur l'importance qu'il leur attribuait, ni sur l'interprétation que nous en proposons : on peut dire, en effet, de cette règle, qu'elle est l'exposition d'une théorie de la connaissance singulièrement originale et forte fondée sur l'idée de *rapport*

1. II, p. 7.
2. Terme moderne que nous avons le droit d'employer.
3. VI, p. 21.
4. Connexiones, p. 55.

ou de *relation*, et qu'elle contient à ce titre tout le secret de la méthode cartésienne en ce qu'elle a d'universel et par conséquent d'applicable à tous les objets de la connaissance humaine. Lorsque nous comparons les choses entre elles, dit Descartes, pour découvrir de quelle manière la connaissance des unes dépend de la connaissance des autres, nous pouvons appeler les unes absolues (*absolutas*) et les autres relatives (*respectivas*). Et voici maintenant la définition de ces termes : « J'entends par absolu (*absolutum*) tout ce qui contient en soi la nature pure et simple sur laquelle porte la question, par exemple tout ce qui est considéré comme indépendant, comme cause, comme simple, universel, un, égal, semblable, droit, et les autres choses du même genre; je l'appelle encore ce qu'il y a de plus simple et de plus facile (en chaque question), et ce qui sert à la résoudre[1]. » Par opposition « le relatif (*respectivum*) est ce qui contient cette même nature, ou qui du moins en participe en quelque chose, par où elle peut être rapportée à l'absolu (*secundum quod ad absolutum potest referri*) et en être déduite par une certaine série (per quamdam seriem) »; et Descartes ajoute aussitôt cette remarquable observation : le *relatif* ne contient pas seulement l'*absolu* ou la nature simple, « il enveloppe en outre dans son concept d'autres éléments (alia quaedam) que j'appelle des *rapports* (quae RESPECTUS appello) »; puis il développe sa pensée en donnant une liste de *relatifs* exactement corrélative de la liste des *absolus* : « Est relatif tout ce qui est dépendant, ce qui est effet, ce qui est composé, particulier, multiple, inégal, dissemblable, oblique, etc.; et ces *relatifs* sont d'autant plus éloignés des *absolus*, qu'ils contiennent un plus grand nombre de rapports en subordination réciproque (*quo plures ejusmodi respectus sibi invicem subordinatos continent*[2]) ».

Ce premier texte ne laisse aucun doute sur l'importance attachée par Descartes à ce qu'il appelle, d'un mot latin auquel il est, croyons-nous, le premier à donner une signification aussi forte, un *respectus*, en français, une *relation* ou un *rapport*; mais voici qui achève de donner à sa pensée la dernière précision : ces rapports qui relient le relatif à l'absolu, nous ne devons pas nous contenter d'en apercevoir vaguement la continuité, et de constater qu'ils sont, selon les cas, plus ou moins nombreux : nous devons les déterminer avec soin « les distinguer tous, et observer leur connexion mutuelle et leur

1. *Reg.*, VI : « Absolutum voco quidquid, etc. ».
2. *Id.* : « Respectivum vero est, etc. ».

ordre naturel, de telle sorte que nous puissions aller du dernier au premier, c'est-à-dire à celui qui est le plus absolu, en passant par tous les autres[1] ». Il y a plus, nous devons en fixer le nombre : « Les natures relatives, en effet, dit Descartes, ne peuvent être connues autrement qu'en les déduisant des natures simples, et cela, soit d'une manière immédiate (*immediate et proxime*), soit par deux ou trois ou plusieurs conclusions distinctes, dont le nombre doit être noté (*quarum numerus etiam est notandus*), afin de reconnaître si les natures relatives sont éloignées de la proposition primitive et simple d'un nombre plus ou moins grand de degrés; et tel est partout l'enchaînement des conséquences (*consequentiarum contextus*), d'où naissent les *séries* des objets de nos recherches, séries auxquelles toute question doit être ramenée, si l'on veut la soumettre à une méthode rigoureuse[2]. »

Soit par exemple 3 et 6 les deux premiers termes d'une progression géométrique; rien n'est plus simple que d'en déterminer le troisième par déduction; il suffit de noter que 6 est le double de 3, et de trouver le double de 6 qui est 12; de même on déterminera le quatrième qui est 24, ou le double de 12, le cinquième qui est 48 ou le double de 24, et le $n+1^{me}$ qui est le double du n^{me}. Mais quel enseignement nous est donné par cet exemple? C'est d'abord que chaque terme de la progression, sauf le premier, est déterminé par le rapport qui le lie au précédent, et qu'on appelle d'ailleurs la *ratio* ou *raison* de la progression; c'est en second lieu que la répétition du *respectus* fondamental ou de la raison dispose en *série* la suite des termes de la progression, qu'elle en pourrait donner tous les termes, et que ces termes sont innombrables; et c'est enfin qu'il est nécessaire, mais qu'il suffit, pour trouver un terme n quelconque de la progression, de compter le nombre (n-1) des *respectus* qui le séparent du premier, et d'en déterminer la valeur, en l'ajoutant à celle du premier. La conséquence remarquable de ces observations, c'est que, sauf un terme de la série, le premier, posé par un choix de l'esprit ou autrement, tous les autres n'ont pour ainsi dire aucune existence par eux-mêmes, ou que du moins ils ne la tiennent, le second que du premier terme et d'*un respectus*, le troisième que du premier terme et de *deux respectus*, le quatrième que du premier terme et de *trois respectus*, et ainsi de suite à l'infini.

1. *Reg.*, VI : « quos omnes distinguendos, etc. ».
2. *Id.* « Cæterae autem omnes non aliter, etc. ».

Descartes n'exagérait donc pas l'importance de la règle qui prescrit de compter les rapports qui séparent toute chose relative ou respective de l'absolu correspondant; mais cette règle suppose que les rapports sont *plutôt* et sont *plus* que les termes, exception faite du terme initial; et lorsqu'on songe qu'ils ont en outre une existence indépendante des termes qu'ils unissent, sans excepter le premier, on est conduit à cette conséquence inévitable que pour un nombre relativement restreint et en tout cas fini de premiers termes ou d'absolus, nous pensons un nombre infini de rapports, qui occupent ainsi dans la connaissance humaine une place prépondérante.

Allons plus loin : Descartes nous ouvre cette perspective que l'absolu dans chaque série n'est pas toujours lui-même un *absolu*, et et que peut-être il n'en est qu'un fort petit nombre qui ne soient réductibles à quelque relation : au moment même où il rappelle que tout le secret de l'art consiste à tourner en toutes choses son attention sur ce qu'il y a de plus absolu (*illud* MAXIME *absolutum*), il ne peut s'empêcher de remarquer que telles natures, sous un point de vue, sont plus absolues que d'autres (MAGIS *absoluta*), mais que sous un autre, elles sont plus relatives (MAGIS *respectiva*); et il donne l'exemple de l'universel qui à la vérité est plus absolu que le particulier, parce qu'il possède une nature plus simple, mais qui peut être considéré comme plus relatif, parce que son existence dépend de celle des individus[1]. Encore ici cette relativité en quelque sorte réversible dépend elle d'un point de vue de l'esprit : dans d'autres cas, certains termes sont vraiment plus absolus que d'autres (*sunt vere magis absoluta*), mais ne sont pas en toute rigueur les plus absolus (*nondum tamen omnium* MAXIME) : telle l'espèce qui est un absolu, si nous songeons aux individus, et qui est un relatif, si nous songeons au genre ; ou encore, dans l'ordre des choses mesurables, l'étendue, qui par rapport à ces choses est un absolu, mais qui n'est qu'un relatif par rapport à la longueur. Et Descartes, tirant tout d'un coup la conséquence de ces remarques, et faisant observer que ce qui importe c'est beaucoup moins l'étude de chaque nature et de chaque terme pris à part (*uniuscujusque naturam*, *naturas solitarias*) que les séries elles-mêmes et les rapports qui les constituent, déclare qu'il a compté à dessein parmi les absolus la *cause*, l'*égalité*, et

1. *Reg.*, VI, p. 21 : « universale quidem magis absolutum est quam particulare, quia naturam habet magis simplicem, sed eodem dici potest magis respectivum, quia ab individuis dependet ut existat ».

autres natures semblables, quoique leur nature soit vraiment respective (*quamvis eorum natura vere sit respectiva*). Et si nous nous reportons à la liste des natures simples citée plus haut, quelles natures y trouvons-nous citées en effet qui puissent être comprises autrement que comme des relations, et dont Descartes n'eût pu dire ce qu'il dit de la *cause* et de l'*égalité*, qu'il les a choisies comme telles à dessein (de industria) et de propos délibéré, pour les ranger cependant parmi les absolus.

Ainsi, dans toute la règle VI que nous venons de commenter, Descartes ne dément pas une seule fois cette proposition qu'il tient pour nécessaire, que toute série devrait nous reporter, si nous poussions la régression jusqu'au bout, à un terme rigoureusement absolu (MAXIME *absolutum*); mais en fait, et dans la pratique de la science, nous n'avons jamais à remonter jusque-là : les termes les plus élevés auxquels la science nous reporte sont des relations très caractéristiques, mais toujours des relations; et Descartes était trop mathématicien pour ne pas sentir, par exemple, que dans les sciences de la grandeur, ce n'est pas la grandeur même ou telle grandeur que nous définissons, mais la relation d'*égalité* propre à cette grandeur, et que cette relation la caractérise de telle sorte que nous n'avons rien de plus à demander et qu'elle suffit pour établir les séries de propositions bien enchaînées qui constituent la science de cette grandeur. Ainsi la relation d'égalité joue le rôle d'un absolu, à quoi nous rapportons, pour les mesurer, les inégalités : « *aequalia sibi invicem correspondent, sed quae inaequalia sunt, non agnoscimus, nisi per comparationem ad aequalia, et non contra*[1] ». Et de même en est-il de l'*unité*, du *semblable*, du *droit* (rectum), qui épuisent, avec l'*indépendant*, la *cause*, le *simple*, l'*universel*, la liste des natures simples de la règle VI.

Les mathématiciens modernes appuient sur les mêmes raisons leur doctrine de la relativité essentielle des grandeurs, relativité qu'il ne faut nullement prendre en un sens sceptique, et qui signifie uniquement que la mathématique est une science des relations; on voit que Descartes sur ce point, comme sur tant d'autres, est resté leur maître, et qu'il a, peut-être le premier, établi cette importante vérité.

Mais par là, et c'est, pour le moment, ce qui nous intéresse, il a entièrement renouvelé la théorie de la connaissance. Auparavant, les

1. P. 22.

logiciens n'accordaient à la notion de rapport ou de relation qu'un rôle très effacé : entre deux termes, assurément, ils reconnaissaient bien qu'il existe une liaison, et la proposition ou énonciation était précisément pour eux l'affirmation ou la négation de cette liaison. Mais les termes avaient à leurs yeux une telle importance qu'il suffisait de les poser pour que la liaison fût posée du même coup; par exemple, dans la proposition « tout homme est mortel », quiconque comprend la signification de « homme » et celle de « mortel », soit d'ailleurs qu'il pense ces termes en extension ou en compréhension, c'est-à-dire comme des classes (des *espèces* et des *genres*) ou avec tous leurs caractères significatifs, sait d'avance que tout individu appartenant à la classe « homme » appartient en même temps à la classe « mortel », ou qu'il manquerait à cet individu pour être un « homme » ou pour être « homme » un des attributs caractéristiques de l' « humanité », si on lui refusait la qualification de « mortel ». L'énonciation ou la proposition est donc une opération logique qui peut avoir son utilité pratique; elle rend *explicite* entre deux termes une relation qui n'était d'abord qu'*implicite*; mais elle est en elle-même presque superflue; et écrire AB, comme l'a d'ailleurs proposé de nos jours une école de logique symbolique, semblerait devoir suffire, si l'on désigne par A et par B les deux termes d'un rapport, pour expliquer symboliquement le rapport lui-même, puisque sa nature dérive nécessairement et immédiatement de la nature de A et de la nature de B. Mais soutenir qu'elle en dérive à ce point, c'est une autre manière d'affirmer qu'elle y était contenue d'avance, et qu'elle en dérive *analytiquement*.

Or, avec une telle doctrine, celle de Descartes est rigoureusement incompatible; les textes que nous avons cités établissent en effet que la relation est tout à la fois indépendante du second terme, indépendante du premier, et par conséquent indépendante du premier et du second réunis. Elle est indépendante du second terme : car dans l'exemple que donne Descartes d'une progression géométrique 3, 6, 12, 24, etc., peut-être le terme 6 comparé au terme 3 révèle-t-il à un lecteur de la série que la *raison* de la progression est 2; mais le moment où la série est *lue* dépend d'un autre qui importe davantage et même qui seul importe, c'est le moment où la série fut *établie* et *constituée* : or à ce moment décisif, l'existence de 6, comme l'existence de 12, de 24, etc., a dépendu de la *raison*, et non point la *raison* de l'existence de 6. — Elle est de même indépendante

du premier; car du premier, cela est évident, ne *sort* ni la *raison*, ni a fortiori le second terme, comme, par exemple, du terme « homme » entièrement compris, devaient sortir, en compréhension, le terme « mortel », ou du terme « mortel » en extension, le terme « homme » et leur liaison. — Elle est indépendante enfin de la réunion (ou juxtaposition) du premier et du second; car bien que Descartes ait pu sembler dire qu'une fois découvert que 6 est le double de 3, il m'est loisible de déterminer 12 qui est le double de 6, 24 qui est le double de 12, etc., etc., et qu'ainsi la découverte de la *raison*, obtenue par la comparaison de 3 et de 6, a été la condition des déductions ultérieures, nous répétons qu'il en est ainsi pour le *lecteur* des termes de la progression *une fois donnée*, mais non pour celui qui *donne* la progression, et qui ne peut la donner qu'en s'en donnant d'abord la *raison*, indépendamment des termes qu'elle engendre, et même du premier. La relation prend ainsi chez Descartes la valeur d'une chose non incluse dans les termes, mais la valeur d'une chose qui leur est en quelque sorte extérieure, qui en tout cas leur est supérieure, puisque, sauf le premier, elle les fait être et les engendre; et cette interversion des idées de l'École n'a rien en soi qui soit inacceptable, quoiqu'elle porte en germe toute la révolution cartésienne : l'École mettait au premier rang les notions ou les termes, dont elle demandait d'ailleurs l'origine et la formation à une abstraction généralisatrice parfaitement stérile, et elle en dérivait alors une théorie du jugement et du raisonnement, qui a fait les preuves historiques de son insignifiance. Descartes a fait le contraire : au premier rang, ce qu'il met, c'est le *jugement*, c'est l'opération qui, posé un premier terme, d'ailleurs par lui-même absolument stérile, lui donne un complément et une fécondité par la relation, qui est l'âme du jugement. Penser, pour l'esprit, c'est, premièrement et avant tout, *juger* : malgré l'apparence paradoxale d'une telle proposition, avec le jugement *commence*, et avec le jugement *finit* la véritable connaissance; avec le jugement elle commence, car avant lui il n'y a pas de concepts, et on peut dire que les concepts en sont plutôt les suites qu'ils n'en sont les principes: et avec le jugement elle finit, car l'opération de l'esprit qui pose une relation et qui, ne l'oublions point, pour Descartes, est une déduction, *illatio pura unius ab altero*, est une opération à deux termes; elle n'est donc point un raisonnement qui en suppose trois, du moins au sens scolastique du mot: et elle épuise momentanément

tout le sens et toute la portée d'une déduction complète : pour déduire 6 de 3, il ne faut à la vérité qu'une relation et qu'un jugement; que si ensuite je déduis 12 de 6, puis 24 de 12, cela prouve qu'une seule déduction n'épuise point la puissance de l'esprit, et qu'au contraire cette puissance est telle qu'elle s'étend comme d'elle-même, sans obstacle assignable, sur un nombre infini de déductions et de termes, mais cela ne prouve point qu'une seconde déduction, ou une troisième ou enfin une n^{me} soit d'une autre nature que la première, et conséquemment d'une autre nature qu'un jugement. Elle est, si l'on veut, un enchaînement de jugements, mais un enchaînement qui va à l'infini; elle n'est point cette opération à trois termes que l'École appelait un syllogisme et qui est, par elle-même, une chose fermée, ayant sa borne et son arrêt dans une conclusion [1].

Descartes, on ne le remarque pas toujours, est revenu à plusieurs reprises dans les *Regulæ* sur cette observation, que la déduction mathématique est essentiellement une opération à deux termes, ou, comme il dit volontiers, une comparaison de deux termes, et par conséquent un jugement; et il est rare que cette observation, lorsqu'elle vient à se produire, ne soit point accompagnée d'une critique du syllogisme, tant elle est intimement liée à ce qui distingue le plus profondément la logique de Descartes de la logique de l'École. Nous ne faisons pas, dit Descartes au début de la XIII^e^ règle, ce que font les dialecticiens; nous ne distinguons pas, comme eux, deux extrêmes et un moyen : si, par exemple, nous comparons en acoustique trois cordes, A, B, C qui rendent le même son [2], B ayant d'une part même longueur que A, mais densité double et poids extenseur double, et C ayant d'autre part même densité que A, mais longueur double et poids extenseur quadruple, la comparaison ne se fait point de A à B par l'intermédiaire de C, ou de A à C par l'intermédiaire de B, ou de B à C par l'intermédiaire de A; elle se fait au contraire successivement et séparément, de A à B, puis de A à C, et en outre, s'il y avait lieu, de A à B, à D, à E, à F, etc., jusqu'à ce que l'esprit enveloppe toutes ces comparaisons séparées et les rapports qu'elles déterminent dans une énumération complète ou suffisante [3]. L'énumération cartésienne, nous le verrons plus loin, est la seule opération qui s'ajoute au jugement, pour l'enchaîner à

1. Récurrence, induction complète ou mathématique.
2. P. 60.
3. P. 61.

d'autres jugements; mais en s'y ajoutant, elle n'en fait nullement une autre opération, distincte de la première comme chez Aristote et les scolastiques le syllogisme de la proposition; aller du premier au $n^{ième}$ terme d'une série par *énumération* ou par un mouvement continu de l'esprit, c'est lier et réunir dans un rapport unique la somme des rapports des jugement séparés, et c'est produire un jugement nouveau, non moins original que les jugements précédents et au fond de même nature, tandis que la conclusion dans un vrai syllogisme ne fait que transférer sur le plus petit extrême, grâce à l'interposition du moyen, une affirmation déjà vraie du moyen, et partant n'ajoute rien à notre connaissance. Le syllogisme plus complexe est donc moins qu'un jugement, parce qu'il n'est que le transfert sur le petit extrême d'un rapport déjà connu, d'une connaissance acquise; l'énumération, au contraire, qui n'est qu'un jugement, est une somme de rapports (de A à B, de B à C, de C à D, de D à *n*), qui constitue comme telle un rapport tout nouveau (rapport unique et direct de A à *n*) et en définitive une connaissance nouvelle. Le syllogisme est donc un instrument stérile, bon tout au plus pour enseigner aux autres ce que l'on sait déjà, artifice de rhétorique et non pas procédé d'invention, tandis que l'énumération, jugement qui condense en un rapport unique une somme de rapports et qui les organise, produit une connaissance, et constitue avec la déduction, dont elle est le développement, un véritable *ars inveniendi*. Au passage que nous venons de citer, il faut en ajouter un autre de la règle XIV, aussi explicite que le premier; Descartes y insiste sur la valeur démonstrative de la « simple comparaison », du moins lorsqu'il s'agit de la similitude ou de l'égalité des grandeurs, et il conclut avec force que dans tout raisonnement ce n'est que *par comparaison* que nous connaissons la vérité avec précision : « adeo ut in omni ratiocinatione per comparationem tantum veritatem agnoscamus [1] ». A l'appui de cette vue, il donne un exemple qui sonne, il est vrai, comme un syllogisme : tout A est B, tout B est C, donc tout A est C; et il ajoute : « comparantur inter se quaesitum et datum, nempe A et C, secundum hoc quod utrumque sit B »; mais il sent, plus, à vrai dire, qu'il ne l'explique, entre le procédé comparatif qu'il décrit et le syllogisme une telle différence, qu'il s'empresse de nouveau à marquer sa répugnance pour ce der-

1. P. 67.

nier, et recommande au lecteur, comme une chose indispensable, d'en rejeter l'usage, pour ne s'attacher en dehors de l'intuition simple (*purum unius rei solitariae intuitum*) qu'à la comparaison de termes ou de plus de deux termes entre eux (*omnem cognitionem... haberi per comparationem duorum aut plurium inter se*[1]).

Enfin nous citerons comme troisième document la fin de cette même règle XIV : Descartes y rappelle que les mathématiques ne considèrent que deux objets, l'ordre et la mesure. Pour ce qui est de l'ordre, dit-il, et des séries bien ordonnées, les termes y sortent pour ainsi dire les uns des autres (*unae ad alias referuntur ex se solis*), sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un troisième terme ou moyen[2]. Autrement en est-il de la mesure, qui exige un moyen terme : car si je veux connaître la proportion exacte qui existe entre les grandeurs 2 et 3, je n'y puis parvenir sans considérer un troisième terme[3], à savoir l'unité, commune mesure des deux grandeurs proposées. La mesure des grandeurs semblerait donc ne pouvoir être accomplie que par un syllogisme, tant s'en faut que le syllogisme repoussé par Descartes en toute occasion comme forme sinon légitime, du moins utile de raisonnement, puisse être exclu même des mathématiques. Mais ne nous laissons point tromper par une apparence : le moyen terme du syllogisme est une espèce, servant d'intermédiaire entre une espèce plus basse et un genre plus élevé (subsomption); et, à vrai dire, il n'y a pas de raisonnement syllogistique qui puisse se faire sans moyen terme, et qui, conséquemment, n'ait avec précision trois termes, pas un de plus, pas un de moins[4]. Or, dans la mesure des grandeurs, l'unité ne sert point à opérer la subsomption du petit terme sous le grand, et il n'y a, à vrai dire, ni petit terme, ni grand terme, ce qui ôte à l'unité tout pouvoir de jouer, dans cette opération, le rôle d'un véritable moyen terme. Au reste, s'il n'y a de syllogisme vrai que là où il existe un moyen terme et *par* le moyen terme, Descartes insiste tout le premier sur une raison profonde qui exclut le syllogisme même de la mesure des grandeurs. « Il faut savoir, écrit-il à la suite des passages que nous venons de citer, que les grandeurs continues (et mesurables), grâce au choix d'une unité auxiliaire, peuvent être

1. *Reg.* XIV, p. 67. « Sed quia... syllogismorum formae nihil juvant, etc. ».
2. *Id.*, p. 76 : « Agnosco enim quis sit ordo inter A et B, nullo alio considerato praeter utrumque extremum ».
3. P. 76.
4. J'ajoute « et mesurables ».

réduites parfois à la forme des grandeurs numériques (ad multitudinem) et qu'elles le peuvent toujours tout au moins en partie; or (après cette réduction[1]), le nombre des unités (*multitudinem unitatum*) peut être disposé dans un *ordre*[2] tel, que la difficulté attachée à la connaissance de la mesure ne dépend plus que de la seule inspection de l'ordre »; et par conséquent, ajouterons-nous, si nous nous rappelons les conditions de la déduction relative à l'ordre, énoncées par Descartes quelques lignes plus haut, n'exige plus aucun troisième terme, et par conséquent ne dépend au fond d'aucun syllogisme.

A. Hannequin.

Pargny, 3 juillet 1905.

1. Ajouté par moi.
2. Je souligne.

LA PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ

ET LES LOIS DU MOUVEMENT

Préface [1].

Ce livre est la reproduction des leçons que nous avons faites pendant l'hiver de l'année 1896-1897 à la Faculté des lettres de Lyon. Nous nous étions proposé d'étudier dans ces leçons, non pas toute la philosophie de Leibniz, mais seulement les rapports étroits de cette philosophie avec les recherches de Leibniz relatives au mouvement. Déjà, en 1895, dans une thèse latine pour le Doctorat, nous avions fait une étude approfondie de ces rapports dans ce que nous avions proposé d'appeler la « première philosophie » de Leibniz, ou la philosophie de sa jeunesse, avant son voyage et son séjour à Paris (1672-1676); et nous nous étions efforcé de montrer que des lois du mouvement, telles qu'il les concevait alors, il avait déduit une philosophie de l'esprit déjà fort remarquable et par certains côtés définitive, et une doctrine sur Dieu considéré comme le principe de l'économie du monde et de l'harmonie universelle et comme le monarque suprême de la cité des Esprits. Dans le cours de 1896-1897, nous avons étendu notre étude à la philosophie définitive de Leibniz, postérieure à 1676, et nous avons cru pouvoir établir solidement l'influence persistante des progrès de Leibniz dans la connaissance de la nature et des lois du mouvement sur la genèse de ce qu'on a appelé le dynamisme leibnitien, de l'harmonie préétablie et de la Monadologie. Des circonstances indépendantes de notre volonté nous ont empêché de publier ce cours il y a six ans; d'autres circonstances lui offriront peut-être en ce moment l'occasion d'être utile à ceux que préoccupe l'histoire de la pensée de Leibniz : des œuvres remarquables ont été consacrées depuis trois ans à sa

1. 10 février 1903.

philosophie; on y a élevé notamment à sa logique un monument qui laisse dans l'ombre des parties de l'œuvre de Leibniz que nous persistons à regarder comme essentielles; nous voudrions les replacer à leur rang et montrer que, sans elles, les doctrines de Leibniz sur l'activité foncière des monades, sur la matière et la masse, sur l'idéalité de l'espace et du temps, enfin sur ce monde des corps ou mundus φαινομένων opposé si nettement par Leibniz au monde des substances, resteraient inexpliquées.

Nous avions repris dans nos leçons l'étude de la première philosophie de Leibniz; la première partie de ce livre est donc équivalente à la publication en français des résultats de notre thèse latine; la seconde est un travail nouveau. Bien que la substance du cours date de six ans, nous discuterons à l'occasion, soit dans des notes placées au bas des pages, soit dans des notes rejetées à la fin de l'ouvrage, les opinions des historiens récents de la philosophie de Leibniz qui seraient de nature à ébranler nos propres conclusions.

Première leçon.

L'historien de la philosophie peut se proposer en général deux choses en elles-mêmes très différentes, mais parfois très difficilement séparables : ou bien son but principal est la connaissance du système qu'il étudie, considéré comme une chose achevée, parfaite, définitive, abstraction faite des tâtonnements, des efforts successifs qui en amenèrent progressivement dans le temps la réalisation; ou bien, tout au contraire, ce qu'il s'efforce de mettre en lumière, c'est vraiment l'*histoire* du système, autant qu'on ait des documents pour l'établir et pour la suivre, c'est-à-dire sa formation, ses progrès, sa croissance, bref, son évolution et sa vie. La première méthode toujours imparfaite et en somme peu historique, convient à la rigueur soit aux philosophies encore engagées dans la lutte actuelle des idées et dont on ne veut savoir que ce par quoi elles continuent à être pour nous une manière de penser, tel l'évolutionnisme, ou le positivisme, ou même, à certains égards, le criticisme de Kant, soit à certaines doctrines qui à tort ou à raison nous apparaissent comme des systèmes puissants, nés parfaits d'un seul coup et en quelque sorte immuables, comme la métaphysique d'un Descartes, ou celle d'un Spinoza. Mais il est des philosophies qui y

répugnent d'emblée, et auxquelles l'application d'une pareille méthode serait le pire des non-sens : au premier rang de celles-ci est la philosophie de Leibniz, dans son état de croissance et de perfectionnement incessants à tel point qu'elle semble n'avoir pris une forme définitive que vers 1695, après une sorte de jeunesse d'un quart de siècle de 1661 à 1686, une adolescence de dix ans, de 1686 à 1695, pour entrer dans une période de maturité et de stabilité relative, de 1695 à 1715. En étudiant de près les premières formes systématiques de la pensée leibnitienne, nous noterons chez Leibniz ce trait singulier que presque toutes les formules, ou comparaisons, ou même les thèses principales de sa philosophie future, il les a trouvées et indiquées dès avant 1672 : il y a là plus qu'une curiosité pour l'historien : c'est la preuve, confirmée d'ailleurs par l'étude approfondie de sa philosophie, que les grandes directions de sa pensée n'ont guère varié, qu'elles furent fixées et coordonnées de très bonne heure, dans leur étonnante diversité, mais que l'évolution de sa pensée se fit en élargissant sans cesse quelques vues maîtresses, et en les ramenant à une unité supérieure.

La philosophie de Leibniz (en faisant abstraction, bien entendu, de son œuvre juridique, historique et politique) nous apparaît comme le résultat de deux tendances principales, auxquelles nous semble se ramener la riche diversité de ses recherches scientifiques de tout ordre et de ses spéculations métaphysiques. La première est une tendance à soumettre toute connaissance digne de ce nom, pour lui donner la forme de la certitude, aux lois d'un enchaînement rigoureux à partir de principes incontestables, bref aux lois d'une logique et d'une mathématique universelles. La seconde, compatible avec la première, mais qui s'en distingue cependant et ne se réconcilie avec elle dans la philosophie définitive de Leibniz qu'en s'y opposant, dérive de la conviction née de bonne heure chez Leibniz que tout se fait mécaniquement dans la nature, mais que le mécanisme, qui suffit à tout dans la nature, ne se suffit pas à lui-même et ne trouve en définitive son principe que dans la réalité de l'esprit et de Dieu.

Nous allons dire un mot de la première pour en comprendre les rapports avec la seconde et pour en mesurer la portée. Ensuite nous parlerons de la seconde, où nous voyons la source principale des développements de la métaphysique leibnitienne, et dont nous nous proposons dans ce cours de faire exclusivement l'histoire.

I

La logique de Leibniz. La Caractéristique universelle.

Leibniz a raconté lui-même [1] de sa vie d'écolier un épisode qui marque d'une manière frappante l'origine de sa passion pour les études logiques. Il avait quatorze ans, et il s'appliquait depuis quelque temps avec un tel succès à l'étude de la logique scolastique que non seulement il trouvait avec la plus grande facilité des exemples pour toutes les règles, à la grande surprise de ses maîtres, mais qu'en outre il soulevait des objections, ébauchait des théories nouvelles, et relevait par écrit toutes les remarques neuves qui venaient à son esprit, et qui, bien des années plus tard, étant tombées sous ses yeux, lui donnèrent encore une vive satisfaction. Il en rapporte un exemple remarquable. Les logiciens enseignaient couramment l'art de ramener tous les termes simples à certaines classes, qu'ils appelaient *catégories* ou *prédicaments*; et cette théorie l'avait sans doute beaucoup frappé, par l'ordre même qu'elle permettait d'introduire dans la disposition des notions et conséquemment dans la détermination des énonciations ou des propositions. Mais alors, songeait Leibniz, pourquoi les logiciens s'en étaient-ils tenus là, et pourquoi n'avaient-ils point tenté de faire pour les termes complexes, ou les propositions elles-mêmes, ce qu'ils avaient fait pour les éléments de ces dernières, termes simples ou notions? D'une telle théorie, qui eût donné les prédicaments ou catégories des énonciations, ils eussent tiré l'art, incomparable par ses résultats, d'enchaîner dans des raisonnements continus les propositions elles-mêmes, et d'aboutir méthodiquement à la contribution d'une science certaine. Leibniz s'aperçut plus tard que ce qu'il rêvait ainsi, sous le nom de prédicaments des termes complexes et d'énonciations disposées en séries, les mathématiciens et notamment Euclide l'avaient depuis longtemps réalisé dans les *Éléments* où ils disposent les propositions de telle sorte que chacune s'y déduit rigoureusement de celle qui la précède. Mais ses maîtres, hors d'état de lui en faire la remarque, se contentèrent de le rappeler à la modestie d'un élève qui doit se

1. Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata. Gurhauer II. *Beilage*, p. 55.

contenter d'apprendre les théories admises, et ne point se donner l'humeur d'y apporter des changements ou perfectionnements.

Cette anecdote devait être rappelée, parce qu'elle marque la date précise d'une préoccupation qui n'abandonnera plus la pensée de Leibniz, et qui, comme la plupart de ses pensées les plus fécondes, remonte à une époque très haute de sa vie et jusqu'à son extrême jeunesse. A la prendre dans sa signification la plus large, elle revient à demander en toute recherche une rigueur fondée tout à la fois sur la solidité des principes et sur la certitude des déductions; et cela est d'autant plus remarquable chez cet enfant de quatorze ans, qu'il n'avait alors aucune idée des mathématiques, pas même des éléments d'Euclide, et qu'assurément il était impossible qu'il fût averti d'une manière quelconque des efforts tentés par Descartes pour instituer sur un plan tout semblable une méthode et une science universelles.

Quelques années plus tard, le 7 mars 1666, il présentait à la Faculté de philosophie de l'Université de Leipzig une dissertation « pro loco » qui avait pour titre : *Disputatio arithmetica de complexionibus*, et où il donnait un corps à la pensée de sa quatorzième année. Il avait depuis lors étudié à Leipzig avec Jean Kühn les éléments d'Euclide, et à Iéna pendant l'été de 1663 avec Ehrard Weigel [1], curieux savant dont l'ouvrage intitulé *Ethica Euclidea* suffit à caractériser les tendances, l'arithmétique, l'analyse élémentaire et les combinaisons. L'influence de Weigel dut être profonde sur Leibniz, inquiet, comme nous venons de le voir, d'une forme de connaissance strictement déductive. Toujours est-il qu'il crut trouver la méthode qu'il cherchait dans l'art combinatoire, et c'est pourquoi il avait choisi pour son examen « pro loco » ce sujet « de complexionibus », première partie d'une dissertation beaucoup plus étendue qu'il publiait l'année même (1666) sous le titre de *Dissertatio de arte combinatoria*.

Les premiers mots du « proœmium » de la dissertation la rattachent clairement au souci qu'avait eu Leibniz, dès l'âge de quatorze ans, d'établir une science des Prædicamenta ou des Catégories plus générale que celle d'Aristote; et, en effet, c'est à la doctrine de l'Être et de ses affections, qualité, quantité et relation, ou en un mot à la doctrine des genres de l'Être et en définitive à la méta-

1. Lettre (I) à Thomasius.

physique qu'il rattache expressément la recherche qui va suivre. Mais laissant de côté la qualité, qui lui apparaît comme un mode absolu de l'Être, c'est sur la relation et en particulier sur cette forme de la relation qui est la quantité qu'il va concentrer son effort.

Elle se réduit à ses yeux au rapport du tout à ses parties, et en définitive au nombre : car le tout est à ses parties comme le nombre est à l'unité; il n'est autre chose que les parties, sumptæ cum unione, comme le nombre est l'unité (ou la somme) de ses unités constituantes. La quantité est donc le *nombre des parties : quantitas igitur est numerus partium*, d'où il est manifeste que dans la réalité quantité et nombre coïncident : *in re ipsa quantitatem et numerum coincidere*. Et comme, d'autre part, le nombre, figure pour ainsi dire incorporelle, participe de l'universalité la plus haute, par où il appartient à la métaphysique, il est commun à tous les genres de l'Être. Il n'est donc pas pour le métaphysicien de devoir plus pressant que d'établir, pour en faire la base d'une méthode universelle, la science des relations du tout et de ses parties, fondée exclusivement sur des lois numériques. Ces lois sont celles de la relation du tout, de toutes les manières possibles, soit à des touts inférieurs qui en sont comme les parties, tels AB, BC, AC, eu égard au tout ABC, que Leibniz appelait des *complexiones* et que nous appelons des combinaisons, soit aux dernières parties ou unités composantes disposées de toutes les manières possibles. Combinaisons et permutations, telles sont donc en définitive les deux formes de variation les plus propres à épuiser méthodiquement, de quelque manière qu'elles s'offrent à nous, toutes les relations possibles du tout à ses parties, et à nous en donner une connaissance complète. Que Leibniz ait vu dans cette méthode, qu'il fonde ou du moins à laquelle il donne d'importants développements, sous le nom d'Art combinatoire, une méthode universelle, cela ressort de la manière même dont il engage la question dans ce Procemium de la Dissertatio, et aussi des essais qu'il en donne en l'appliquant immédiatement aux sujets les plus variés, notamment à un cas de jurisprudence et à la théorie du syllogisme[1].

Mais en l'appliquant un peu plus loin à l'analyse et à la composition des notions et des propositions[2], Leibniz allait faire de cette

1. *Math.*, v. p. 22, Ier exemple et VIe exemple, p. 23.
2. *Id.*, v. Usus, X, p. 39.

méthode applicable à toutes sortes de sujets la Logique même, en entendant ici plus spécialement par la Logique la science de la connaissance humaine. Voici le principe fondamental d'où il part; étant donné un terme ou un concept quelconque, il est toujours possible de le résoudre en ses parties formelles, ce qui s'appelle le définir; mais ces parties elles-mêmes doivent être résolues en d'autres, ou les termes de la définition définis à leur tour, jusqu'à ce que l'analyse dégage enfin les parties simples du concept, ou ses termes indéfinissables : « usque ad partes simplices seu terminos indefinibiles ». Car il ne faut pas oublier le précepte antique : οὐ δεῖ πάντος ὅρον ζητεῖν, et les derniers termes, « ultimi termini », ne sont plus compris par définition, mais seulement, ajoute Leibniz en se servant d'une expression curieuse, par *analogie* : « non jam amplius definitione, sed analogia intelliguntur. » Dès lors, étant donné, par analyse, un certain nombre de termes simples, on conçoit que l'on puisse déterminer toutes les propositions possibles où ils peuvent entrer : ce n'est plus qu'un problème de combinatoire extrêmement simple, toute proposition ayant deux termes, et étant dès lors une combinaison de deux termes. Il y a plus : si l'on songe que le sujet et le prédicat d'une proposition peuvent être soit des termes simples, soit des termes complexes, c'est encore un problème de combinaisons que celui qui consiste à chercher toutes les propositions possibles résultant de 2, 3, 4 ou *n* termes ultimes. Et en ce sens Leibniz résolvait par exemple ces deux problèmes; étant donné un sujet, trouver tous ses prédicats possibles; étant donné un prédicat, trouver tous ses sujets possibles. Enfin, lorsque l'on sait déterminer tous les termes assujettis à la double condition d'être sujets d'un prédicat donné (grand terme) et prédicats d'un sujet donné (petit terme), c'est-à-dire tous les *moyens termes* possibles intercalables entre un *grand* et un *petit*, on trouve encore par l'art combinatoire tous les syllogismes qui démontrent une proposition ou conclusion donnée.

Ces vues de la jeunesse de Leibniz ont une portée considérable : supposons, en effet, comme semble l'avoir pensé Leibniz dès 1666, comme il l'exposera en tout cas nettement dans ses célèbres *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* de 1684, que la résolution analytique de tous nos concepts complexes ne se justifie que par l'existence dans l'esprit d'idées ultimes et simples, faudrait-il rien d'autre pour constituer la connaissance humaine que de dresser

le répertoire complet, ou du moins suffisant, de ces éléments simples, véritable alphabet des connaissances humaines, et que d'être en possession, d'autre part, d'un art assez puissant pour en déterminer toutes les combinaisons possibles? Art de prouver ou de démontrer, dès qu'on ne se proposerait que de faire apparaître, parmi ces combinaisons légitimes, une proposition ou un problème donné, mais véritable *art d'inventer*, d'une souplesse et d'une portée infinies, puisqu'il nous ferait découvrir, outre les proposées, toutes les combinaisons concevables des éléments primitifs.

On comprend que Leibniz se soit enchanté de ces vues : l'enchantement dura toute sa vie, et on en a la preuve dans la multitude d'ébauches et de dissertations qu'il a laissées sur ce sujet, et qui sont relatives à ce qu'il appelait la Caractéristique universelle [1]. Par Caractéristique, nous entendons sans peine à présent ce qu'il cherchait : c'était d'abord ces termes ou formes simples, point de départ indispensable de l'art qu'il avait en vue; mais à mesure qu'il entrait dans l'étude et la pratique des mathématiques, il se rendait mieux compte de l'utilité incomparable pour l'algèbre de l'heureux choix des caractères sur lesquels, comme sur les quantités elles-mêmes, elle opérait ses transformations et ses calculs; et de même, il songea que l'art qu'il rêvait dépendrait tout d'abord, sans doute de l'analyse qui lui donnerait les termes simples, mais aussi et peut-être surtout des symboles ou caractères qui les désigneraient, et qui se prêteraient avec plus ou moins de souplesse aux combinaisons futures. Bref, caractères et calcul apparaissaient ici, comme en algèbre, en si étroite connexion ou dépendance réciproque, que la « caractéristique » fut le mot par lequel Leibniz désignait tout à la fois dans la suite et cette partie de l'art qui définissait ce qu'on pourrait appeler l'algorithme des idées, et l'art tout entier.

On peut dire de la « Caractéristique », ainsi entendue, qu'il était inévitable que, dans la pensée de Leibniz, elle étendît sa juridiction à tous les domaines de la connaissance humaine. Tout y semble en effet partout réductible en dernière analyse à des idées primitives, dont nous n'atteignons sans doute, par des approximations successives, que des expressions symboliques ou complexes, mais qui, dans l'esprit du dogmatisme rationaliste, restent le support indispensable et la garantie de tout savoir. Dès lors les sciences peuvent

1. Voir surtout *Phil.*, t. VII, et les inédits de Couturat.

différer les unes des autres par les termes ultimes qu'elles engagent en des combinaisons indéfinies; mais l'art qui préside à ces combinaisons étant partout le même, est unique; il est universel; il est à la fois l'art de trouver et l'art de démontrer, l'art de trouver par les voies, partout les mêmes, de la démonstration, en un mot la Logique universelle, ayant dans la mathématique à la fois un modèle, qu'il convient qu'elle imite pour devenir parfaite, et une simple suite ou dépendance, la mathématique n'étant qu'une partie de la Logique. Enfin il n'est pas jusqu'à la métaphysique qui, embrassant le savoir tout entier, n'apparaisse au sommet comme la Logique elle-même et ne doive en adopter, pour atteindre la certitude, les formes et les développements : « Si quelqu'un voulait écrire en mathématicien dans la métaphysique et dans la Morale, dit Leibniz dans les *Nouveaux Essais*[1], rien ne l'empêcherait de le faire avec rigueur. » Et au marquis de l'Hôpital il écrit le 27 décembre 1694 : « Ma Métaphysique est toute mathématique, pour dire ainsi, ou la pourrait devenir[2]. » Ainsi, par le progrès d'une pensée qui a sa première expression dans la Dissertation de 1666, Leibniz en était arrivé à identifier peu à peu la Logique et la Métaphysique, la Métaphysique et la Caractéristique universelle.

A les juger dans leur ensemble, on ne peut méconnaître ce qu'il y a de grandiose dans ces vues de Leibniz; et il faut ajouter qu'à aucun projet il n'a consacré autant d'efforts, ni d'aussi constants jusqu'à la fin de sa vie, qu'à la réalisation de cette *caractéristique*, restée comme le rêve et l'enchantement de son esprit. S'éloignerait-on cependant beaucoup de la vérité, et n'exprimerait-on point en tout cas une impression dont on ne peut se défendre à la lecture de tant d'essais sans cesse repris, et toujours inachevés, si l'on se hasardait à dire que la *Caractéristique*, loin de s'identifier à la Métaphysique ou même de la pénétrer, apparaît dans son œuvre comme une œuvre parallèle à ses autres efforts, destinée sans nul doute à les rejoindre un jour, ou mieux encore à les faire converger, lorsqu'elle serait achevée, vers un foyer unique, mais en réalité, puisqu'elle ne fut jamais qu'une ébauche, restée comme un fragment détaché de l'ensemble, et vivant plus de la Métaphysique de Leibniz que celle-ci à coup sûr n'en vécut pour sa part? Étrange théorie de la connaissance, dont on ne peut pas dire qu'on en pour-

1. *Nouveaux Essais*, II, XXIX, § 13.
2. *Math.*, II, 258.

rait *déduire* la Métaphysique du système, ni même sa Physique, mais dont il serait bien plus vrai de soutenir qu'elle ne fut qu'une Logique développée dans le système, sans influence directe sur sa vie intérieure.

De cette stérilité, ou, si l'on veut, de cet échec final de la Caractéristique de Leibniz, la raison, selon nous, est dans la conception même qui lui sert de base; nous n'oublions pas qu'on a fait honneur à la Caractéristique de la découverte du Calcul infinitésimal, que Leibniz appelait lui-même sa caractéristique géométrique; mais dans la mesure où cette thèse peut se soutenir, nous pensons qu'elle vérifie, loin d'y contredire, les raisons pour lesquelles la Caractéristique devait échouer, comme théorie générale de la connaissance.

Le principe d'où dérive la Caractéristique, nous l'avons montré plus haut, est que toutes nos connaissances, et en particulier toutes nos propositions et toutes nos idées, sont des termes complexes, et que ces termes complexes supposent des termes simples, à peu près comme les mots, dans nos écritures phonétiques, supposent des syllabes, et les syllabes des lettres. L'idée simple, en un mot, qui a son origine dans la raison humaine, est aux yeux de Leibniz par définition même un indéfinissable (termini indefinibiles), un indivisible, une unité ou entité logique. Que Leibniz se soit attaché fortement à ce principe et l'ait pris à la rigueur, deux choses le prouvent : d'abord la théorie qu'il fait de la connaissance dans les Meditationes de 1684, et la critique très vive qu'il dirige contre Descartes, dont la méthode, selon lui, ne donne pas les moyens de pousser l'analyse jusqu'aux termes les plus simples et vraiment absolus; puis le procédé même qu'il emploie en dressant des tableaux multiples de définitions, pour extraire des définitions les plus parfaites leurs termes absolus et en définitive les éléments de la Caractéristique. D'où vient que l'opération, si elle était faisable, n'a jamais réussi? On peut répondre, d'après une indication capitale de Leibniz lui-même, qu'il eût fallu remonter, pour atteindre ces termes, jusqu'aux *attributs de Dieu*, avec lesquels ils se confondent; mais du complexe au simple, comme le prouvent des textes récemment publiés, s'il y a parfois, dans le cas des vérités contingentes, l'infini à franchir, il n'en est pas toujours ainsi; et au contraire, dans le cas des vérités

1. Par M. Couturat.

de raison, ces vérités ne sont telles que parce qu'il est au pouvoir de notre esprit de les ramener à leurs éléments constituants par un nombre fini d'opérations logiques. D'où vient donc encore une fois que nous n'y parvenons pas, et que, d'une entreprise au premier abord si simple et si facile, Leibniz ne soit jamais venu à bout? C'est qu'elle repose sur une erreur, l'erreur fondamentale de l'innéisme et de tout dogmatisme intuitionniste ou rationaliste. Cette erreur consiste à penser que la connaissance trouve en elle des idées ou concepts premiers, *objets* qui par nature s'imposent au *sujet*, et sur lesquels ce dernier n'a de prise que par l'opération qui les unit entre eux ou pose leurs rapports. Encore ces rapports mêmes sont-ils déterminés d'une manière nécessaire par le sens qu'il faut attribuer au concept, tout indéfinissable et en quelque sorte indivisible qu'il soit, à moins qu'il ne soit rien : et de là vient, dans la philosophie de Leibniz, la prépondérance excessive et obsédante du principe d'identité. Au contraire, si l'on pose le sujet supérieur à l'objet, le « je pense », forme suprême de relation et de jugement, antérieur logiquement à tout acte de pensée, on renverse le point de vue de l'ancienne logique et l'on fait du jugement le terme le plus proche de la pensée vivante, tandis que le concept, sorte de contraction d'un jugement qui l'explique, n'est jamais primitif, ni, au sens de Leibniz, jamais indivisible. Et c'est pourquoi ces unités logiques, en quelque sorte discrètes, qu'il cherchait, guidé par des analogies arithmétiques, à la base de toute définition, jamais il ne les rencontra, par ce motif très simple qu'elles sont de pures fictions et qu'elles n'existent pas dans la raison humaine.

A Leibniz nous nous plairions sur ce point à opposer Descartes, Descartes mettant dans les *Regulæ*, par une vue infiniment juste, à l'origine de toutes les déductions, sous le nom, il est vrai, dont il s'était servi le premier, de natures simples, non des notions indivisibles, mais de vraies relations, non des concepts, mais des rapports, tel l'égal, ou le semblable, ou l'un, corrélatif du multiple, si Leibniz, mathématicien, n'avait, par un sûr instinct, retrouvé en mathématiques l'esprit même de la méthode cartésienne. Nul ne vit mieux que lui, ni d'une vue plus claire, le secret du succès de l'analyse algébrique : à la place des nombres, considérer leurs rapports, et spéculer sur ces rapports, abstraction faite des nombres spécifiés, comme s'ils avaient un sens qui ne s'universalise qu'au prix de cette abstraction même : généraliser, en un mot, les opérations de

l'arithmétique. de telle sorte qu'elles ne soient plus qu'un cas particulier, et en quelque sorte, inutile à considérer, en tout cas non privilégié, des opérations universalisées. Dans l'algèbre ainsi comprise, en vain chercherait-on l'indivisible logique dont tout le reste ne serait que des combinaisons; tout y est au contraire rapports et proportions, parce que l'acte le plus simple de l'esprit n'est pas, comme il le semble à un examen superficiel, l'intuition ni la notion, mais le jugement qui ne parvient à définir un terme qu'en lui opposant un terme corrélatif. L'invention du calcul infinitésimal. est-il besoin de le dire à présent, fut faite et ne pouvait être faite que dans la même voie. Tandis que l'analyse cartésienne, qui liait sans doute entre elles dans une équation les valeurs corrélatives de variables véritables, ne s'était jamais avisée de soumettre au calcul les conséquences de leur variation même, l'idée géniale de Leibniz fut précisément de tenter l'analyse des grandeurs par cette voie inexplorée. Si l'on suppose, par exemple, deux variables liées entre elles par une équation fondamentale, de telle sorte qu'à toute valeur de l'une corresponde une valeur de l'autre, et si l'on donne à l'une d'entre elles, appelée variable indépendante, des accroissements infiniment petits, en sorte que les accroissements de la seconde, dite variable dépendante ou *fonction* de la première, atteignent en même temps que ceux de la première la limite zéro, le résultat remarquable est que le rapport des différences infiniment petites de la variable et de sa fonction a lui-même une limite parfaitement définie, dérivée des données de l'équation primitive. Soumettre une grandeur à l'analyse différentielle, c'est donc, rigoureusement, transporter à l'élément de cette grandeur, ou, en d'autres termes, à cette grandeur considérée par la pensée en son moment initial, avant qu'elle ait pris, a-t-on le droit de dire, une extension quelconque dans le temps ou dans l'espace, les rapports caractéristiques de la grandeur elle-même; c'est, s'il s'agit d'une courbe, la retrouver par avance entièrement définie en chacun de ses points; et c'est donc, par une méthode d'une infinie souplesse, être en état de la construire point par point, ou, plus exactement, élément à élément, d'après une loi immanente à l'élément lui-même, loi dont la grandeur réelle n'est plus dès lors pour la pensée que comme une expression développée dans le temps et dans l'espace. On sait, sans que nous puissions y insister, l'infinie fécondité de cette méthode, dont Leibniz fit par exemple d'emblée

l'application à l'analyse des fonctions transcendantes, radicalement inaccessibles à l'analyse cartésienne. Mais à la prendre en ce qu'elle a d'essentiel, ce qui en fait la vie, c'est qu'elle s'adresse encore ici dans l'esprit, non à une entité logique indivisible et indéfinissable, mais au contraire à une relation, et mieux encore qu'à une relation, à une loi prolongeant dans la grandeur finie l'action continuée de la relation saisie dans l'infiniment petit.

Entre les deux méthodes, l'une qui est proprement celle des mathématiques, et qui a inspiré à Leibniz d'autres essais remarquables, tels que celui d'une *Analysis sitûs*, l'autre qui est celle de la *Dissertatio de arte combinatoria*, et qui, prise à la rigueur, ramène naturellement l'esprit à la recherche d'idées élémentaires combinables entre elles, on mesure sans peine toute l'énorme distance. La première est féconde précisément par ce qui manque à la seconde, par la relation et par la loi aux développements progressifs et incessamment renouvelés; la seconde, au contraire, dont le mathématicien fait encore un emploi remarquable en analyse en s'attachant à l'*ordre* des permutations bien plus qu'à la nature des termes qui permutent, n'aboutit en logique qu'à la combinaison de termes tous donnés, en signification comme en quantité, opération stérile parce qu'elle ne met au jour ni un terme nouveau, ni un rapport original, réduite qu'elle est à juxtaposer des concepts tout faits qui ne peuvent s'enrichir de relations nouvelles par la voie arithmétique de l'addition et de la juxtaposition. Combiner des idées, c'est, à tout prendre, les traiter exclusivement comme des termes extérieurs les uns des autres, et du point de vue de l'extension; on a eu cent fois raison [1] de reprocher à Leibniz de tenter d'établir du point de vue de la compréhension un calcul logique, c'est-à-dire un calcul effectué sur des idées : le concept n'est abordable, en effet, à qui le veut traiter par une méthode empruntée à la science des nombres, que si on le résout en l'ensemble indéfini des individus qu'il désigne; alors, mais alors seulement, on peut effectuer sur lui diverses opérations, telles qu'une sorte d'addition et de multiplication. Mais alors aussi on l'aborde obliquement, non comme une synthèse originale de déterminations, non comme une unité enveloppant des relations très éloignées au fond des rapports trop stériles des genres et des espèces, mais comme un tout dont

1. M. Couturat.

on disait d'abord qu'on allait l'analyser en mettant en lumière ses éléments logiques, et qu'on ne parvient à analyser en fait qu'en le distribuant en l'ensemble indéfini des individus qu'il dénote, et non des caractères ou déterminations qu'il connote et qui constituent seuls sa signification profonde. L'idée de « contenance » ici jette sur la logique une équivoque difficile à détruire : on croit revenir à l'esprit et aux méthodes mathématiques en traitant les rapports des concepts comme des rapports de contenance; en réalité on fait juste le contraire. Le progrès des mathématiques s'est traduit dans l'histoire par un effort constant pour exprimer dans des concepts de plus en plus précis les relations fondamentales des grandeurs, telles que l'égalité et l'inégalité, la congruence ou la similitude : l'objet même du concept est ici la grandeur ou quelqu'une de ses relations fondamentales, et c'est approfondir le concept, non l'altérer, que de développer synthétiquement cette relation; mais le concept ou le jugement ne sont pas par eux-mêmes des relations de grandeurs; et il n'est pas vrai non plus qu'ils aient le plus souvent pour objet, sauf en mathématiques, de telles relations : or les traiter comme des grandeurs, sous le prétexte qu'ils *s'étendent* toujours à des individus, ou, comme on dit de nos jours, à des ensembles, d'ailleurs indéfinis, c'est encore une fois les aborder par ce qu'il y a en eux de plus accidentel, et c'est obstinément s'en tenir, en ce qui les regarde, au point de vue stérile du nominalisme, qui ne se distingue pas au fond, Berkeley l'avait bien vu, du point de vue également stérile de la généralisation et des universaux. Si le calcul logique, appliqué aux concepts, était une méthode suffisante pour porter dans un domaine scientifique quelconque l'âme des mathématiques, d'où viendrait donc que la chimie ou la biologie n'ont pas encore trouvé leur forme mathématique? La vérité est que la chimie attend, et reçoit tout les jours, sa transformation en ce sens des méthodes et des concepts de la thermodynamique, et non des artifices d'une logique formelle. Et ce qui condamne celle-ci, c'est qu'une science ne vit pas de concepts tout faits, distribués après coup en groupes et arrangements où ils se juxtaposent, mais de relations ou synthèses qui se développent et qui se hiérarchisent, et qui aux degrés divers de la hiérarchie s'expriment en des concepts où se résume le travail inventif de l'esprit.

L'erreur de Leibniz ne fut pas de méconnaître ce qu'il y a de profondément original dans la méthode progressive des vraies

mathématiques : nul n'y fut plus que lui un inventeur de génie; elle fut de croire durant toute sa vie qu'entre cette méthode et la logique aristotélicienne il n'y avait pas différence de nature, mais au contraire identité et unité. Et c'est pourquoi sans doute il s'est fait l'illusion que les services que la mathématique avait rendus déjà et devait rendre de plus en plus à la physique et à la science du mouvement, la logique générale, qui ne pouvait être autre qu'une logique formelle, pouvait et devait les rendre en toutes sortes de recherches, dans les sciences juridiques, morales, historiques, et dans la métaphysique même. Bien plus, il pouvait dire, rapprochant jusqu'à les confondre la logique et la mathématique, qu'il se faisait fort d'appliquer à la métaphysique les procédés rigoureux de la démonstration des mathématiciens. En fait, tous les travaux qu'il entreprit dans le sens et dans l'esprit de la logique formelle, tels que la Caractéristique universelle, au sens précis du mot, ou que les recherches connexes relatives à une langue universelle, échouèrent fatalement et ne laissèrent dans l'histoire aucune trace durable; au contraire, les travaux du mathématicien, reposant sur une méthode au fond toute différente, méthode qui répugne aussi bien à la logique des genres qu'au principe qui affirme l'existence dans l'esprit d'idées ou d'entités logiques, eurent la solidité et la fécondité qui se trouvent au plus haut degré dans sa découverte du calcul infinitésimal.

La passion de Leibniz pour la logique et la démonstration rigoureuse eut sur son œuvre une influence qu'on ne saurait méconnaître : si elle n'eut pas sur l'orientation de sa métaphysique, comme on l'a soutenu récemment, une action de telle nature que la monade et ses lois ne seraient que le développement d'une proposition de logique formelle [1], du moins reste-t-il vrai qu'elle contribua grandement à donner à sa philosophie ce caractère de haut rationalisme et d'intellectualisme qui lui donnent dans l'histoire sa physionomie propre. Encore le dut-elle surtout à cette tendance si personnelle chez Leibniz, et qui s'accuse chez lui dès sa jeunesse, à pousser le plus loin possible dans la physique et la science du mouvement l'application des procédés et des méthodes des mathématiques, puis, par une réflexion de la science et de la nature à remonter à l'esprit qui en est le soutien, et qui en devient ainsi, en même temps que le principe, l'explication suprême. Leibniz fut le premier qui fit sortir de

1. MM. Couturat et Russell.

la science de la nature, et des mathématiques qui, à ses yeux, en étaient l'âme, une philosophie; et, en comparaison de cet effort si riche en résultats féconds, sa Caractéristique et sa logique formelle restent au second plan, comme une illusion où s'était plue son enfance, et où il s'obstinait en vain à penser qu'il réconcilierait l'esprit des vieilles méthodes, qui n'avaient pu faire naître la science, et celui des méthodes nouvelles, qui la font vivre.

Deuxième leçon.

Nous avons ramené à deux principales les tendances de la pensée de Leibniz qui semblent avoir dominé le développement de sa philosophie et en avoir déterminé les directions. Nous avons, dans la leçon précédente, défini la première comme celle d'où dérive chez Leibniz le caractère de haut rationalisme qu'il donne à toutes ses recherches, et notamment, toutes les fois qu'il l'a pu, le caractère mathématique de ses spéculations. Nous allons, dans la suite de ces leçons, nous attacher spécialement à faire l'histoire de la seconde. Non qu'on puisse la détacher absolument de la première : la physique de Leibniz dépend étroitement de sa mathématique. Mais, dans la mesure où elle a, comme toute physique, ses postulats particuliers, dont il est d'un haut intérêt, pour l'historien, de chercher comment ils se sont peu à peu dégagés des recherches de Leibniz, et où elle influe d'autre part sur l'orientation de sa métaphysique, nous avons cru pouvoir en faire une étude à part, en laissant à d'autres le soin de faire une étude approfondie de sa logique et de son analyse.

La seconde tendance de Leibniz est née de l'adhésion qu'il donna très jeune, et une fois pour toutes, sans jamais s'en départir dans la suite, à ce principe des modernes, ou, selon son expression habituelle, des « novateurs », que tout dans la nature se fait et par conséquent doit s'expliquer exclusivement *per magnitudinem, figuram et motum*, principe dont il donne encore cette formule concise : *omnia mechanice*. Par là Leibniz se classe, dès l'âge de quinze ans, parmi les philosophes et les savants modernes, et répudie, d'une manière beaucoup plus décisive qu'il ne le pense lui-même, l'esprit de la scolastique et de la science antique.

Cependant, cette adhésion de Leibniz au mécanisme des modernes

n'est qu'un aspect de sa pensée relative à la *nature*; d'un autre côté, il a cru dès sa jeunesse, et il n'a jamais cessé de croire que si des principes géométriques et mécaniques suffisent à l'explication complète de la nature en tant que nature, du moins ces principes nous reportent-ils, soit par leur insuffisance intrinsèque, soit par leur signification profonde, à des principes d'un ordre plus élevé qui les soutiennent, à un monde supérieur à la nature elle même, à un monde des esprits, et avant tout à Dieu. C'est, sous ses deux aspects essentiels, cette tendance complète qui dominera tous les développements de la philosophie de Leibniz; nul ne sera, dans les questions relatives à la physique, un partisan plus résolu des explications strictement mécaniques; mais nul aussi ne sera plus convaincu que le mécanisme atteste, pour qui veut le comprendre pleinement, l'existence de l'esprit et l'existence de Dieu. Cette attitude de Leibniz à l'égard du problème du monde, assurément on ne peut pas dire qu'elle lui vienne de la science; il est manifeste au contraire qu'elle lui vient de son éducation et de ses convictions religieuses; une doctrine qui rendrait impossible sa croyance en Dieu ou en l'immortalité de l'âme, ses premiers essais en font foi, porterait par là même à ses yeux le caractère d'une fausseté radicale et presque monstrueuse : en ce sens son attitude, on a pu le dire avec raison, est la suite d'un préjugé, psychologique ou même théologique. Mais d'abord ce préjugé et cette attitude, qui eurent des conséquences si importantes pour la pensée de Leibniz, sont des faits indéniables; puis n'est-il donc pas vrai qu'en abordant le problème de la science, nous avons tous une attitude à son égard, qui influera, sinon sur la science même, du moins sur le sens général qui la dépasse et que nous lui attribuerons? Kant ramenait ces attitudes à deux principales; l'attitude platonicienne, et l'attitude épicurienne, toutes les deux compatibles avec une science rigoureusement positive et digne de libres esprits : Leibniz eut la première, ou, pour mieux dire, il eut tout à la fois la première et la seconde, qu'il réconcilia dans sa philosophie. Enfin, qui pourrait penser que l'attitude de Leibniz, qui fut d'abord un « préjugé », n'eut pas à chacun des progrès de sa réflexion l'occasion de trouver sa justification ou sa condamnation, en sorte qu'après avoir été le guide de sa pensée, elle en devint en définitive l'œuvre la plus philosophique et la plus réfléchie? Du philosophe de vingt-deux ans, partisan de l'atomisme gassendiste, et qui faisait porter témoignage à l'atome de l'existence d'un Dieu créateur, au

philosophe qui, dans la plénitude de sa libre raison, interprétait les principes mécaniques de la philosophie naturelle comme révélant à ses yeux des principes d'un autre ordre, qu'il appelait métaphysiques, il y a la continuité d'une réflexion de plus en plus profonde, où ce qu'il pouvait y avoir de préjugé dans l'attitude primitive s'évanouit et disparaît dans une pensée toujours plus sûre d'elle-même.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, c'est un fait que Leibniz a adhéré très jeune, sans restriction et sans retour, au mécanisme, mais que du mécanisme, il a toujours pensé qu'il ferait sortir la preuve d'un monde supérieur au mécanisme même. Sur ce point sa méthode lui est toute personnelle; elle diffère notamment au plus haut point, on ne l'a pas assez remarqué, de celle de Descartes, dont elle est d'ailleurs, du moins dans les premiers temps, totalement indépendante : sans doute Descartes aussi, par la manière dont il dérive de la perfection et de l'immutabilité divines les lois fondamentales du mouvement, reporte en somme à Dieu la cause du mécanisme de la nature; mais par la distinction radicale de la pensée et de l'étendue, il s'interdit de retrouver par le détail les lois de l'esprit sous les lois du mouvement : bien plus, l'union d'une âme et d'un corps est pour Descartes, qui va jusqu'à nier l'âme des bêtes, l'exception la plus rare dans le monde créé. Au contraire pour Leibniz, elle est la règle : la philosophie de Leibniz deviendra de plus en plus un monisme idéaliste, disons plus simplement une philosophie de l'esprit, dans laquelle le monde des corps ou la nature prendra l'aspect d'un monde de phénomènes ou de réalités secondes, proportionnées aux âmes qui les soutiennent et qui en sont la réalité première et substantielle. Or à cette doctrine si haute comment arrive-t-il? par une méthode qui lui est propre, et qui consiste à chercher d'abord dans le mouvement la réalité même de la nature, puis, par une induction métaphysique, à remonter d'une analyse approfondie du mouvement aux principes sans lesquels les lois mêmes du mouvement seraient inintelligibles, aux âmes qui s'y expriment en des proportions d'une exactitude parfaite et rigoureuse. Nous aurons plus tard à étudier de près ce procédé complexe, auquel nous donnons provisoirement le nom d'induction métaphysique; nous verrons qu'il renferme des éléments de valeur très différente, tantôt critiques, et d'une haute portée, tantôt moins solidement fondés, et tels que le passage non complètement justifié du physique au métaphysique; mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est

que ce fut cette tendance à passer du physique au métaphysique, des éléments du mouvement aux éléments de l'esprit, et de l'analyse de l'un à des conclusions immédiates sur la nature de l'autre, qui conduisit Leibniz à dégager peu à peu des problèmes qu'il traitait leurs éléments critiques, tandis que le contraire nous semble historiquement difficile à soutenir. S'il y a chez Leibniz, à l'égard du problème de la nature, une attitude critique qui fait penser à Kant, cette attitude est venue la dernière; elle est un résultat, et non point, comme chez Kant, une position première, qui domine et dirige toute la doctrine; et elle résulte précisément de cette tendance toujours la même à partir du mouvement pour aboutir à l'esprit.

II

On conçoit que, dans cette voie, la pensée de Leibniz ait traversé des états très divers. Il fut acquis au mécanisme, c'est lui qui nous l'apprend, dès l'âge de quinze ans; mais on se représente sans peine que sa conception du mécanisme ait pu prendre rapidement des formes différentes : sous l'influence, d'abord des doctrines régnantes, très répandues et très vulgaires au temps de ses premières réflexions, tels l'atomisme démocrito-épicurien de Gassendi, qui le séduisit le premier et s'empara de son esprit, ou la philosophie corpusculaire de forme cartésienne, où il se réfugia ensuite et qui lui parut plus satisfaisante. Mais il y eut à cela aussi d'autres raisons; car, dès cette époque lointaine, deux choses sont tout à fait dignes de remarque : la première, c'est que chaque fois Leibniz dépasse la pure doctrine physique du système qu'il adopte et cherche à en déduire au moins une preuve de l'existence de Dieu; la seconde, c'est que cet effort entraîne précisément Leibniz à faire la critique de son système physique, en se sens qu'il ne remonte à Dieu qu'autant que l'atome, ou le mouvement qui divise en corpuscules la matière continue étendue dans l'espace, réclament impérieusement un créateur ou un moteur divin. Et, engagée dans cette voie, la critique de Leibniz est souvent si précise qu'elle prend parfois une forme définitive; telle, dans la *Confessio contra atheistas*, sa critique de l'atome, dont les traits principaux se retrouveront intacts plus tard dans sa discussion avec Huygens sur le même sujet, et dans plus d'une dissertation de son âge mûr. Ainsi la critique leibnitienne, commencée uniquement dans l'intention de dépasser le mécanisme

et de remonter à son principe divin, aboutit dès le début à une critique en règle des postulats de chaque système, et dirige par contre-coup la pensée de Leibniz d'un système à un autre, qui le satisfait davantage.

L'idée la plus remarquable qui se dégage de ces premiers efforts est que des trois éléments par lesquels le physicien doit expliquer complètement la nature, à savoir la grandeur, la figure et le mouvement, le plus important de beaucoup est le mouvement. Pour l'atomisme de forme épicurienne, la grandeur et la figure jouent le rôle essentiel, le mouvement n'étant guère pour l'atome figuré qu'une occasion de rencontrer d'autres atomes, de même figure ou de figure complémentaire. Mais, en posant le problème de la cohésion ou de la solidité infrangible de l'atome, Leibniz se rend compte qu'il en faut demander l'explication au mouvement, et c'est pourquoi il s'arrête un instant à une physique qui rappelle dans ses grands traits la physique cartésienne. Enfin, sous des influences que nous aurons à rechercher, l'idée hardie lui vint que la grandeur et la figure des corps, qui lui étaient déjà apparues comme des suites du mouvement, passent, en considération du mouvement, au rang de réalités dérivées et secondaires, que le mouvement est premier à leur égard, et que l'analyse du mouvement, poussée jusqu'à ses éléments, expliquerait à la fois la figure et la grandeur des corps dans l'espace, et toutes leurs propriétés, et révélerait dans la nature la présence continuelle de l'esprit (cohésion). Le mouvement et ses lois, tel est donc l'objet le plus pressant auquel doive s'attacher le philosophe, puisqu'il est à la fois l'essence et l'origine de toute réalité naturelle ou physique, et qu'il nous ouvre de larges perspectives sur le monde des esprits. « Videbam, écrit-il à Arnauld dans une lettre célèbre de 1671, philosophiam de motu seu corpore gradum struere ad scientiam de mente »; mais le mouvement lui apparaissait si clairement à cette époque comme une simple fonction de l'étendue et de la durée, qu'il affirmait en même temps qu'on doit avant tout fonder mathématiquement la science du mouvement sur une géométrie rigoureuse, en sorte qu'il enchainait les trois problèmes essentiels de la manière suivante : « Videbam geometriam seu philosophiam de loco gradum struere ad philosophiam de motu seu corpore et philosophiam de motu ad scientiam de mente[1]. »

1. A. Arnauld, Q. *Ph.*, p. 71, I.

C'est de ce programme, si précis dans les termes, si fidèlement suivi dans l'exécution, qu'est sortie vers 1670-1671 l'œuvre la plus achevée de la jeunesse de Leibniz, et aussi la plus décisive par la position qu'il y prend relativement aux problèmes les plus importants : l'*Hypothesis physica nova*. La première chose qu'il y faut noter, c'est, chez ce jeune homme de vingt-quatre ans, mal au courant des plus récents progrès des mathématiques et tout à fait ignorant de l'analyse cartésienne, une vue remarquablement positive et précise de ce que doit être une mécanique, pour servir de fondement à une physique sérieuse : cette mécanique doit être strictement construite comme une géométrie, ou mieux encore par les procédés et les méthodes de la géométrie : les modernes en ont trop fait une science des machines, une science empirique, une *phoronomia experimentalis*; il faut d'urgence y substituer une *phoronomia elementalis*, purement géométrique et purement rationnelle; il faut, en d'autres termes, faire pour elle ce qu'a fait Euclide pour la géométrie, ou, mieux encore, transporter dans cette science, qui doit être une géométrie du mouvement, les habitudes et la rigueur d'Euclide et des géomètres....

A. HANNEQUIN.

(*Inachevé.*)

LA GUERRE ET LE DROIT

Il est sans doute peu de notions à première vue plus étrangères l'une à l'autre que celles de guerre et de droit. La paix semble la condition essentielle de l'exercice normal des institutions juridiques; réciproquement, c'est pour assurer la paix que ces institutions ont été imposées d'autorité ou librement consenties. Supprimez le droit entre les individus, chacun d'eux n'a plus, contre la violence d'autrui, d'autre recours que sa propre force; de la civilisation, qui est, au sens rigoureux du terme, le règne du droit « civil », ils retombent à l'état de « nature », strictement identique à l'état de guerre. Si des sociétés civilisées en viennent encore à des conflits armés, n'est-ce pas, précisément, que le droit ne s'étend, ne peut s'étendre, qu'à un nombre restreint de relations sociales, bien plus, que l'observation du droit lui-même reste incertaine entre des volontés dont chacune peut toujours se rebeller contre l'autorité ou dénoncer les conventions naguère acceptées? C'est, semble-t-il, l'imperfection du droit qui rend la guerre toujours possible, et c'est la nécessité naturelle de la guerre qui rend le droit toujours précaire. Ainsi guerre et droit se limitent réciproquement. La guerre est maîtresse où le droit fait défaut.

Il est curieux de noter que cette conception des rapports de la guerre et du droit est représentée par des écrivains de tendances radicalement contraires. Les écrivains militaires considèrent communément la guerre comme la suspension du droit. « En temps de guerre, écrit M. de Martens, résumant plusieurs théoriciens militaires, les conventions internationales et le droit des gens ont toujours été et seront toujours considérés comme nuls. C'est le règne de la force. Le vainqueur peut tout se permettre s'il est puissant[1]. » D'un autre côté, les moralistes, les philosophes humanitaires, les pacifistes

1. De Martens, *Traité de droit international*, trad. du russe par A. Léo, Paris, 1887, t. III, p. 178. Il renvoie notamment à Rustow : *Kriegspolitik und Kriegsgebrauch*, et à Von der Goltz, *Das Volk in Waffen*.

dénoncent à l'envi la guerre comme le retour de la civilisation à la barbarie, du droit à l'anarchie naturelle; elle est pour eux la faillite de la morale, la banqueroute du droit. « La guerre, écrivait Émile de Girardin, c'est le meurtre, la guerre, c'est le vol... C'est le meurtre, c'est le vol acclamés, blasonnés, dignifiés, couronnés... C'est l'inconséquence légale, car c'est la société ordonnant ce qu'elle défend et défendant ce qu'elle ordonne [1]. » Sans doute les uns s'inclinent, non parfois sans une secrète complaisance, devant les « nécessités de la défense », tandis que les seconds s'insurgent contre l'inutile survivance de pratiques barbares. Il n'en reste pas moins que théoriciens de la paix et de la guerre s'accordent le plus souvent à reconnaître l'antagonisme radical, irréductible de la guerre et du droit.

Si cette conception est exacte, reconnaissons avec franchise qu'elle compromet gravement la thèse pacifiste. Celle-ci n'a-t-elle pas pour objet essentiel d'instituer « la paix par le droit » ? Ne prétend-elle pas substituer graduellement à la guerre, dans les conflits internationaux, les solutions juridiques, la médiation, l'arbitrage occasionnel ou même les tribunaux d'arbitrage? Or si la guerre et le droit sont radicalement hétérogènes, s'ils sont la négation l'un de l'autre comme la violence et la justice, la contrainte et la liberté, la raison et l'absurde, n'est-il pas évident qu'on ne saurait supprimer la guerre à moins de transformer le fond même de la nature humaine? Il n'est législation si parfaite qui ne lèse des intérêts particuliers et n'impose aux volontés, ou aux passions individuelles, de pénibles contraintes. Croire à la paix perpétuelle, c'est donc supposer possible la conciliation de tous ces intérêts, la conversion au bien de toutes ces volontés, la socialisation parfaite de ces égoïsmes; c'est penser, avec les encyclopédistes, qu'en changeant les lois on changera aussi le cœur de l'homme et qu'on préparera l'avènement de la cité parfaite contre les portes de laquelle ne prévaudront le dol ni la violence. Nouveau rêve millénaire, aussi chimérique que celui du partage égal des biens et de la distribution du bonheur, et auquel les adversaires du pacifisme n'ont pas ménagé leurs sarcasmes.

Mais peut-être l'antagonisme de la guerre et du droit, n'est-il point si absolu qu'il peut sembler. Peut-être pourrait-on montrer que l'une n'est point nécessairement exclusive de l'autre, bien plus, que la guerre est devenue, au cours des siècles, une véritable institution juridique,

1. Cité par M. Revon, *L'Arbitrage international*, Paris, 1892, p. 27.

et, dans une large mesure, un procédé purement conventionnel. Or si cette thèse peut se défendre, il est évident que les pacifistes ne sauraient prendre de meilleur parti que de la proclamer bien haut. Car, ainsi envisagée, la guerre perd aussitôt le caractère de fatalité naturelle, de nécessité quasi métaphysique que ses défenseurs lui attribuent; elle devient simplement un facteur historique essentiellement modifiable, une forme invétérée, mais non pas éternelle, de la concurrence. Et lors même qu'elle procéderait, ce qu'on ne peut guère contester, de besoins et de sentiments essentiels à la nature humaine, besoins économiques, amour du risque, orgueil, ambition, il resterait que ces sentiments et ces besoins, invariables au fond, sont susceptibles de satisfactions diverses et variables. Il en serait de la guerre comme du travail des esclaves, qui a pu sembler à un Aristote une nécessité sociale, et qu'a supplanté avec avantage le travail de l'homme libre, de l'animal et de la machine. Ou encore il en serait de la guerre comme de la pénalité, dont aucune société ne saurait se passer, mais qui peut revêtir, selon les temps ou les civilisations, la forme tragique de la torture et de la peine de mort, ou la forme très adoucie de l'amende, de la réprimande ou simplement de la désapprobation publique. N'est-ce pas une loi psychologique incontestable qu'une même activité peut s'employer à des fins très diverses? L'homme est, par exemple, un animal de jeu; mais autre chose est un tournoi en champ clos, autre chose un match à l'aviron, autre chose encore un simple pari sur un cheval de course ou une partie d'échecs.

Aussi bien, chacun sait qu'il existe, de nos jours, un « droit de la guerre », qui occupe une place importante dans tous les traités de droit international. Les écrivains militaires eux-mêmes ne contestent pas que la guerre comporte des « règles », dont l'application souffre sans doute bien des violations, mais qu'aucune nation civilisée n'oserait biffer de ses lois. Des conférences internationales ont été réunies expressément pour codifier ces règles. Il faut reconnaître que le fait est récent [1]. La guerre a eu ses « coutumes » avant d'avoir ses « lois ». Mais on ne peut nier que, depuis un tiers de siècle environ, un effort se dessine et se précise pour faire rentrer la guerre elle-même dans la sphère du droit positif. Or, qu'on y veuille bien réfléchir, le fait est significatif et gros de conséquences. Légiférer sur la guerre, c'est soumettre à la légalité une matière qui nous

1. La première manifestation officielle de ce mouvement a été la conférence de Bruxelles de 1874.

semblait tout à l'heure en être la négation même, c'est affirmer, à l'encontre de la thèse militaire, que, même en temps d'hostilités, l'homme de guerre n'est pas souverainement maître des personnes ni des choses, que, dans certaines limites, alors même que la force fait le droit, le droit prime encore la force.

Comment, et par quelles transitions, la guerre s'est-elle associée au droit, dont elle était la négation? Quelles espérances ce progrès permet-il de concevoir? C'est ce que je voudrais brièvement rechercher.

*
* *

Reconnaissons, tout d'abord, que les guerres primitives répondent exactement au premier type. Elles sont la négation du droit, et cela par définition même. Ce sont, en effet, de manière uniforme, des razzias ou des chasses à l'esclave, c'est-à-dire qu'elles ne respectent pas plus les droits relatifs aux personnes, que les droits relatifs aux choses.

La razzia est, selon toute vraisemblance, le type de guerre le plus ancien. Les peuplades les plus sauvages du centre de l'Afrique la pratiquent encore sans relâche. Dans le Haut-Nil, d'après Baker, « chaque groupe de quatre à cinq villages complote sans cesse le pillage du district voisin[1]. » Dans les sociétés les plus rudimentaires et les plus pauvres, qui ne connaissent pas encore la culture de la terre, la razzia se borne à l'enlèvement des chevaux, des armes, parfois des femmes. C'est le cas, semble-t-il, des Peaux-Rouges[2]. Dans ces expéditions, l'enlèvement du butin ne ressemble en rien à une amende, qui aurait déjà un caractère judiciaire. La spoliation n'a d'autre limite que la force et le nombre des vainqueurs. Elle est le droit d'occupation, dans toute sa brutalité. On comprend que des luttes de ce genre soient inévitables entre des sociétés dont le capital est à peu près nul, et, en tout cas, trop semblable de voisins à voisins pour comporter un échange utile. Dans ces conditions, la moindre richesse acquise par un groupe, constitue une prime à la paresse et à l'indigence du voisin. Vouloir jouir d'un bien sans avoir la peine de le produire, c'en est assez pour mettre aux prises deux hordes ou deux clans de chasseurs[3].

1. D'après Ch. Letourneau, *La guerre dans les différentes races humaines*, Paris, 1895, in-8, p. 84. Cf. chez le même auteur d'innombrables faits semblables, relevés à la table analytique des matières, p. 582.

2. *Ibid.*, p. 144.

3. Aux razzias se rattachent évidemment les expéditions entreprises par les

La guerre esclavagiste représente sans doute un degré de civilisation sensiblement plus élevé. L'homme ne vit plus seulement de cueillette, de chasse et de pêche. Il s'est aperçu qu'au lieu de tuer et de dévorer l'animal, il a tout intérêt à le capturer et à le réserver pour la mauvaise saison; il le domestique. Il invente, d'autre part, la culture des terres. Mais, comme le criminel d'habitude avec lequel on l'a si souvent comparé, le primitif répugne profondément au travail manuel. Il lui en coûte de s'astreindre aux soins et à la garde du bétail, aux rudes travaux du laboureur. Il recourt alors à un nouveau bétail qui travaillera pour lui, au bétail humain que la guerre se chargera de renouveler. Personne ne voulant travailler, la guerre décidera qui doit être astreint aux travaux nécessaires à la vie commune. L'esclavage a été le prétexte de guerres innombrables et, si l'on ne saurait dire que celles-ci ont été plus fréquentes que les guerres de simple pillage, du moins ont-elles pris, jusque dans les temps historiques, des proportions colossales. Tous les grands empires de l'Antiquité ont vécu de l'esclavage. Les inscriptions égyptiennes nous représentent les guerres des anciennes dynasties comme de véritables chasses à l'esclave[1]. D'après Diodore de Sicile[2], le pharaon Sésoôsis fit construire par ses prisonniers de guerre un temple aux dieux locaux de chaque ville d'Égypte; sur chaque temple on lisait cette inscription significative : « Aucun Égyptien ne s'est fatigué à cela. » Rome même demanda des esclaves à la piraterie, puis à la conquête. Paul Émile vend comme esclaves cent mille Épirotes qui s'étaient livrés volontairement à lui; César met à l'encan tout le peuple des Aduatiques. Au Moyen Age, Frédéric Barberousse fait la chasse aux esclaves sur la Méditerranée. Plus près de nous, les conquistadors d'Espagne imposent aux indigènes d'Amérique l'effroyable esclavage des mines, et, lorsque cette main-d'œuvre fera défaut, la guerre, soigneusement entretenue en Afrique, ravitaillera sans relâche la traite des noirs[3].

anthropophages pour s'approvisionner de chair humaine. Les Papous, certaines tribus polynésiennes ou africaines s'entre-tuent souvent sans autre fin que de s'entre-dévorer. Il n'est pas prouvé, toutefois, que le cannibalisme ait été universel dans l'espèce humaine comme le prétendent certains anthropologues.

1. Cf. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, p. 83, 124, 205, 219, et passim.

2. I, 56.

3. A cet égard, la guerre de Sécession, expressément entreprise contre l'esclavagisme des États du Sud, marque une date capitale dans l'histoire. Il n'est pas sans intérêt de noter que cette guerre est précisément la première dans laquelle les hostilités furent conduites suivant un code défini, rédigé par le jurisconsulte Richer, sur l'ordre du président Lincoln (1863).

Or, que suppose chez le combattant la guerre de rapine ou la guerre esclavagiste? Cette notion, évidemment, que l'adversaire est hors de la morale et hors du droit. Sa souffrance, son humiliation n'excitent aucun des sentiments que le guerrier pourrait éprouver à l'égard d'un de ses proches, torturé ou déshonoré. Le vaincu devient la chose du vainqueur. Il peut être mis à mort, mutilé, séparé des siens, déporté; il perd tout droit sur ses biens, sur sa famille, sur lui-même. La formule romaine de la *deditio* imposée par Rome aux sujets conquis exprime avec force cette abdication totale du vaincu : « Je donne ma personne, ma ville, ma terre, l'eau qui y coule, mes dieux termes, mes temples, mes objets mobiliers, toutes les choses qui appartiennent aux Dieux, au peuple romain [1]. »

Est-ce à dire que ce soit la défaite qui exclue violemment l'adversaire hors de la sphère du droit? En fait, à cette époque de l'histoire de la guerre, la cruauté des conditions de paix, souligne simplement l'inexistence des relations juridiques entre les belligérants. Le vaincu est réduit à discrétion, non parce que la fortune des armes l'a trahi, mais simplement parce qu'il est l'étranger (*extraneus*), et, comme tel, hors du droit interne, qui est alors tout le droit. Il est vraisemblable, même, que le développement des institutions juridiques a commencé par accentuer les animosités de groupe à groupe et par aggraver le traitement réservé aux étrangers. On a remarqué, en effet, que les sociétés peu avancées tolèrent plus volontiers l'émigration de leurs propres membres, que les sociétés « organiques » dans lesquelles un système de relations plus complexes maintient les individus dans une interdépendance étroite. M. Durkheim cite, à l'appui de ce fait, des exemples topiques [2]. Réciproquement, l'adoption et la naturalisation de l'étranger comportent d'autant moins de difficultés que le lien social est encore peu consistant. On sait avec quel empressement Rome, aux débuts de son histoire, accorda le droit de cité à des gens sans asile. Chez les Peaux-Rouges, l'adoption est accordée fréquemment et presque sans formalité. Mais que la division du travail se complique au sein du groupe, que des lois positives règlent des rapports plus variés entre les individus : mariage, échanges, vente et achat, donation, héritage, fonctions politiques, la communauté se montrera plus réfractaire à l'immi-

1. Cité par Letourneau, ouvr. cité, p. 468.
2. *Division du travail social*, 1re éd., p. 162.

gration comme à l'émigration. La solidarité plus forte en dedans, aura pour réciproque l'hostilité croissante à l'égard de l'étranger. En se resserrant, la trame sociale devient moins perméable.

La « Cité antique », qui représente un stade juridico-social déjà très avancé, a réalisé au plus haut point ce type de solidarité étroite et d'exclusivisme jaloux. La Grèce et Rome ont été la source du patriotisme classique sur la tradition duquel vivent encore les nations modernes. « Tout ce que l'homme pouvait avoir de plus cher, écrit Fustel de Coulanges, se confondait avec la patrie. En elle, il trouvait son bien, sa sécurité, son droit, sa foi, son Dieu. En la perdant, il perdait tout [1]. » Aussi l'exil est-il la pire des pénalités; l'exilé perd « les Dieux nationaux, ceux de son foyer, ses biens, ses droits familiaux ». Il est exclu de tous ses droits « civils » et « politiques », en un temps où le « droit des gens » n'existe pas. En revanche, il n'est pas aisé de quitter la cité. Zaleucus et Lycurgue proscrivent l'émigration. Quand celle-ci est nécessaire, le colon a bien soin d'emporter avec lui ses dieux nationaux et domestiques; il reste citoyen de par le lien religieux. Hors de la cité s'arrête le droit. Quoi d'étonnant si l'étranger, toléré sur le territoire, en temps de paix, est exposé, pendant et après la guerre, à l'arbitraire du vainqueur? Et l'étranger, ce n'est pas seulement le « Barbare », mais l'homme de même race et de même langue qui appartient à la cité voisine. Les Spartiates contraignent les prisonniers Athéniens à travailler dans les Latomies de Syracuse. Les Athéniens massacrent tous les habitants mâles de Mélos, qui s'étaient rendus à leur discrétion et réduisent à la servitude les femmes et les enfants. Même traitement est infligé aux Platéens et à mille Mityléniens. Rome, à ses propres portes, détruit cinquante-trois villes du Latium et transforme le territoire des Volsques et leurs vingt-trois villes en Marais-Pontins. Car ce n'est pas seulement aux hommes, c'est aux choses mêmes que la guerre est déclarée : « Cum agris magis quam cum hominibus urendo populandoque gesserunt bella », écrit Tite-Live [2].

Il faut donc reconnaître que, dans les civilisations les plus rudimentaires ou les plus anciennes, et peut-être plus encore dans certaines sociétés à constitution juridique très complète, la guerre s'est bien manifestée comme un mode de coercition extérieur, hétérogène au droit. Elle n'est pas seulement la suspension, mais la négation de

1. Liv. III, ch. XIII, 7e éd., p. 233.
2. VII, 22.

toute sociabilité entre groupes juridiques[1]. Aussi un sociologue très pénétrant, M. G. Richard, précisant une idée de Spencer, a-t-il fort ingénieusement rapproché la guerre et le crime[2]. Ce dernier n'est-il pas une véritable déclaration de guerre à la société? Le criminel n'est-il pas l'être antisocial par excellence? En violant le droit, ne se jette-t-il pas, comme on dit justement « hors la loi »? Les sentiments de cet « ennemi du dedans », cruauté, absence de scrupules, déloyauté, ne sont-ils pas ceux-là mêmes qu'on redoute chez « l'ennemi du dehors »? N'excite-t-il pas même terreur, même ressentiment impitoyable?

Or il y a, dans ce rapprochement, plus qu'une métaphore. En fait, criminels et ennemis encourent souvent le même traitement. Spencer[3] remarque que les mêmes trophées, gages concrets de la victoire, sont prélevés sur l'agresseur du dehors et du dedans : la tête, la chevelure, la main, la langue. D'autre part, un très grand nombre de guerres ont eu, comme l'action pénale, un caractère répressif; elles ont tendu à recouvrer des troupeaux razziés, des femmes enlevées, des territoires envahis, à venger une offense faite aux dieux, aux magistrats de la cité, à l'honneur, au drapeau de la nation. Letourneau relève d'innombrables cas de guerres répressives entre sauvages. Mais tant s'en faut que ce caractère soit spécial aux guerres primitives. Nos guerres modernes le présentent presque sans exception. Louis XIV prétend « châtier » les Hollandais coupables de maintenir des tarifs prohibitifs contre les produits du Royaume, secrètement accusés aussi d'accueillir les libellistes, les protestants et les libertins. Les monarchies alliées en 1792 s'arrogent le droit de punir le crime de lèse-majesté de la France révolutionnaire. Et lors même qu'une simple convoitise économique, une ambition avouée déchaîne un conflit, le prétexte invoqué, à peu d'exceptions près, est la réparation d'un dommage ou d'une offense. Les exemples les plus proches ne sont pas les moins frappants : les guerres franco-allemande (dépêche d'Ems), hispano-américaine (affaire du *Maine*), anglo-boer (traitement des *uitlanders*), russo-japonaise (procédés dilatoires de la diplomatie russe) sont, d'intention, sinon en fait, des guerres répressives.

1. Il ne faudrait pas aller bien loin pour montrer que cette forme de la guerre n'a pas disparu. Les conventions qui règlent les « lois de la guerre » ne sont encore valables qu'entre nations civilisées, et trop d'épisodes des guerres coloniales prouvent que, pour beaucoup de « civilisés », telle pratique exclue des guerres entre blancs est parfaitement légitime contre les nègres, les jaunes ou les peaux-rouges. Tel est, par exemple, l'emploi des balles dum-dum.

2. Essai sur l'origine de l'idée de Droit, 1898, ch. VI.

3. *Principes de Sociologie*, t. III, 4e partie, 2 et 3.

*
* *

Nous voici, semble-t-il, loin encore de l'association de la guerre et du droit. Et pourtant, ne pourrait-on soutenir que l'assimilation de l'ennemi au criminel est le prélude de l'extension extra-sociale du droit interne? Le criminel se met hors du droit, mais il y peut rentrer, et l'objet de la répression est précisément de l'y faire rentrer. Même la mise à mort restaure l'autorité juridique de la société sur l'individu. Après comme avant le crime, le coupable reste sujet de droit. En ce sens, l'apparition de la guerre de rétaliation[1] et de la guerre répressive marque un progrès incontestable à l'égard de la razzia ou de la chasse à l'esclave. Celles-ci ne supposent d'autre mobile que le besoin, la faim, la paresse; le pillard s'empare d'un captif, comme d'une tête de bétail, simplement parce qu'il est le plus fort. Entreprendre, au contraire, de châtier l'étranger, c'est admettre, implicitement, qu'il est justiciable, dans une certaine mesure, du droit que l'on revendique à ses dépens. Nous trouvons dans l'histoire d'Israël une confirmation frappante de cette théorie. Les guerres hébraïques sont essentiellement des guerres judiciaires. Les « juges » sont avant tout des chefs guerriers; ils « jugent » du crime de l'ennemi et du bien fondé de la répression. Il arrive souvent que Jéhovah, avant de lancer son peuple contre le voisin déclare celui-ci « interdit » (Jos., VI, 17 sq.). Dès lors, hommes et choses sont voués à l'Éternel[2]. Qu'est-ce à dire, sinon que la loi et la vengeance d'Iahwé débordent, dans certains cas, les frontières d'Israël? De même, les Romains, essentiellement procéduriers, ont grand soin d'entourer le début et la fin de la guerre de formalités qui établissent leur bon droit. Ils délèguent, auprès de l'adversaire, des magistrats spéciaux, les Fétiaux, chargés de préciser les griefs du Sénat. Si l'ennemi refuse satisfaction, les Fétiaux prendront les dieux à témoin de l'offense faite à la République et feront retomber sur l'ennemi la responsabilité de la guerre. Qu'est-ce à dire encore sinon que le « citoyen romain », malgré son mépris pour l'étranger, ne méconnaît pas absolument en lui, même quand il lui déclare la guerre, un sujet possible du droit?

D'autre part, trois facteurs principaux nous paraissent avoir exercé

1. Sur les guerres de rétaliation, voir Letourneau, ouvr. cité, p. 71, 134, 146, 194, 478 et passim.
2. F. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, Leipzig, 1901, d'après l'*Année sociologique*, t. V, 1901, p. 602 et suiv.

dans l'Occident civilisé, une action décisive sur l'évolution juridique de la guerre.

Le premier est un facteur économique. C'est la division croissante, et, à la suite, la réhabilitation du travail. A mesure que le travail se partage entre tous, qu'il requiert des capacités et une culture plus élevées, il se dégage du discrédit où le maintiennent les sociétés guerrières. Le soldat est lui-même laboureur ou artisan. Son prestige ou en tout cas son importance sociale, décroissent à mesure que la guerre cesse d'être la source principale de la richesse publique. Réciproquement, la réhabilitation du travail atténue le caractère pénal, déshonorant du sort réservé au vaincu; la condition de l'esclave se dissocie de l'idée de châtiment et se rapproche de celle d'association par contrainte. Bien plus, dans une société où l'homme libre travaille, l'esclave devient moins indispensable, et, par suite, la chasse à l'homme moins utile. L'avantage devient plus manifeste, de laisser le vaincu à sa terre, à sa famille, c'est-à-dire de ne pas le supprimer tout entier comme personne, mais de lui abandonner certains droits. De là, l'immense supériorité sociale du servage sur l'esclavage. Plus tard même, le vaincu sera laissé libre; l'annexion, quand elle aura lieu, le rendra sujet ou citoyen au même titre que le vainqueur. On se contentera de limiter son droit de propriété, en prélevant sur ses biens une rançon, un impôt de guerre, une contribution annuelle; son travail ne sera ainsi que de façon indirecte l'objet d'une contrainte. Parfois même, la victoire se traduira par la simple suzeraineté nominale, ou même par le protectorat qui, bien loin d'exploiter le travail du vaincu, lui apporte des garanties légales nouvelles, lui ouvre des voies de communication et des débouchés. Il faudrait, pour préciser cette histoire, pour marquer notamment l'influence du christianisme et de la féodalité, des développements qui dépasseraient le cadre de cette étude. Qu'il suffise au lecteur de mesurer la distance de la guerre de pillage ou de la chasse à l'esclave à l'expédition française qui ouvrit pour la Tunisie une ère de prospérité inespérée, ou à la guerre qui a libéré Cuba du joug économique de l'Espagne.

Un autre facteur est d'ordre psychologique. La guerre développe, au sein des groupes politiques, des sentiments favorables à l'exaltation des vertus individuelles. Combattants et non-combattants

1. Cf. Letourneau, ouvr. cité, p. 463, et A. Weiss, Le droit de la paix, in *La Paix et l'Enseignement pacifiste*, Biblioth. génér. des Sciences sociales, Paris, Alcan, 1904.

admirent la bravoure, profitable aux timides; le guerrier a besoin de l'estime de ses pairs et de l'admiration des non-combattants, et ce besoin n'est autre que le sentiment de l'honneur. Or l'ennemi lui-même bénéficie de ces dispositions morales. Ses hauts faits, sa vaillance imposent l'admiration, le respect même à l'adversaire. Sur ce point encore la guerre confine au crime. La foule établit d'instinct une échelle de valeur dans des crimes de même espèce. Elle honnit le lâche guet-apens, l'agression du faible, de la femme et de l'enfant; elle entoure d'une certaine sympathie l'audace du bandit qui joue sa vie, la désinvolture de l'escroc de haute volée, l'élégante cruauté de Don Juan. Si, devant le tribunal, le criminel ose braver la justice, s'il meurt bien surtout, la conscience publique l'absout à demi. La chevalerie a puissamment contribué à développer cette estime réciproque des gens d'armes. Avec elle, la guerre devient un « tournoi » où des égaux se provoquent devant des témoins qui jugent des coups. La bataille se résout en une foule de combats particuliers soumis à des règles précises. Le chevalier n'attaque jamais sans lancer un défi à l'adversaire; il n'assaille pas le blessé; il se soucie moins de vaincre que de bien se battre. Qu'on se rappelle les inutiles prouesses de la cavalerie à Poitiers, à Azincourt, à Fornoue. L'essentiel est moins de tuer que de faire preuve de bravoure et de courtoisie. Le « piétaille » se fait tuer aussi, mais « il y a la manière », comme dit un personnage de M. Lavedan [1]. De là tout un code du combat qui fait acception, non plus de nationalités, mais de conditions sociales, code international comme la chevalerie même. Qui s'y dérobe est disqualifié, coupable de félonie. Les formalités minutieuses de notre duel moderne viennent en droite ligne de cette législation. On ne se bat qu'entre pairs, entre gens du même monde. Les duellistes peuvent se haïr : ils relèvent du même droit.

Il faut enfin compter, comme troisième facteur, l'évolution même des idées religieuses et philosophiques. Cette histoire est trop bien connue pour que nous tentions même de la résumer [2]. Il suffira pour l'intelligence de la thèse que nous exposons d'en rappeler les principales étapes.

Seuls, dans l'antiquité, les stoïciens ont affirmé nettement l'unité

1. *Le Prince d'Aurec*, scène finale.

2. Voir entre autres : F. Laurent, *Études sur l'histoire de l'humanité*, 18 vol., Paris, 1855 et suiv. — A. Weiss, ouvr. cité. — Pillet, Barthélemy, etc., *Les fondateurs du droit international*, Paris, 1904. — Nys, *Les origines du droit international*, Harlem, 1894. — A. Mérignhac, *Traité de droit public internat.*, t. I, Paris, 1905. Cet ouvrage contient p. 100 et suiv., une abondante bibliographie, etc.

morale de l'espèce humaine, l'égalité de tous les membres du corps universel, et l'on sait combien les juristes de l'époque impériale sont redevables à cette philosophie. Le christianisme hérita d'une conception qui s'harmonisait à merveille avec la notion évangélique du Royaume de Dieu. S'il est peu d'élus, tous sont appelés au partage de la grâce et du salut; la « vocation des gentils » — combien le terme est expressif! — s'étend bien à toutes les nations (*gentes*), sans acception de personnes ni de races. En d'autres termes, le droit de cité divin, est offert à tous et, dans la mesure où la « cité de Dieu » doit se réaliser sur terre, ce droit sera, par essence même, universel, international, ou plutôt supranational. Bien avant saint Augustin, saint Cyprien appelle la terre « la maison commune ouverte à tous les fidèles », et Tertullien entrevoit déjà la constitution de l'humanité en un État unique.

Il serait aisé de retrouver des traces de cette idée dans la philosophie scolastique. Mais c'est surtout chez les grands juristes de la Renaissance, du XVIIe et du XVIIIe siècle, que l'existence d'un « droit des gens » universel va trouver sa plus décisive expression. En pleine Espagne de Charles-Quint, François de Vitoria, le premier, semble-t-il, emploie l'expression *jus inter gentes*. Il en donne cette définition d'une admirable précision : *Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit vocatur jus gentium*; le premier il reconnaît, à défaut d'un droit international positif, la réalité implicite d'une *societas naturalis* des nations[1]. Un demi-siècle plus tard, vingt-huit ans avant Grotius, l'Italien Alberico Gentili donne à l'un de ses ouvrages ce titre qui consacre la révolution accomplie dans les idées : *De jure belli libri III*[2]. Développant ce titre, il définit la guerre *Bellum est armorum publicorum justa contentio* (I, II). Et le mot *justa* doit être entendu ici au sens strict; il signifie, non pas « équitable », mais « conforme au droit » (*jus*); car, en dehors de règles juridiques, il n'y a plus guerre, mais brigandage : *Latrones bella non gerunt* (I, IV)[3]. Enfin Grotius reprend le titre de l'ouvrage de Gentili, et le complète : *De jure belli et pacis*[4]. Addition importante. Car elle

consulter, également, pour la bibliographie de la question : Olivart, *Bibliogr. du droit internat.*, Paris, 1905. — H. Lafontaine, *Bibliogr. de la paix et l'arbitrage international*, Part. I, Monaco, 1904.

1. Cf. Pillet, etc., ouvr. cité, p. 7.
2. Hanovre, 1598, 4e éd., Londres, 1877.
3. Pillet, etc., *ibid.*, p. 49 et suiv.
4. Cet ouvrage, publié en 1625, ne compte pas moins de 54 éditions ou traductions. Cf. Rogge, *Bibliotheca Grotiana*, 1883. On consultera avec avantage la traduction de Pradier-Fodéré, enrichie de nombreuses notes, 3 vol., Paris, 1867.

exprime cette vérité que la guerre ne diffère pas de la paix par la suspension totale du droit, mais plutôt par la substitution momentanée d'un code à un autre, qu'ainsi les nations, dans la mêlée des combats comme dans l'isolement de la paix, se meuvent, sans en pouvoir sortir, dans la sphère du droit.

En quoi donc consiste, au juste, ce « droit de la guerre », d'apparence paradoxale?

Tout d'abord, la guerre a un caractère juridique dans ses causes, qui ne diffèrent pas de celles des procès : il y a guerre quand les voies normales de justice ont défaut (II, I). D'autre part, la guerre se rapproche de l'action judiciaire par le caractère pénal de ses effets. Le meurtre militaire se justifie, car il n'est autre que la « peine de mort » infligée à l'adversaire pour le punir de faire la guerre (III, XI, § 2 et suiv.). Mais, de cette justification, Grotius tire tout aussitôt un tempérament au droit de tuer. Ceux-là seuls méritent la mort qui font vraiment la guerre. Femmes, enfants, vieillards, artisans, marchands, prêtres et moines, doivent être épargnés (*ibid.*, §§ 9-12); le soldat même a droit à la vie dès que, prisonnier, blessé, otage, il perd la qualité effective de belligérant (*ibid.*, §§ 14-18). Même attitude à l'égard des choses. La destruction ne doit pas s'étendre au delà des nécessités de la guerre; les lieux de culte, les tombeaux, les objets d'art y devront échapper (III, XII, §§ 1-7). Les opérations terminées, la reprise des biens se bornera à la réparation du tort qui a suscité la guerre; on devra rendre les prisonniers moyennant rançon, laisser aux vaincus leur religion, leur personnalité civile (III, XIII-XV), etc. Bref, la guerre ne fait plus table rase du droit; elle fait plus même que le tolérer comme une limite à son domaine; elle-même, comme la paix, a son code.

Car la paix, elle aussi, a son droit. Elle n'est plus simplement le bon voisinage de deux droits qui cessent ou évitent de se heurter. En fait, aucune société n'est strictement cantonnée dans sa vie propre; il y a toujours une sociabilité latente entre des êtres raisonnables capables d'échanger des pensées : *Societas rationis et sermonis* (III, XIX, § 1). Et Grotius entrevoit déjà qu'entre sociétés humaines, entre chrétiens surtout, les conflits pourraient se résoudre par le droit de la paix. Il émet expressément l'idée — peut-être suggérée par le *Nouveau Cynée* d'Émeric de Crucé (1623) — d'un « congrès » où les puissances de la chrétienté pourraient trancher leurs différends (II, XXIII, § 8). Qu'est-ce à dire, sinon que le droit de la paix, une fois parfaitement constitué, éliminera, avec le droit de la

guerre, la guerre elle-même? Tout le « pacifisme » moderne est en germe dans cette conclusion.

Il faut avouer, d'ailleurs, que Grotius s'est borné, en un passage unique, à énoncer cette conception géniale d'un droit qui régirait la guerre comme la paix. Peut-être lui-même n'attacherait-il qu'une médiocre importance à une vue théorique singulièrement en avance sur son temps et plus hardie que l'ensemble de son propre système. Mais l'idée est semée d'un droit de la paix dont les progrès pourraient quelque jour éliminer le droit de la guerre. Sans parler même de ceux qu'on a appelés les « Irénistes », d'Éméric de Crucé et du bon abbé de Saint-Pierre[1], tous les penseurs, de la fin du XVII[e] siècle à la Révolution française, Pufendorf, Leibniz, Locke, Montesquieu, Rousseau, Condorcet, Volney, les économistes avec Vauban, Quesnay, Turgot, Ad. Smith, sont hantés de l'idée d'un « droit des gens », que la guerre ne saurait effacer. Qu'on lise, par exemple, dans le *Contrat social*, cette définition lapidaire : « La guerre n'est point une relation d'homme à homme, mais une relation d'État à État, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes, ni même comme citoyens, mais comme soldats. » Mais c'est encore chez un juriste, doublé d'ailleurs d'un philosophe, c'est chez Wolff que l'on trouve, avant Kant, le développement le plus achevé des principes posés par Grotius. Wolff, le premier, pose ce postulat du droit international : les nations sont des personnes. Elles sont des individus collectifs libres et raisonnables. Comme les individus, elles vivent d'abord à l'état de nature; leurs relations ne sont alors soumises à aucun droit positif et la force y joue un rôle prépondérant. Mais, pour les sociétés comme pour les individus, l'état de nature n'est pas l'absence de toute sociabilité, de tout droit; car elles entretiennent, en fait, des rapports normaux et pacifiques dans l'intervalle des guerres. Il existe donc, entre les nations, une « société naturelle » à laquelle chacune est présumée consentir. Un quasi-contrat les unit[2]. Au sein de cette *Civitas maxima*, la guerre n'est pas la règle, mais l'accident. En temps de paix, chaque nation doit aux autres les mêmes services qu'elle se rend à elle-même, sans réserve de son intérêt; les sujets peuvent aller librement de l'une à l'autre à condition de se conformer aux lois locales. Aussi l'étranger, bien loin d'être hors du

1. Voir sur les Irénistes un bon chap. dans l'ouvrage déjà cité de *Nys*, ch. XVII.
2. *Jus Gentium*, Proleg., §§ 1-10. Cf. Pillet, etc., ouvr. cité, p. 459 et suiv.

droit, devient, dans une large mesure, sujet de droit, au sein de la nation qui l'accueille. De là le *jus commercii*, c'est-à-dire l'échange régulier et pacifique des personnes et des choses, droit réel et vivant, lors même qu'il n'est l'objet d'aucune convention, droit que la guerre suspend mais ne supprime pas. La guerre n'est qu'un mode d'échange exceptionnel : la paix, le mode normal.

Les rêves des Irénistes, les théories des philosophes, les projets de constitution des juristes, comme autant d'affluents mêlés en un même fleuve, devaient trouver dans la philosophie kantienne un principe de cohésion d'une puissance incomparable Kant a réellement fondé la philosophie de la paix. Avec la même foi que les Irénistes, il n'a pas craint d'affirmer, au nom de la raison pratique, la possibilité de la paix perpétuelle ; — plus profondément que tous les philosophes, il a dégagé le caractère personnel des unités nationales et l'antagonisme de la violence et du droit, qui n'est autre que celui du mécanisme aveugle et de la raison libre : « La raison nous adresse ce veto sans appel : il ne doit pas y avoir de guerre » ; — avec infiniment plus de précision que Grotius et Wolff, il formule les conditions juridiques d'une constitution universelle capable d'assurer la paix entre nations. Ces conditions sont doubles : la liberté au dedans, l'arbitrage au dehors. En d'autres termes, le droit, garantie interne de l'indépendance individuelle, dépasse les frontières, devient droit humain et garantit, dans la paix et la justice, les libertés nationales. Le même respect des personnes, qui a fondé la paix civile, peut servir de base à la paix entre ces personnes morales que sont les nations. L'humanité est appelée par la raison à se constituer en république de républiques : *civitas civitatum*. — A une conception aussi riche et aussi harmonieuse, le pacifisme moderne n'a ajouté aucune thèse essentielle.

⁂

Tels sont, croyons-nous, les facteurs prépondérants qui ont favorisé l'expansion du droit hors des frontières des groupes politiques. La réhabilitation du travail a fait tomber les barrières entre l'orgueil oisif du vainqueur et le labeur qui avilissait le vaincu ; — l'honneur militaire a rapproché les adversaires en un sentiment d'estime mutuelle ; — la religion et la philosophie ont affirmé la fraternité et l'égalité des personnes humaines ; les philosophes et les juristes ont assimilé le droit des gens au droit des personnes. Ainsi a été préparée logique-

ment l'absorption de la guerre elle-même dans la sphère du droit.

Logiquement, disons-nous. Mais en l'espèce, qu'avons-nous à faire de logique? L'Assemblée Constituante qui venait de formuler la Déclaration des Droits de l'homme, était dans la logique de son rôle quand elle proclama, le 14 mai 1790, l'abolition de la guerre. On sait trop quels furent, au dedans et au dehors, les corollaires sanglants des postulats de cette logique. Est-ce donc à dire que nous soyons impuissants à relever dans l'histoire des symptômes probants de l'évolution juridique de la guerre?

Nous avons indiqué déjà la conclusion légitime qu'on peut tirer de l'assimilation de la guerre au crime. La répression de la guerre, qui n'est autre que la guerre même, est, implicitement, une manifestation juridique, puisqu'elle est la revendication d'un droit. On pourrait dire, en ce sens, que toute guerre est d'ordre judiciaire, dans la mesure où l'agressé se défend contre l'assaillant. Mais l'assimilation serait sans doute forcée si l'on ne pouvait relever avec précision le caractère proprement judiciaire de mainte guerre.

Dans son livre sur la guerre, — admirable recueil de faits trop souvent gâté par l'insuffisance du commentaire, — Ch. Letourneau signale avec étonnement les mœurs guerrières des Australiens. « Dans leur opinion, elle est une simple application de la loi du talion, un conflit juridique, ainsi que le veut Proudhon, et par suite elle doit être réglementée comme l'est toujours ce dernier.... Le jour de l'engagement est annoncé plusieurs semaines à l'avance. Souvent on stipule quel sera le nombre des champions, et fréquemment ce nombre est égal de chaque côté. L'issue de ces petites batailles est rarement fatale...; dans tous les cas, l'issue du combat clôt le différend. La bataille... est réglée d'avance dans tous ses détails[1]. » Telles sont les mœurs « qui semblent paradoxales » au sociologue; et Letourneau ajoute : « C'est peut-être le seul point du globe où la guerre revête ce caractère juridique, dont Proudhon l'a trop généreusement gratifiée[2]. » Cette allégation est à tout le moins surprenante chez un écrivain qui, dans le même ouvrage, signale expressément — en dehors des guerres de reprise ou de « rétaliation », — maint exemple précis de guerres juridiques chez les noirs Massaï d'Afrique[3], les Néo-Zélandais[4], les Peaux-Rouges[5], les Esquimaux-Kamtchac-

1. Ouvr. cité, p. 32.
2. P. 50.
3. P. 92.
4. P. 119.
5. P. 155.

tales [1], les Todas de l'Inde [2]. D'autres cas moins décisifs, où la guerre est précédée de formalités, d'ambassades, de véritables plaidoiries, pourraient encore être relevés dans le livre de Letourneau [3].

On s'étonne que ce sociologue ait aperçu dans la guerre juridique et dans la rétaliation une exception paradoxale ou le souvenir de mœurs plus douces [4]. Voici comment il justifie cette conception. Entre populations clairsemées, pourvues de fruits naturels et de gibier, la razzia et la chasse à l'esclave étaient sans objet. Les rencontres violentes ont dû être rares et n'ont pu avoir pour prétexte que la réparation d'un tort subi ou d'un outrage. La guerre juridique devance ainsi la spoliation et la conquête : « Ce à quoi l'on tient, ce n'est pas à exterminer un autre clan dont l'existence ne gêne guère, mais bien à obtenir réparation [5]. » Mais à vrai dire cette hypothèse ne s'appuie sur aucun fait positif; nulle part Letourneau n'a pu signaler une régression authentique de la guerre procédurière à la violence pure. Aussi bien n'est-il pas surprenant que ce dévot de l'évolutionnisme admette l'antériorité de mobiles purement moraux sur les besoins purement matériels, qu'il n'aperçoive aucune différence essentielle entre les razzias africaines et les guerres contemporaines? Il fût sans doute arrivé à des conclusions tout autres, si, dans un louable souci de flétrir les horreurs de la guerre, il n'eût insisté à l'excès sur les tueries, les tortures infligées aux vaincus, les violences de toutes sortes qui, sans doute, sont le décor effroyable des guerres de tout temps, mais n'en sont pas, à rigoureusement parler, l'élément essentiel. Peut-être aussi Letourneau eût-il été plus équitable envers la civilisation et il eût reconnu dans la guerre juridique les premiers linéaments d'un progrès continu, si, moins prodigue de détails sur l'armement, la tactique, les pratiques barbares des primitifs, il eût considéré de plus près le Moyen Age et les temps modernes.

Or il a passé sous silence deux grands faits historiques dont l'importance est ici capitale.

Le premier est, au Moyen Age, l'existence même de la « chrétienté ». L'Église, il faut le dire à sa gloire, n'a pas seulement prêché le commandement : « Aimez-vous les uns les autres » ; elle a réussi à convaincre profondément les nations chrétiennes de leur unité morale. Malgré l'éparpillement de la féodalité, la « chrétienté » eut

1. P. 194.
2. P. 361.
3. Par exemple chez les Cafres, p. 94, les Mexicains, p. 166, les Incas, p. 183, etc.
4. Cf. p. 196.
5. P. 51. Cf. p. 76, 104, 530, etc.

très nettement conscience de constituer, en face des barbares, en face de l'Islamisme surtout, une véritable société internationale. La papauté a joué dans l'histoire un rôle grandiose en ne cessant de s'affirmer comme l'autorité spirituelle de laquelle relevaient, par une véritable investiture divine, les Empires, les Royaumes, et les Républiques. On sait de quelle admiration ce gouvernement du temporel par le spirituel a frappé l'esprit d'A. Comte. Et la question n'est pas ici de savoir si l'Église a pratiquement réalisé son rêve de domination universelle, si elle n'a pas compromis sa mission à la recherche d'intérêts égoïstes, si le bras du successeur de Pierre n'a pas plus souvent brandi l'épée que le rameau d'olivier. En l'espèce, le principe importe plus que les faits. L'essentiel était qu'aux esprits s'imposât réellement l'idée d'un droit commun et, par suite, supérieur aux nations, d'une justice qui ne traduit pas simplement la victoire du dieu particulier d'une nation, mais l'arbitrage d'un dieu unique adoré par tous les belligérants. Déjà, entre individus, les codes du Moyen Age admettaient le duel judiciaire, l'ordalie, les épreuves de l'eau et du feu qui devaient révéler aux juges de la terre le « jugement de Dieu ». Les guerres, elles aussi, accomplissent la justice de Dieu. La devise « *Gesta Dei per Francos* » pourrait devenir à un nom près, celle des Espagnols, des Flamands ou des Génois. La victoire accomplit un dessein providentiel. Un chroniqueur du temps, racontant la prise de Jérusalem, écrit : « Il faut dire ce qui arriva au temple de Salomon, où les Sarrasins avaient coutume de célébrer les cérémonies de leur culte ; on marchait à cheval dans le sang jusqu'aux genoux du cavalier et jusqu'à la bride du cheval... Juste et admirable jugement de Dieu qui voulut que ce lieu même reçût le sang de ceux dont les blasphèmes l'avaient si longtemps souillé [1]. » Au XVI[e] siècle encore, Fernand Cortez écrivait à Charles-Quint après avoir combattu les Indiens : « Nous nous battimes tout le jour au milieu de cent mille hommes qui nous prenaient de tous côtés ; et avec les six bouches à feu et cinq ou six escopettes, quarante arbalétriers et les treize cavaliers qui me restaient, nous leur causâmes les plus grandes pertes jusqu'au coucher du soleil sans éprouver d'autres inconvénients que la fatigue du combat et la faim. Cela prouve que le Dieu des armées combattait pour nous [2]. » Ce sont là, il est vrai des guerres contre infidèles. Mais, dans les batailles entre chrétiens, c'est le même Dieu, invoqué dans

1. Raymond d'Agiles, cité par Crozals, *Hist. de la civilis.*, t. II, p. 78.
2. Cité par Charton, *Voyageurs anciens et mod.*, t. II, p. 370.

les deux camps par les mêmes prières, qui décide de la victoire. Il est vraiment l'arbitre du destin. « Dieu et mon droit .» — Aussi l'Église, exécutrice terrestre des volontés divines, ne pouvant d'emblée supprimer la guerre, tentera de la soumettre à des lois. A défaut de la « paix de Dieu », elle impose la « trêve de Dieu », du mercredi soir au lundi matin, interdit la guerre en temps de carême, revendique la neutralité des femmes, des enfants, des voyageurs, des laboureurs et des marchands. Elle ira même jusqu'à condamner comme un péché la profession militaire. Encore une fois, la question n'est pas de savoir si ces décrets ont eu force de loi. L'Église ne disposait guère que de l'excommunication comme sanction ; elle n'arrêta pas souvent l'effusion du sang ; elle arma même le bras séculier. N'importe ; l'idée resta vivante d'une société internationale soumise à un droit unique ; l'Europe eut vraiment au Moyen Age, écrit M. Revon, « un tribunal commun [1] » et la guerre même ressortissait de cette juridiction. Le grand nombre de différends soumis à l'arbitrage pontifical suffirait seul à l'établir [2].

L'idée de chrétienté est aujourd'hui bien morte. Déjà, au XVI^e siècle, François I^{er} avait conclu alliance avec le Turc. En vain, en 1683 au moment du siège de Vienne, le pape appelait encore les princes catholiques à la croisade. Lorsque les plénipotentiaires réunis à Vienne, en 1815, exclurent la Turquie des traités qui rétablissaient l'équilibre européen, la chrétienté n'était plus qu'un fantôme diplomatique, un grand nom dans le passé. On sait que, sur les instances de l'Italie, c'est la Papauté au contraire qui a été exclue de la conférence de La Haye (1899), sans qu'aucune puissance catholique ait protesté. Mais, dès 1815, une puissance nouvelle était née, avec laquelle la guerre devait désormais compter : le droit international public.

Nous n'entreprendrons pas de résumer la genèse d'un droit dont l'histoire s'étend à trois siècles de diplomatie [3]. Notons seulement que le développement d'un droit international positif n'a pas échappé à l'influence des conceptions des grands juristes. Il est même peu de cas où les faits portent la trace plus visible des théories des doctrinaires. On raconte que Gustave-Adolphe, quand il guerroyait contre l'Empire, avait toujours à son chevet le livre capital de Grotius. Toujours est-il que le *De jure belli et pacis* a inspiré de très près la

1. M. Revon, *L'Arbitrage international*, Paris, 1892, p. 116-123. Cf. Ward, *Un Inquiry into the formulation and history of the law of nations in Europe*, t. II.
2. Sur ces arbitrages, cf. Revon, ouvr. cité, p. 125.
3. Consulter à cet égard les ouvrages déjà cités de Laurent, Ward, Revon, Mérignhac, Pillet, Nys, etc.

rédaction des traités de Westphalie. Pour la première fois l'Europe, trop profondément divisée par la Réforme pour demeurer société religieuse, tenta de se constituer en société purement politique. De cet effort est né l' « équilibre européen », conception très imparfaite encore, mais bienfaisante déjà, car elle permit de neutraliser certaines ambitions et de garantir l'existence des petits États, en les associant à la fortune des grands. Le traité de Westphalie est ainsi la première esquisse positive d'un droit laïque de la paix. Dès lors, se multiplient les relations pacifiques de puissance à puissance. On en peut voir un indice éclatant dans le développement considérable que prit alors l'institutien des ambassades permanentes [1].

La paix de Westphalie n'était encore qu'un compromis d'intérêts. Avec la Révolution française, le « droit des gens », formulé par les doctrinaires entre dans l'histoire. Dès 1790, la Constituante proclame l'abolition de la guerre. La France révolutionnaire tend les bras à tous les opprimés, aux nations asservies comme aux esclaves. Elle eut l'illusion généreuse de fonder le droit par la force, et elle accepta la guerre, — cette guerre qui devait être la dernière, — comme le facteur nécessaire de la paix définitive [2]. Napoléon même crut être, de bonne foi semble-t-il, l'exécuteur du testament révolutionnaire, et si le Congrès de Vienne, hanté du souci de défaire l'œuvre de la Révolution, en revint à l'idée surannée de l'équilibre européen, le XIX^e^ siècle, dans sa seconde moitié surtout, n'en poursuivra pas moins, par étapes rapides, l'achèvement du droit international public.

Quelles sont les principales de ces étapes?

C'est d'abord un fait immense : l'accession des puissances musulmanes, exclues des traités de 1815, à la société des nations. Plus tard, les deux Amériques, les puissances païennes d'Asie, Chine, Japon, Siam, seront convoquées aux congrès et conférences. La chrétienté est bien morte; il n'y a même plus de « droit des gens européen », mais un « droit des gens » sans épithète et sans restriction.

C'est, en second lieu, l'avènement d'un droit positif, écrit, de la paix qui s'étend chaque jour à des objets nouveaux. Jusqu'au siècle dernier, le droit international n'a guère compté à son actif que les accords conclus à la suite de guerres et impatiemment subis par les vaincus. Désormais, les diplomates des nations civilisées ne se réunissent plus seulement pour refaire la carte politique du monde,

1. Sur ce point, voir notamment Nys, ouvr. cité, ch. XIV.
2. Cf. Nys, *Le droit des gens et la Révolution française*, in *La Société nouvelle*, 30 septembre 1891.

dépecer des nationalités, constituer des puissances nouvelles (l'État du Congo par exemple) : l'activité contractuelle joue, dans l'intervalle des guerres, un rôle immense. Il s'agit non plus d'équilibrer des ambitions antagonistes, mais de régler en commun des intérêts communs. Grâce à la facilité croissante des échanges, une vie internationale se développe, dans laquelle les questions de pure politique territoriale occupent une place chaque jour plus restreinte. Or, à ces relations pacifiques est nécessaire un droit positif de la paix. De là les innombrables « conférences » où les délégués techniques prennent le pas sur les diplomates de carrière; de là les « conventions », qui sont comme autant de chapitres détachés d'un code international de la paix ; de là les « offices » internationaux permanents qui sont comme les bureaux encore dispersés d'un Ministère universel de la paix [1]. C'est d'abord la circulation des personnes, des biens et des idées qu'il importe de régler. Tel est l'objet des conventions sanitaires, de la législation internationale des chemins de fer, des postes et des télégraphes, des codes de signaux maritimes, des offices de statistique, du bureau international du mètre. C'est la production même, qui commence à devenir l'objet d'accords internationaux. Telle est la convention sucrière de Bruxelles et celle de Berne relative à la fabrication des allumettes à la protection du travail des femmes et des enfants, ou encore la législation protectrice des œuvres littéraires et artistiques, et des brevets d'invention. C'est enfin la moralité même, c'est le droit individuel que l'humanité civilisée s'accorde à protéger contre le crime et la violence.

Cette dernière catégorie de conventions apporte une confirmation trop éclatante à la thèse que nous soutenons ici pour que nous nous dispensions d'y insister. Nous disions naguère que, pour les sociétés barbares et les cités antiques, l'ennemi est assimilable au criminel. Aussi, par une conséquence qui s'explique d'elle-même, le criminel n'avait rien à craindre hors du territoire national. Il était souvent bien accueilli par l'étranger; le « droit d'asile » lui assurait tout au moins la sécurité. Or l'existence actuelle des traités d'extradition souligne de la façon la plus saisissante la transformation profonde des idées juridiques sur le crime et sur les relations internationales. L'as-

1. Il n'existe pas, en 1906, moins de 80 de ces offices ou bureaux internationaux permanents, officiellement fondés et entretenus à frais communs par les États contractants. Voir pour plus de détails l'*Annuaire de la vie internationale*. (2e année), par A. Fried, Monaco, Institut international de la paix, 1906. On trouvera également, dans cette brochure la liste complète des conférences d'ordre officiel ou privé, et des congrès officiels et privés.

sassin qui a versé le sang en France ne trouve plus asile que dans un petit nombre d'États civilisés. Tous les autres sont disposés, moyennant justification de la nature du crime, à le livrer à la justice de son pays. Qu'est-ce à dire, sinon que le criminel « de droit commun », — l'expression est significative, — n'est nullement assimilable à l'étranger, mais qu'il est un danger commun pour sa patrie et pour les autres. C'est vraiment l' « ennemi du genre humain », mis « au ban de la société », hors du droit universel. En violant la loi nationale, il viole du même coup la loi anglaise, belge, allemande, espagnole... L' « armée du crime », — combien l'expression est juste et saisissante! — est réellement une armée internationale, et la police qui la combat sans trêve est, elle aussi, une police internationale. On peut dire, sans paradoxe, que les repaires de l'East-End de Londres, où les policemen ne se risquent qu'en nombre, sont un danger permanent pour Paris et Bruxelles aussi bien que pour Kensington ou Liverpool. Ainsi, pour un Français, l'ennemi réel n'est nullement l'Anglais, qui livre le Français criminel; c'est ce dernier qui est l'ennemi réel de la France et de l'Angleterre. Dès lors les nations civilisées sont solidaires, en fait et en droit, moralement et juridiquement, dans la mesure où elles sont tenues de s'associer pour la défense d'un même droit contre les mêmes ennemis de la civilisation. On peut dire même que les sanctions du droit interne sont désormais inefficaces en dehors des conventions internationales. Supprimez, en effet, l'extradition : en raison de la rapidité des moyens de transport, maint criminel échappera sans retour à la justice dont il relève. D'où il résulte que le droit pénal intérieur n'a d'efficacité que sous la garantie du droit international. La vie juridique des sociétés, leur paix intérieure, sont subordonnées à une vie juridique commune, à la paix du dehors[1]. Nous pourrions tirer des conclusions analogues des accords destinés à combattre l'esclavagisme, la traite des blanches, la contrefaçon industrielle ou littéraire. En face du trafiquant de chair noire ou blanche et du contrefacteur, les nations civilisées constituent désormais, mieux qu'une « ligue du bien public », une véritable « société de droit[2] ».

1. A telles enseignes que l'un des effets de la guerre entre civilisés est précisément de suspendre l'extradition.

2. Cf. Lindenau, La criminalité internationale et sa répression, trad. Jacot, dans le *Bulletin de l'Union internationale de Droit pénal*, t. XIII.

* * *

Quelle place convient-il donc d'assigner à la guerre moderne dans cette société en voie d'organisation? Est-elle simplement une survivance de la barbarie, la dernière trace de l'anarchie primitive au sein de la société des nations? Ou, au contraire, n'aurait-elle pas subi elle-même la pénétration graduelle du droit? Après avoir été la négation du droit, n'en serait-elle pas devenue une manifestation, très imparfaite sans doute, mais authentique?

Telle est, pour notre part, la thèse à laquelle, reprenant le paradoxe célèbre de Proudhon, nous n'hésitons pas à nous rallier. Les pages qui précèdent n'ont tendu qu'à préparer cette définition : la guerre moderne est, sinon une procédure juridique, du moins une quasi-procédure[1].

Essayons de fortifier cette théorie en considérant maintenant, au lieu du passé, les types de guerre les plus récents.

Il ressort, tout d'abord, des faits signalés plus haut que la différenciation de l'étranger et du criminel, est de nos jours, complètement achevée dans les pays civilisés. Sans doute il subsiste des antipathies nationales tenaces, qui pourront, parfois, donner lieu à des incidents violents. Mais, à l'état de paix, qui est l'état normal des nations, la situation de l'étranger est légalement garantie, contre toute vexation arbitraire. En général, le résident étranger jouit largement des droits civils indispensables à l'exercice de sa personnalité. Il peut posséder, commercer, tester, fonder une famille, ester en justice. En cas de conflit, le consul et l'ambassadeur de son pays sont là pour garantir sa situation juridique. Lors même qu'un pays ferme ses portes à l'immigration, comme le font les États-Unis à l'égard des Jaunes, ou impose à l'immigrant certaines conditions de fortune et de moralité, comme le fait depuis peu l'Angleterre, il ne traite point l'étranger en ennemi; il n'exerce sur lui qu'une contrainte négative, et non une répression. Il prend simplement une attitude analogue à celle des États protectionnistes qui défendent la production intérieure contre la concurrence étrangère. Ces restrictions à l'immigration n'ont d'ailleurs rien d'absolu, et les deux pays que nous venons de citer sont de ceux qui assurent aux libertés de l'étranger les garanties les plus solides.

1. Cf. sur cette question Proudhon, *La guerre et la paix*, notamment t. I, p. 37, 41 sq., 58 sq., 126 sq. et passim; Kamarowski, *Le tribunal international;* Moynier, *Les lois de la guerre;* J. Lagorgette, *Le rôle de la guerre*. Paris, 1906, p. 291 et suiv., etc.

Et cependant la guerre reste possible entre États liés par les conventions juridiques les plus précises ou même par des traités d'arbitrage à portée limitée, semblables à ceux dont la France et l'Angleterre ont donné, en 1903, l'exemple au monde. En quel sens pouvons-nous prétendre que ces interruptions du droit, sont elles-mêmes des moyens de droit, des procédures, ou des quasi-procédures?

Elles le sont, d'abord, par leur objet même. Aucune guerre entre civilisés ne procède par l'agression ou par l'occupation pure et simple d'un territoire contesté. Elle procède toujours d'une contestation : question de frontière, dommage ou injure à réparer. Le juriste américain Phillimore la définit simplement : *a terrible litigation*[1]; elle est tout au moins une phase d'un procès. Aussi les hostilités sont toujours précédées de formalités : échanges de notes diplomatiques, qui constituent le dossier de l'affaire, pourparlers, qui équivalent aux tentatives de conciliation, ultimatums et déclarations de guerre, qui sont de véritables assignations à comparaître devant la juridiction de la force. Il est vrai que la déclaration de guerre n'a pas toujours lieu; mais cette dérogation à l'usage est violemment condamnée par la conscience publique comme un manquement à la procédure, et le soin même avec lequel ceux qui omettent cette formalité cherchent à s'en justifier prouve la force de l'usage en cette matière. C'est ainsi que le Japon, très soucieux de se montrer digne de sa récente admission au nombre des peuples civilisés, s'est défendu hautement d'avoir surpris l'escadre russe de Port-Arthur, en rappelant qu'il avait par deux fois, et sans succès, mis la diplomatie russe en demeure de s'expliquer, à une date donnée, sur sa politique en Extrême-Orient. Le Transvaal, également, à la veille de la guerre anglo-boer, avait adressé au *Foreign Office* un ultimatum qui resta sans effet.

Cependant, les hostilités s'engagent et, du coup, toute assimilation de la guerre aux procédés juridiques semble un défi au bon sens. Étudions cependant, les faits d'un peu près.

Comme le duel, qui n'est le plus souvent qu'une parade de pure forme, la guerre a ses témoins. Chacun des belligérants informe soigneusement l'opinion de ses griefs. Les proclamations des chefs d'État, communiqués par le télégraphe au monde entier, s'adressent moins encore aux combattants qu'au public. On prenait autrefois Dieu à témoin de la pureté de ses intentions, de l'équité des fins

1. *International Law*, t. III, p. 277.

poursuivies : on fait appel, aujourd'hui, à l'opinion. Si l'adversaire enfreint les lois de la guerre, on le dénonce à grand fracas à l'indignation du monde civilisé. Et cet appel n'est pas vain. En fait, l'attitude des témoins, dans la guerre comme dans les procès, est d'importance capitale. Car il importe de ne pas troubler les adversaires, et, puisqu'ils conviennent d'en recourir à l'arbitrage des armes, de ne pas fausser le jeu normal des forces en présence. *Fair play!* De là les déclarations de neutralité, les coutumes ou les conventions relatives à la contrebande de guerre. Au reste l'opinion publique ne se désintéresse pas de la conduite de la guerre. Elle juge des coups, applaudit les héros, honnit les traîtres et les lâches. Parfois même les neutres interviennent pour hâter la fin des hostilités (guerres hispano-américaine, russo-japonaise) ou pour modérer les exigences du vainqueur (guerres russo-turque, sino-japonaise). Bref, la guerre n'est pas, comme le duel à l'américaine, un corps à corps solitaire dont la force ou la ruse déterminent l'issue, mais un débat public dont les témoins surveillent la tenue.

Mais il y a plus. Les conventions internationales interviennent jusque dans les hostilités pour en régler les conditions et en limiter l'étendue. M. de Martens a pu écrire : « Le droit de la guerre est devenu, dans les temps modernes, un fait juridique positif[1]. » Déjà la conférence de Genève (1864), tout récemment complétée (Genève, juillet 1906), avait réglé le sort des blessés et les droits des services hospitaliers. L'acte final de la conférence de Bruxelles (1874) et celui de la conférence de La Haye (1899) vont plus loin. Ils consacrent tout un code des « lois et usages » de la guerre. Et ce sont bien des droits, au sens juridique le plus strict, qu'établissent des conventions telles que celles-ci : Qui a le droit de faire la guerre? — Les États souverains. — Contre qui la guerre peut-elle, en droit, être dirigée? — Exclusivement contre les gouvernements et leurs armées. Les non-combattants, les choses, sont hors de cause. — Quels sont les effets juridiques de la guerre? — L'abolition des traités de commerce, d'extradition, des conventions consulaires. — Suit une série de règles précises sur les armes permises ou interdites, sur les actes de guerre prohibés : assassinat par trahison, massacre des prisonniers, bombardement des places ouvertes, pillage des villes prises d'assaut, etc. Or ces règles sont autre chose que des *pia vota*. Elles constituent des engagements réciproques, des obligations. Et la question

1. Ouvr. cité, p. 191. Cf. Blüntschli, *Le droit international codifié*, trad. Lardy, Paris, 1886.

n'est nullement de savoir si, faute de sanction, ces conventions ne sont pas vaines, si parfois même elles n'ont pas souffert de criantes infractions. Il est inexact tout d'abord, que les sanctions fassent défaut. Il en est une au moins : les représailles immédiates, particulièrement efficaces en un temps où chacun des adversaires est promptement informé de ce qui se passe dans le camp opposé. D'autre part, qui ne sait que, la faiblesse des sanctions est la moindre entrave à l'exercice du droit? Pense-t-on que la crainte du gendarme suffirait à maintenir l'ordre si l'immense majorité des membres d'une société n'étaient disposés, par raison, habitude, sentiment ou intérêt, et sans se préoccuper du code pénal, à observer la loi? Aussi bien, la vie internationale nous offre une preuve saisissante de l'inutilité relative des sanctions. L'arbitrage, en effet est dépourvu, dans le droit actuel, de toute sanction coercitive analogue à celles de nos codes intérieurs[1]. Et cependant il est sans exemple qu'aucune des deux cent et quelques décisions arbitrales prononcées au cours du XIXe siècle ait jamais été infirmée par la résistance de l'une des parties. Question d'honneur à part, — et l'honneur national est au moins aussi susceptible que celui des individus — un État courrait trop de risques à se mettre d'emblée hors du droit des gens en récusant, après verdict, la juridiction qu'il aurait librement acceptée. En fait, les violations des lois et usages de la guerre ont toujours été rares et exceptionnelles. Et comment s'étonner que la violence, une fois déchaînée, déborde parfois les digues qui lui sont assignées? Les gens de guerre sont en général assez ignorants du droit; la France en a fait naguère la douloureuse expérience. Mais, encore une fois, la violation accidentelle du droit n'en prouve pas l'inefficacité. A-t-on jamais conclu du crime à l'inutilité de la loi?

C'est enfin dans les conclusions de la guerre qu'il nous faut chercher un dernier indice de son caractère juridique. La guerre primitive commence par l'agression et finit par le pillage, le massacre, ou la mise en captivité des prisonniers. Elle évolue à tout instant dans la violence. La guerre moderne commence et finit par des négociations, c'est-à-dire par de véritables plaidoiries, auxquelles les neutres sont parfois admis à présider. La parole est rendue aux diplomates au point où ils l'avaient perdue. Seulement, à la question qu'ils avaient à résoudre, une autre s'est ajoutée : la détermination de l'amende et l'établissement des frais du procès; et il peut arriver, il

1. Cf. J. Dumas, *Les sanctions de l'arbitrage*, Paris, 1905.

est vrai, que la seconde question l'emporte de beaucoup en importance sur la première.

Mais ici une objection se pose. Est-il exact de prétendre que les négociations de paix sont la reprise des pourparlers préalables à la guerre, aggravée seulement de problèmes nouveaux? Ces négociations ne prennent-elles pas, du fait même de l'entr'acte violent qui les a suspendues, un caractère nouveau? Au lieu de deux parties souveraines qui discutent librement leurs intérêts, n'y a-t-il pas en présence un vainqueur qui dicte au vaincu des conditions que celui-ci accepte le couteau sur la gorge?

Il est vrai, et nous n'aurions pas employé le terme atténué de « quasi-procédure » si la guerre ne troublait profondément les procès internationaux. Mais qu'on veuille bien y regarder de près. Est-il exact que, dans les guerres récentes, le vaincu soit ordinairement livré sans merci à l'arbitraire du vainqueur? Nous ne voyons guère qu'un exemple de ces défaites définitives, sans appel, dans la guerre inégale, inique, engagée par la Prusse contre le petit et vaillant Danemark. Mais, dans tous les autres cas, le vaincu a demandé la paix bien avant d'être exposé au danger d'être absorbé, anéanti par le vainqueur. Peu de luttes ont été plus décisives que les guerres franco-allemande, hispano-américaine et russo-japonaise. Et cependant, supposons que Gambetta ait réussi à vaincre le mauvais vouloir de la majorité conservatrice, dans quel embarras n'eût-il pas jeté l'adversaire? Tôt ou tard, la victoire épuise le vainqueur, l'occupation militaire s'affaiblit d'autant plus qu'elle s'étend. La résistance pouvait se prolonger presque indéfiniment dans un pays dont le crédit restait solide et dont presque toute la frontière restait ouverte aux approvisionnements de l'étranger. L'Espagne, de même, après la perte de Cuba et des Philippines n'avait à craindre, dans sa péninsule, que le bombardement de quelques ports. La Russie, séparée du théâtre de la guerre par toute l'épaisseur de l'Asie, pouvait opposer aux armées nippones une tactique de lent recul qui eût épuisé, avec le temps, l'armée et les finances du Japon. Pourquoi donc se résigne-t-on à demander la paix, c'est-à-dire à reprendre les négociations sur un terrain beaucoup moins avantageux? Ce n'est pas qu'on subisse, à la rigueur, une contrainte irrésistible; ce n'est pas davantage qu'on reconnaisse le bon droit de l'adversaire. Mais on estime, d'abord, que « l'honneur est sauf ». On peut, sans doute, critiquer ce sentiment, le condamner même comme l'hypocrite absolution qu'un peuple se donne à lui-même de ses fautes et de ses hontes; on

n'en peut du moins nier la réalité et le sens juridique. Tout peuple qui se bat défend une double cause : ses intérêts contre son adversaire, sa réputation militaire vis-à-vis de l'étranger. S'il croit avoir gagné ce second procès, il consentira plus aisément à perdre le premier. Or la tradition chevaleresque est restée durable à cet égard. L'étranger rend volontiers hommage au courage malheureux. On est aisément généreux à l'égard de ceux qu'on a moins à craindre pour soi-même; peut-être aussi cette générosité est-elle la contrepartie du sentiment très humain de jalousie qui excite le vainqueur.

Est-ce, d'autre part un paradoxe d'avancer que la contrainte même qui dépouille le vaincu d'une partie de ses droits n'est pas dénuée de tout caractère juridique? On ne peut nier tout au moins qu'il n'y entre une part de convention. L'état civilisé qui engage ou accepte la guerre connait d'avance l'étendue du risque qu'il encourt. Il sait qu'il ne perdra pas sa personnalité politique; il n'engage qu'une partie, restreinte en somme, de ses capitaux et de sa population; il sait qu'il pourra limiter le désastre dès qu'il verra la partie perdue. Quant aux sanctions, indemnité, cession de territoire, traités de commerce, il y souscrit d'avance en acceptant ou en provoquant la guerre, de même qu'un plaideur accepte d'avance l'éventualité de perdre un procès qu'il croit excellent et d'en payer les frais. L'effet de la défaite même perd ainsi, dans une large mesure, son caractère de contrainte immédiate. L'objet de la guerre n'est plus de s'emparer *manu militari* d'une province, d'une population, d'une réserve d'or, opération irréalisable quand il s'agit de territoires considérables, de centaines de milliers ou de millions d'hommes et de milliards de francs. C'est la cession consentie, sinon volontaire, de ces biens que le vainqueur cherche à imposer au vaincu, c'est un traité de forme juridique qui le garantira contre les tentatives de reprise. Sans doute la liberté morale du vaincu est fortement atténuée par la douleur des deuils présents et la crainte de maux pires à l'avenir. Il n'en est pas moins vrai que la guerre tend, non à l'occupation immédiate, mais à l'établissement d'un contrat en due et bonne forme. Aussi l'on s'explique que certaines guerres, — celle de Sadowa par exemple, — aient été très courtes. Un seul échec grave peut suffire à éveiller chez un gouvernement le clair sentiment des risques d'une résistance prolongée et l'impérieux désir d'en revenir, au prix de lourds sacrifices, aux relations normales de droit.

On le voit, le rôle des actes violents, — qui furent, dans le passé,

toute la guerre, — se retrécit de plus en plus devant l'empiétement du droit et des libres conventions. Tout d'abord, par ses préliminaires et ses conclusions elle est comme encadrée par les institutions juridiques qui lui abandonnent un rôle de plus en plus restreint; en outre, par ses propres lois et coutumes, elle est condamnée à évoluer sur un terrain de plus en plus circonscrit, tenue de respecter certaines existences, certaines richesses, certains droits. Elle est en ce sens, une procédure, mais une procédure imparfaite, dans la mesure où elle suspend encore certains droits au bénéfice de la force.

Un personnage de Shakespeare, le Dauphin Louis de France, qui devait devenir saint Louis exprime avec force ce caractère juridique de la guerre.

> Strike up the drums; and let the tongue of war
> Plead for our interest and our being here.
>
> (*The Life and Death of King John*,
> Act. V, sc. II).

*
* *

Quelles conclusions pratiques convient-il de tirer de cette théorie? Le lecteur a pu remarquer, au cours de cette étude, avec quel soin nous nous sommes abstenu de toute déclamation contre la guerre. Peut-être même, en refusant de définir simplement la guerre comme une explosion d'instincts féroces mal comprimés par la civilisation, en l'assimilant aux moyens de droit, avons-nous semblé en atténuer l'horreur et légitimer la place qu'elle occupe encore dans l'histoire. Telle n'est pas notre pensée. Mais pour exposer celle-ci tout entière, nous n'aurons nul besoin, pour l'instant, de faire appel au sentiment ou à la notion morale du juste[1]. C'est en restant au point de vue du droit pur, que nous pouvons condamner, avec la même énergie que le moraliste, ce qu'on a appelé fortement « le crime de la guerre ». Si le crime est non seulement, comme l'entend le moraliste, la violation des règles proclamées justes par la raison humaine, s'il est, comme le veut le juriste, l'offense si violente faite aux sentiments communs d'une société, que celle-ci réagit contre le coupable pour se défendre et le châtier, il est évident qu'au sein d'une humanité qui s'organise avec effort en société juridique des nations, la guerre demeure le crime par excellence, l'objet de la plus violente et la plus unanime réprobation. Nulle part l'anarchie n'est plus haïe

1. Voir, sur ce point, d'abondants développements dans Lagorgette, ouv. cité, p. 302-326.

qu'au sein d'une cité très disciplinée; jamais, de même, la guerre n'a paru plus anormale, plus outrageuse à la conscience publique, qu'en un temps où s'affirme l'effort magnifique des civilisés pour instituer, entre leurs groupes, naguère étrangers l'un à l'autre, des relations de droit. La guerre a pu être nécessaire dans le passé; elle a pu jouer, parfois, un rôle civilisateur : elle est, très certainement aujourd'hui, aux yeux du pur juriste, un contresens réactionnaire.

Ce contre sens est-il destiné à durer? Ou le rêve est-il vain de la paix perpétuelle? Les prophéties ne sont ni de notre goût ni de notre pouvoir. Mais si la démonstration qui précède a quelque force, les pacifistes ne méconnaîtront pas l'appui qu'elle apporte à leurs espérances. L'histoire de la guerre nous permet de constater les empiétements graduels du droit sur la violence internationale. Or qui oserait assigner un terme à cette évolution? Déjà, de toutes parts, le droit enserre et pénètre la guerre : ne peut-il la supprimer? La guerre est une procédure imparfaite : ne peut-elle céder place à une procédure plus parfaite? Certes, si la guerre avait à nos yeux la nécessité d'une force naturelle, nous hésiterions à croire à l'efficacité des efforts tentés pour la réduire. Mais nous la voyons, de siècle en siècle, s'humaniser, admettre des règles, des restrictions; elle prend le caractère d'un artifice conventionnel. Or un artifice, même adapté à sa fin peut, sans qu'on modifie le cours des lois naturelles, céder la place à un autre artifice. La guerre n'est, comme toute œuvre humaine, qu'une institution variable et caduque : d'autres institutions mieux appropriées aux fins de la civilisation peuvent lui être substituées, sans qu'il soit nécessaire de postuler une transformation radicale de la nature humaine.

Aussi bien la guerre-procédure a-t-elle déjà fait place, en maintes circonstances, à une procédure plus adéquate, à l'arbitrage. Le développement surprenant de la juridiction arbitrale au XIXe siècle, la création, en 1899, d'une Cour d'arbitrage permanent qui a déjà fourni les preuves de son autorité, la conclusion plus récente encore de nombreux traités d'arbitrage permanent sont des faits singulièrement propres à encourager l'idéalisme. Tout progrès accompli par le droit est un échec pour l'institution guerrière. Ce progrès est en marche, rien ne l'arrêtera. La Paix par le Droit a pu être un roman généreux : sous nos yeux, à pas assurés, elle entre dans l'histoire.

TH. RUYSSEN.

LA RESPONSABILITÉ OBJECTIVE

Les auteurs qui ont écrit sur la responsabilité ne se sont, pour la plupart, occupés de la responsabilité civile que pour marquer son opposition très nette avec la responsabilité morale. Être responsable civilement, c'est, en effet, être obligé par la loi de réparer, sous forme de dommages-intérêts, une faute dont souvent la morale ne peut que nous absoudre [1]. Quand on a cherché, assez rarement d'ailleurs jusqu'ici, à faire autre chose que de construire une théorie psychologique ou morale de la responsabilité étroitement liée à la théorie philosophique de la liberté ou du déterminisme, quand on a voulu éclairer l'étude de la responsabilité par l'observation positive des faits, c'est vers le droit pénal, d'abord, qu'on s'est tourné. Là, en effet, la question de la responsabilité se pose, en quelque sorte, au premier plan. Quel que soit l'intérêt que la société en général puisse avoir à réprimer certains actes, comment punir un irresponsable ? Et si tous, au nom du déterminisme, étaient reconnus irresponsables, il ne faudrait plus alors parler de châtiment, mais de traitement. Prendre parti sur la question de la responsabilité, déterminer le critérium de cette dernière ou montrer par quelle conception de la défense sociale on parvient à la remplacer parait donc bien ici une question primordiale.

Pourtant, en raison même de ce caractère du droit pénal, et en dépit de l'intérêt considérable que peut offrir, pour une étude positive de la responsabilité, l'analyse de la jurisprudence criminelle [2], nous nous demandons si, contrairement aux habitudes qui ne lui

1. Nous verrons même que, parfois quand la loi nous condamne à payer, on peut se demander s'il y a eu vraiment, au sens habituel du mot, *faute* de notre part.

2. En particulier, on sait combien l'analyse des verdicts du jury est intéressante pour faire comprendre l'idée courante de la responsabilité et le rôle qu'y jouent certains éléments comme les rapports de *similitude* entre les accusés et leurs juges.

laissent qu'un rôle effacé, le droit civil n'offrirait pas au moraliste un champ d'observation assez fertile.

N'est-il pas à craindre, en effet, que ce rôle de protagoniste que joue en droit pénal le problème de la responsabilité n'ait pour principal résultat d'y mettre en vedette les conceptions théoriques? Si l'on veut non pas construire entièrement *a priori*, en partant de principes d'abord reconnus vrais par l'esprit [1], la notion de responsabilité, mais étudier par l'observation de son rôle social les éléments qui contribuent à la former et en fonction desquels elle varie, on rencontre, dans l'étude de la responsabilité pénale, une difficulté d'un ordre tout particulier. Sans cesse, dans les arrêts, jugements, verdicts à analyser, il faut faire le départ de ce qui est dû au sentiment naturel des jurés ou des juges et de ce qui est l'effet des théories psychologiques ou sociales, tantôt implicitement contenues dans les codes, tantôt savamment élaborées, tantôt populairement traduites ou travesties, tantôt enfin tragiquement présentées par l'éloquence d'un avocat. Ce n'est pas que des difficultés de même ordre n'existent pas en droit civil et que des théories psychologiques plus ou moins vieillies n'y aient pas longtemps faussé et n'y faussent pas encore la vue exacte des rapports sociaux. Il est évident pourtant que la jurisprudence civile a acquis une fixité relative qui est loin d'être le caractère dominant des verdicts du jury, — et cela sans doute parce que dans l'une l'emporte l'examen des circonstances matérielles, des relations de fait, des dommages sensibles, des intérêts pécuniaires, tandis que dans les autres se font jour nécessairement des conceptions psychologiques plus ou moins inconscientes et des sentiments moraux relativement variables. Peut-être aussi faut-il tenir compte de ce que le droit pénal, comme science, est plus jeune, qu'il est plus récemment sorti de l'arbitraire des répressions instinctives, pour entrer dans la voie des méthodes positives, tandis que la réglementation des intérêts pécuniaires a depuis plus longtemps bénéficié de toute l'attention des hommes.

Qu'on nous comprenne bien cependant. Nous ne voulons pas dire qu'en toute matière et d'une façon générale le droit civil se distingue du droit pénal par un souci plus grand des faits, par une attitude plus expérimentale. S'il en a été longtemps ainsi, les choses ont singulièrement changé, et le rapport des deux droits est même, sur bien

1. C'est, par exemple, la conception nettement affirmée de M. A. Landry, dans son livre sur la *Responsabilité pénale*.

des points, renversé. On a souvent noté, par exemple, l'influence d'une psychologie vieillie de la volonté sur la matière des contrats ou sur celle de la faute. Dans les questions relatives à la propriété perce toujours plus au moins la théorie romaine du droit absolu d'user et d'abuser et le désir de maintenir un état de choses jugé nécessaire à l'ordre social. Dans les questions de mariage et de filiation on peut relever la survivance de conceptions anciennes, tellement en désaccord avec les croyances ou les mœurs d'aujourd'hui que le législateur s'en est ému. — Inversement, dans les efforts des criminalistes pour étudier des états psychologiques complexes comme la légitime défense, la rixe, la mentalité, les causes de corruption et les chances de réforme des jeunes détenus, on trouverait déployées toutes les ressources de l'observation la plus attentive. Les théories psychologiques ou sociologiques sur lesquelles s'appuie le droit pénal apparaissent de plus en plus comme des méthodes pour éclairer les faits, diriger les observations. La connaissance expérimentale des délinquants y prend chaque jour une importance croissante.

Nous notons seulement que, sur cette question spéciale de la responsabilité, les opinions des jurés et des juges reflètent nécessairement des croyances ou des conceptions morales ou scientifiques étrangères au droit. En droit civil, au contraire, la considération des rapports de fait, des circonstances matérielles prime tout. De là une jurisprudence très analysée, très approfondie, et qui a son retentissement sur la doctrine et sur la loi. Deux particuliers sont en présence qui ont un différend entre eux : ils exigent eux-mêmes et déterminent souvent, ne fût-ce que par la nature ou la gravité du dommage, la réparation qui convient. Il n'y a pas à discuter sur la nature humaine et les moyens de la refréner ou de l'amender, il y a d'abord à analyser une situation. Les théories seront alors beaucoup moins des points de départ, que des systèmes de notions, des cadres résultant d'analyses et d'observations antérieures et servant à leur tour à des analyses, à des distinctions d'espèces, qui peut-être montreront l'insuffisance des cadres anciens[1].

Par nature, le droit pénal sera toujours plus ou moins forcé, en ces matières, de commencer par la théorie. Avant de punir ou de

1. Sur cette tendance, inégale sans doute, mais à peu près universelle, de la doctrine à donner une place de plus en plus grande à l'étude des solutions de la jurisprudence, et à la considérer comme une sorte d'*expérience* du droit vivant destinée à contrôler et à modifier les théories, cf. Esmein, La jurisprudence et la doctrine, *Revue trimestrielle de Droit civil*, 1902.

réprimer, il faut nécessairement se demander ce que l'on réprimera, dans quel sens, de quelle façon, en vue de quels résultats; savoir qui l'on rendra responsable, dans quels cas, à quelles conditions, dans quelle mesure. Le droit pénal ne peut éviter certaines questions préalables. Il lui faut d'abord se faire une certaine conception de la répression, du crime et du criminel. Le progrès des mœurs, des connaissances psychologiques et médicales, de la science pénitentiaire, transforme cette conception. Mais les relations de fait, les délits et les crimes restent, pour une société donnée, sensiblement les mêmes. L'évolution du droit est lente et surtout *indirecte* : elle suit celle des croyances et des mœurs ou celle des autres sciences (psychologie et médecine, par exemple). Au contraire le droit civil subit directement le contre-coup des modifications économiques. Il s'agit de réparer des dommages. Sous l'influence des transformations de l'industrie, des relations nouvelles apparaissent, des responsabilités inattendues sont créées, des rapports plus complexes se forment. Il faut légiférer ou juger en matière d'accidents de travail, jadis inconnus sous des formes semblables, ou singulièrement multipliés; décider d'un cas nouveau, en matière d'accidents de voiture ou d'automobile. L'on est ainsi amené à créer, à sanctionner des responsabilités juridiques nouvelles. Les théoriciens se demandent ensuite si ces formes nouvelles de responsabilité se laissent bien réduire aux anciennes[1]; si elles ne transforment pas l'idée même qu'on a pu se faire de la responsabilité civile; enfin si cette transformation est à étendre ou à limiter.

On voit alors l'avantage du droit civil pour une étude objective de la responsabilité. Cette notion y apparaît bien mieux comme une notion provisoire, destinée à éclairer des relations de fait, mais que l'expérience de rapports sociaux d'une nouvelle sorte peut nous conduire à transformer. La responsabilité civile est une nécessité sociale, une réglementation indispensable des intérêts, un *instrument usuel* qu'il faut manier d'abord de la façon la plus avantageuse possible, quitte à s'entendre plus tard sur la meilleure façon théorique de se représenter son fonctionnement. Dans le droit civil nous

1. Nous aurons l'occasion de constater, au cours de cette étude, que parfois un cas de responsabilité, que des rapports de fait ont paru rendre inévitable, est considéré pendant longtemps comme rentrant dans les cadres traditionnellement admis, alors qu'au fond il contient déjà en germe une conception toute nouvelle. C'est le cas des art. 1384 et 1386 du Code civil, contenant en germe la théorie objective moderne.

pouvons donc observer à l'œuvre la notion de la responsabilité, observer ce qu'elle est, en tant que notion d'usage, sans risquer de fausser notre connaissance par des théories préconçues.

Ce soi-disant avantage se paye, dira-t-on. Car ce n'est pas la responsabilité que l'on aura ainsi étudiée, mais la responsabilité civile, c'est-à-dire une responsabilité toute spéciale, et dont le moraliste n'a que faire, une simple réglementation d'intérêts.

C'est précisément cette fin de non-recevoir préalable que nous ne saurions admettre. Comment savoir, avant de l'avoir cherché, si de cette notion très atténuée, sans doute, de la responsabilité et qui parfois n'en a plus guère que le nom, le moraliste, pour une étude même de la responsabilité morale, n'a rien à retenir? Il y a là un champ très particulier d'observation qui peut-être l'instruira, en attirant son attention sur des caractères de la responsabilité naturelle, spontanée, que l'étude de la responsabilité morale, c'est-à-dire volontaire et consciente, ne lui aurait pas appris. La responsabilité civile est, en effet, parfois, une responsabilité inattendue qui naît de la complexité des relations sociales plus que de notre volonté. Comment ne pas voir qu'il y a là matière à réflexions pour un moraliste, précisément dans la mesure où cela tend à bouleverser ses conceptions habituelles? Ne retombons pas dans une illusion bien souvent dénoncée par la psychologie contemporaine. Parce que la responsabilité morale est la forme la plus achevée, la plus consciente de la responsabilité, nous risquons, en bornant à elle notre étude, de nous faire une conception plus systématiquement construite que psychologiquement réelle.

Sans doute encore la responsabilité civile est une simple réglementation d'intérêts. Mais est-ce donc sans motif qu'on la nomme aussi responsabilité? Évitons qu'il ne se dissimule ici quelque autre préjugé. Les tribunaux, dit-on, nous *rendent* responsables, alors même que moralement nous ne le *sommes* pas, et cela simplement pour réparer un dommage. Mais la responsabilité morale, en un sens, est-elle rien de plus? D'une façon générale, peut-on *être* responsable pour une autre raison que pour ce qu'on se *rend* responsable? La responsabilité serait-elle par hasard une propriété réelle des individus, quelque chose qui ferait partie de leur *substance*? Si au contraire elle n'est qu'une *façon de se considérer* dans nos rapports avec nos semblables alors peut-on trouver inutile de savoir dans quels cas les tribunaux civils, ou l'équité appliquée à

des circonstances nouvelles nous rendent responsables des conséquences de nos actes?

Au fond, quand on demande si nous *sommes* responsables, ce n'est pas le problème de la responsabilité que l'on se pose, ou ce n'en est qu'une partie, très inégalement importante suivant les cas. On ferait mieux de dire que l'on se demande alors si nous sommes *libres*. Pour quantité de gens d'ailleurs, partisans ou adversaires de la croyance à la liberté, responsabilité et liberté sont termes synonymes, notions que l'on admet ou que l'on rejette à la fois. L'étude de la responsabilité pénale n'a souvent fait que renforcer cette association, car, pour la traiter, c'est encore la question de la liberté des criminels que l'on a envisagée. C'est cette association que l'étude de la responsabilité civile peut nous enseigner à briser.

Des déterministes déjà ont essayé de le faire, et depuis longtemps. Convaincus de l'utilité sociale de la notion de responsabilité, ils ont essayé de montrer que le déterminisme pouvait, lui aussi, donner un fondement parfaitement suffisant à un usage pratique de cette notion. Déjà Leibniz, avant Stuart Mill, et avant l'*imputabilité* de l'école italienne, remarquait que « la justice qui punit par des peines médicinales pour ainsi dire pour amender le criminel ou du moins pour donner exemple aux autres pourrait avoir lieu dans le sentiment de ceux qui détruisent la liberté ». L'organisation sociale de la responsabilité consiste donc à *rendre* les individus responsables, en vue de l'intérêt commun, sans s'occuper s'ils le *sont* d'abord, en vertu d'une liberté psychologique réelle, et elle s'accommodera de toutes les explications que l'on en voudra donner dans la suite. L'observation des phénomènes juridiques nous montre que *la responsabilité est une notion pratique dont nous usons dans nos rapports avec nos semblables sans nous poser le problème philosophique de la liberté*. Trop longtemps, ainsi que l'ont fait remarquer, à des points de vue différents, MM. Lévy-Brühl et Rauh, on a confondu l'étude des notions morales avec l'explication théorique, la justification philosophique de ces notions [1]. Le résultat fut de lier, au moins en apparence, le sort de certaines notions, dont l'utilité n'eût jamais dû être contestée, à la fluctuation des systèmes.

1. Déjà, en 1884, dans son livre sur l'*Idée de responsabilité*, M. Levy-Brühl, faisant pressentir l'importance qu'il devait reconnaître plus tard à la méthode d'observation dans les sciences morales, s'efforçait de dissocier l'étude de la responsabilité de la question du libre arbitre, laquelle, disait-il, a tellement préoccupé les philosophes qu'ils « se sont trouvés implicitement d'accord pour

L'œuvre d'une morale positive doit être avant tout de couper ces liens compromettants.

L'étude de la responsabilité civile nous paraît éminemment apte à nous habituer à ces dissociations nécessaires. Elle nous montre une responsabilité d'usage, s'organisant elle-même, sous la pression des besoins sociaux, et avec un minimum de préjugés théoriques. Elle nous enseigne comment, en fait, elle prend naissance dans la société, ce qui l'accroît ou la diminue, quels facteurs interviennent pour en modifier l'étendue. Sans doute tout cela ne se produit pas fatalement, mécaniquement. Les idées des hommes, la réflexion, jusqu'à un certain point les théories interviennent : mais cette réflexion est toute dirigée sur la réglementation des intérêts ; elle ne prétend pas expliquer, justifier la notion de responsabilité, en s'appuyant sur une analyse de la vie intérieure, sur une conception de la pensée. Le gain que le moraliste pourra tirer de cette étude nous semble alors comparable à celui que le psychologue peut tirer de l'étude de la sociologie : c'est de sortir de soi, de l'analyse de la vie intérieure. La sociologie révèle au psychologue des états de conscience qu'il n'eût jamais imaginés, le déprend de cette illusion qui nous porte à voir en tous les hommes des êtres semblables à nous ou à ceux de notre groupe. De même ici, au contact des réalités juridiques, le moraliste sera peut-être contraint de reconnaître l'étroitesse ou l'insuffisance des conceptions qu'il s'était faites. A ce point de vue, la responsabilité civile l'emporterait d'autant plus sur la responsabilité pénale, qu'en s'élaborant elle se montre plus insoucieuse et plus indépendante de toute théorie psychologique. Et après avoir réfléchi sur elle et compris la valeur d'usage de la notion de responsabilité, peut-être s'étonnera-t-on que certains aient cru devoir prêcher l'abandon total de cette notion soi-disant vieillie comme « foncièrement antiscientifique[1] ». La responsabilité nous apparaîtra surtout comme un fait : à savoir la mesure dans laquelle nous faisons retomber sur un individu les conséquences de ses actes. Et la première règle de la méthode scientifique est bien de ne jamais nier un fait au nom d'une théorie, si scientifique soit-elle en apparence.

ne pas faire de la notion de responsabilité une étude spéciale », et il ajoutait que pourtant la responsabilité méritait d'être étudiée « *pour elle-même* ». Il ne nous semble pas que l'appel ait été suffisamment entendu. Dans la suite de l'ouvrage, M. Lévy-Brühl s'occupait exclusivement du droit pénal et de la morale.

1. Albert Bayet, *La morale scientifique*, p. 10 (Alcan, éd.).

Pour sortir de ces généralités et pour prendre un exemple précis, nous voudrions examiner un des caractères les plus importants, nous semble-t-il, de la responsabilité civile, celui par lequel elle se distingue le plus nettement des autres formes de la responsabilité, ce qu'on peut appeler son caractère *objectif*.

L'idée de responsabilité comprend toujours sous toutes ses formes, mais à des degrés divers, trois éléments essentiels.

D'abord nous ne sommes responsables que de *nos* actes, *des actes qui dépendent de nous*. Ce lien de dépendance est d'ailleurs très variable. Dans les formes les plus hautes de la responsabilité morale, c'est le lien étroit et fort qui relie à chacun de ses actes volontaires une personnalité consciente et réfléchie. Dans le droit civil, au contraire, ce lien peut être aussi atténué que possible. Nous sommes responsables d'un acte involontaire, accidentel. Nous sommes même responsables pour autrui, mais dans la mesure où les autres sont en notre dépendance, soit que nous ayons à les surveiller, soit que notre activité ait en quelque sorte englobé la leur.

En second lieu, la responsabilité implique que *nous dépendons de nos actes*, que nous en supportons les conséquences. Tantôt il s'agit d'une sujétion réelle : nous souffrons pour nos fautes, nous les payons. Tantôt il s'agit d'une sujétion tout idéale : notre acte n'a eu aucune conséquence naturelle ou sociale : c'est par exemple un mensonge formulé, mais que nul n'a entendu ou dont personne n'a tenu compte; il reste cependant que cette action, moralement, nous juge, qu'elle exprime et mesure notre valeur à cette date.

Enfin l'on n'est pas responsable d'actes quelconques, d'actes (s'il en est) complètement indifférents, mais seulement d'actes que l'on considère comme *soumis à une règle idéale*. On ne saurait être responsable d'actes que l'on considère comme soumis *uniquement* à des nécessités physiques inéluctables et qui n'auraient pu être autres qu'ils ne furent. Mais on peut se juger responsable de ces mêmes faits, dès qu'on les suppose soumis *en même temps* à une règle idéale à laquelle par notre action (libre ou déterminée, peu importe) ils eussent dû être pliés. Un horloger garantit une montre un an, se rend responsable pendant un an de son mauvais fonctionnement. Ce mauvais fonctionnement est pourtant sans contredit réglé par les

lois du déterminisme physico-mécanique. Et si un mauvais ouvrier a fabriqué la montre, on peut dire qu'il n'a pas été libre de la mieux faire, mais qu'il y fut déterminé par sa paresse, son étourderie ou son inhabileté. L'horloger *ne s'occupe pas de cette question de liberté*. S'appuyant sur ce fait général que les phénomènes physiques sont en ces matières sous la dépendance de l'industrie humaine et que la montre, dans l'état actuel de cette industrie, *devrait* marcher un an sans accident, il accepte la responsabilité.

Suivant les cas ces trois éléments se combinent dans des proportions très différentes. On peut appeler responsabilité *subjective* la forme de responsabilité où le premier élément cité joue un rôle prépondérant, et où il importe surtout que l'acte soit bien dans la dépendance réelle et complète du sujet responsable. C'est la forme classique de la responsabilité, en particulier de la responsabilité morale pure. La question de la liberté de l'agent responsable s'y présente au premier plan. Car pour qu'un individu reconnaisse qu'une action est sienne, lui appartient vraiment en propre, il faut qu'elle soit le fruit de sa personnalité libre, c'est-à-dire libérée de toute contrainte, de toute influence étrangère. Pour expliquer cette forme de responsabilité, dans une théorie déterministe, il faudra trouver quelque substitut, quelque équivalent à la liberté : ce sera, par exemple, la personnalité normale ou le déterminisme de la raison, par opposition au déterminisme des influences extérieures ou des passions. Pour mesurer les degrés de cette responsabilité, il faudra descendre dans une analyse psychologique compliquée des mobiles intérieurs de l'activité individuelle. Enfin la règle idéale à laquelle on considère que l'action est soumise pourra elle-même être considérée comme subjective, dépendant du sujet. Ce n'est jamais le cas, sans doute, pour les règles juridiques et pour une grande partie des règles morales, que la loi ou la conscience publique détermine; c'est le cas pour les règles morales sur lesquelles la conscience publique est divisée et qui par suite n'existent pour les individus et ne les rendent responsables que dans la mesure où ils les acceptent, dans la mesure parfois où ils se les créent.

Dans la responsabilité *objective* au contraire, non seulement la règle de la conduite ne dépendra jamais des consciences individuelles, mais encore on s'occupera le moins possible de la question de savoir dans quelle mesure l'action dépendait ou ne dépendait pas de l'individu, et dans quelle mesure elle exprime bien sa personna-

lité et sa volonté véritables. On réduira cette dépendance à un simple rapport de causalité. Il faudra qu'on puisse *imputer*, *attribuer* extérieurement l'action à l'être que l'on en rend responsable; il faudra que du dehors elle apparaisse évidemment à tous comme son fait, non le fait d'un autre. De même, pour mesurer les degrés ou l'étendue de la responsabilité, on ne fera pas appel à des considérations tirées d'une analyse des motifs, des intentions du sujet ou du mérite personnel. La même règle objective, imposée à tous, la gravité intrinsèque de l'infraction ou l'importance du dommage entreront seules en ligne de compte.

Ces deux formes de la responsabilité, telles que nous venons de les esquisser, sont d'ailleurs des formes-types, des formes idéales, abstraites, représentant comme les deux pôles extrêmes entre lesquels oscillent les diverses espèces réelles, concrètes de la responsabilité individuelle. La responsabilité civile, la plus objective de toutes, se débarrasse difficilement de toute subjectivité. La responsabilité morale, de son côté, a, nous le verrons, un grand intérêt à se pénétrer de l'idée d'objectivité. Cependant l'on conçoit que, suivant le point de vue auquel on se placera, l'une ou l'autre de ces formes deviendra prépondérante.

Or la caractéristique essentielle de la responsabilité civile nous semble précisément de tendre toujours davantage à assurer la prépondérance de l'élément objectif.

I. — Responsabilité des fautes personnelles.

Le principe de la responsabilité civile est posé par l'article 1382 du Code civil : « Tout fait quelconque de l'homme, qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est arrivé, à le réparer. » Selon l'interprétation traditionnelle, que nous suivons ici parce que c'est elle qui a pendant trois quarts de siècle dominé presque sans conteste la jurisprudence, il s'agit là d'abord de la faute intentionnelle, du délit civil, qui suppose pour sa pleine réalisation : 1° l'existence du dommage; 2° l'intention de nuire. L'individu doit réparer le dommage, parce que celui-ci est considéré comme le résultat de son activité volontaire, consciente et libre. Cette responsabilité semble avoir au premier abord tous les caractères de la responsabilité subjective. Cependant il faut déjà remarquer que les juges ne font pas dépendre leurs décisions d'une ana-

lyse psychologique et morale complète : ils ne recherchent pas s'il n'y a pas eu détermination des motifs par des influences étrangères, comme on le ferait encore en partie devant les tribunaux criminels, pour voir si la responsabilité n'est pas atténuée. On se contente de constater que l'individu n'a pas été matériellement contraint, ni moralement influencé au delà des limites normales, suggestionné jusqu'à la perte totale de sa conscience propre. La folie, la démence, l'imbécillité d'esprit, l'âge (minorité de seize ans) quand le mineur a agi sans discernement sont les seules causes de suppression de la responsabilité. De même, exceptionnellement, l'ivresse, quand l'individu ne s'est pas mis volontairement lui-même dans cet état. La normalité donc suffit, et elle est entendue dans un sens très large. La question de volonté et d'intention de nuire n'est pas d'ailleurs ici, comme en droit pénal, une question primordiale. Si l'intention manque, on aura affaire, au lieu d'un délit civil, à un quasi-délit, à une simple faute : car « chacun est responsable du dommage qu'il a causé non seulement par son fait, mais encore par sa négligence ou par son imprudence. » (art. 1383). Mais, chose importante, *ce changement considérable dans l'origine morale de la responsabilité, n'influera en rien sur la responsabilité civile effective* : le dommage causé devra toujours être réparé, en principe, intégralement. La perversité de la volonté ne saurait ici être cause d'aggravation de la responsabilité, elle ne saurait élever les dommages-intérêts au delà du préjudice. Inversement, le manque absolu d'intention de nuire, la parfaite bonne foi, la persuasion même où l'individu aura été d'être dans son droit, ne sauraient jamais supprimer la responsabilité : tout au plus pourraient-elles l'atténuer, à l'appréciation du juge, mais avec une extrême réserve [1], *l'important étant de réparer le dommage*. Enfin la simple intention, alors même qu'elle serait accompagnée d'un commencement d'exécution, ne saurait jamais, comme en droit pénal, conduire à une condamnation : le dommage réalisé, actuel et certain, fonde seul la responsabilité. L'examen de la responsabilité subjective, l'analyse de la volonté passe donc ici au second plan. Donc, dans cette forme même de la responsabilité civile *qui est la plus subjective*, la responsabilité pour fautes, c'est l'élément objectif de la faute, la nature même et les conséquences

1. Car l'absence de délit, de faute intentionnelle, n'entraîne pas nécessairement l'absence de faute non intentionnelle, de quasi-délit. Cf. Sourdat, *Traité de la responsabilité*, I, *passim*, et notamment 441.

du dommage considéré dans sa matérialité qui détermine vraiment la responsabilité et en mesure l'étendue.

Sans doute un autre élément est nécessaire à l'existence de la responsabilité civile, élément qui peut bien, en un sens, être considéré comme subjectif : c'est le caractère *illicite* de l'acte dommageable Pour qu'un dommage donne droit à une réparation civile, il faut, dit-on généralement, qu'il porte atteinte non à de simples espérances ou à de simples intérêts, mais à des droits acquis. La violation d'un droit chez autrui nous oblige seule à son égard. Il faut donc que, subjectivement, de la part de l'auteur du dommage, l'acte soit *fautif*, *illicite*, que cette faute soit intentionnelle, ou qu'elle soit une simple négligence, une imprudence, le résultat de notre ignorance ou de notre maladresse. Cette faute existera, disent les uns, quand nous agissons sans droit, quand nous sortons de notre droit. Elle existera, disent les autres, lorsque, même en exerçant un droit, même en exerçant ce droit indéfini qu'est notre liberté, nous abusons de notre droit, nous en faisons usage méchamment, dans l'intention de nuire, ou même, sans intention mauvaise, d'une façon qui, en fait, porte atteinte au droit d'autrui. Donc, pour que nous soyons responsables, il faut qu'il y ait eu absence ou abus du droit, c'est-à-dire acte fautif. Il faut que notre action, outre le préjudice objectif, matériel ou moral, qu'elle cause à autrui, soit en elle-même comme subjectivement viciée, et que le lien qui la relie à nous soit en quelque sorte comme illégitime. Dans son *Traité de la Responsabilité*, M. Sourdat compte l'illicéité de l'acte parmi les éléments subjectifs de la responsabilité.

Cette classification s'explique si l'on appelle subjectif tout élément intérieur, juridique de la responsabilité par opposition au dommage lui-même, considéré dans sa matérialité et dans son étendue, et c'est bien ainsi que l'entend M. Sourdat. Mais au fond, et sans tenir compte encore des tendances nouvelles à nier la nécessité de ce caractère illicite de l'acte et à exiger la réparation de tout dommage en tant que tel, ne peut-on pas dire que *l'illicéité de l'acte se définit objectivement*? Elle ne dépend pas en effet des intentions du sujet, de sa mentalité propre. Personne n'a jamais admis que ce qui est faute pour l'un pût ne pas l'être pour l'autre. Ce serait se placer au point de vue de la justice criminelle, non de la justice civile. Les tribunaux criminels doivent souvent acquitter un individu pour un délit ou pour un crime qui chez un autre eût été puni : c'est que précisément

il n'y a rien à réparer, pas de droits d'un tiers à faire respecter. Mais les droits des individus ne sont véritablement assurés civilement que si l'on peut, sans injustice, les rendre indépendants des faiblesses de la mentalité des autres. Comme le fait remarquer M. Sourdat[1], l'auteur du dommage ne saurait « imposer à des tiers les effets funestes de son indolence habituelle », de sa maladresse ou de son ignorance, ce qui serait si on tenait compte de ces faiblesses de l'individu pour le dispenser de toute sanction civile comme on en tient compte pour le dispenser de toute sanction pénale. La faute civile s'apprécie au contraire *in abstracto*, c'est-à-dire d'après un type abstrait[2], idéal. Le juge se représente un certain type moyen de diligence, d'intelligence ou d'habileté et ce sont les infractions aux règles de conduite de cet être schématique qu'il condamne chez le négligent, l'imprudent ou le malhabile. Quand ce n'est pas sur la loi même, sur les précautions ou les mesures exigées par elle qu'il s'appuie pour déclarer l'individu en faute, c'est sur l'usage, sur ce que la moyenne des gens compétents en la matière considèrent comme une précaution nécessaire ou élémentaire. Mais la psychologie de l'individu dont la responsabilité est en jeu n'entre pas en ligne de compte. On recherche beaucoup moins la façon dont cet individu aurait pu agir, la mesure dans laquelle l'acte fautif a réellement dépendu de lui que la façon dont idéalement, objectivement, cet acte aurait dû être accompli.

Ainsi donc, même pour les fautes personnelles, même dans la conception traditionnelle de ces fautes (généralement appelée théorie subjective de la responsabilité, parce que l'existence seule du dommage n'y est pas considérée comme suffisante pour fonder le droit à la réparation, mais parce que l'on exige encore une faute de son auteur), — ce sont déjà des caractères objectifs très nets qui font reconnaître et qui distinguent la responsabilité civile.

II. — Responsabilité pour autrui et responsabilité du fait des choses.

Mais le droit civil ne s'en tient pas là. Nous ne sommes pas seulement responsables de notre fait personnel, mais encore du fait

1. Ouvr. cit., I, 657.
2. Cf. Saleilles, *Accidents du travail et responsabilité civile*, n° 35.

des personnes dont nous devons répondre ou des choses qui sont sous notre garde (art. 1384). « Le père, et la mère après le décès du mari, sont responsables du dommage causé par leurs enfants mineurs habitant avec eux; — les maîtres et les commettants, du dommage causé par leurs domestiques et préposés dans les fonctions auxquelles ils les ont employés; — les instituteurs et les artisans, du dommage causé par leurs élèves et apprentis pendant le temps qu'ils sont sous leur surveillance. » De même l'article 1385 rend responsable du dommage causé par les animaux le propriétaire de l'animal ou celui qui s'en sert. — Ici donc le lien entre l'acte dommageable et son auteur responsable est très faible. C'est un lien indirect, et, dans certains cas, tout idéal. L'individu n'a pas commis l'acte dont on le rend responsable, et (si l'on songe aux sottises ou aux maladresses que peut commettre un enfant, même pendant le temps qu'on le garde) chacun sait qu'il peut n'y être véritablement pour rien. Il est vrai que les parents, instituteurs ou artisans peuvent se dégager de toute responsabilité s'ils prouvent qu'ils n'ont pu empêcher le fait qui y donne lieu, s'ils prouvent qu'ils sont entièrement sans faute. C'est qu'en effet c'est encore d'une faute personnelle que la loi entend ici les rendre responsables, *d'une faute de surveillance*. Aussi M. Sourdat peut-il écrire[1] : « Ce n'est pas là une dérogation positive au principe de la personnalité des fautes. » Mais il est obligé d'ajouter tout de suite : « Sous un autre rapport, il y a ici dérogation réelle à ce principe. — En effet, dans le cas qui nous occupe, la responsabilité se mesure, quant à son étendue, bien plus sur le dommage effectivement causé, que sur la faute de la personne civilement responsable. On demande à celle-ci la réparation du dommage causé par le fait d'autrui. C'est donc surtout de l'étendue de ce dommage que l'on se préoccupe. On ne considère sa faute propre que d'une manière secondaire, sans s'inquiéter d'y proportionner exactement la réparation. » A un autre point de vue encore il y a exception au droit commun. La faute, d'ordinaire, doit être prouvée; ici, elle est présumée; ce qui est à prouver, c'est l'excuse. C'est donc parfois d'une faute plutôt possible que bien établie que l'on est rendu responsable, et chacun sait qu'en réalité cette faute peut être si légère qu'elle soit presque comme si elle n'était pas[2].

1. Ouvr. cit., II, 751.
2. Surtout si l'on songe que l'article 1385 s'applique même à des animaux à l'état de liberté naturelle (abeilles, lapins de garenne); ici l'idée de garde s'atté-

Mais il y a mieux. Dans deux situations au moins l'individu civilement responsable ne peut en aucun cas se disculper de la présomption de faute établie contre lui : la présomption est irréfragable. C'est la situation des maîtres et des commettants qui sont toujours, sans excuse possible, responsables du « dommage causé par leurs domestiques et préposés, dans les fonctions auxquelles ils les ont employés ». C'est la situation du propriétaire d'un bâtiment (art. 1386) toujours responsable du dommage causé par la ruine de ce bâtiment, lorsqu'elle est arrivée par suite du défaut d'entretien ou par le vice de sa construction. Comme on l'a souvent fait remarquer, c'est là plus qu'une présomption de faute, c'est une véritable obligation légale établie pour rendre les maîtres et les propriétaires plus attentifs dans le choix de leurs domestiques et préposés et dans la surveillance de la construction et de l'entretien de leurs immeubles. Si la responsabilité reposait ici sur l'idée d'une faute, réelle, il y aurait une injustice évidente à rendre la présomption irréfragable. Il y a des cas où l'idée de faute est impossible à admettre en fait [1], le maître a pris toutes les références, toutes les précautions possibles, le propriétaire a choisi un architecte expérimenté, universellement apprécié, etc. Pourtant la loi les rend responsables [2].

Le maître doit subir les suites de l'ordre donné et dans l'exécution duquel il s'est fait représenter par un sous-ordre, dont il a en quelque sorte par avance accepté et ratifié les actes. Du moins la loi, dans un intérêt d'ordre public, impose que les rapports entre ces deux hommes soient tenus pour tels. En un mot on ne dit pas que le

nue visiblement; c'est presque déjà le propriétaire plus que le gardien qui est atteint.

1. Cf. en particulier Josserand, *De la responsabilité du fait des choses*, p. 94, et suiv.

2. Y a-t-il simplement une iniquité? Les auteurs du premier projet du Code civil allemand le crurent et, supprimant toute présomption légale de faute, affirmèrent énergiquement le principe de la seule responsabilité des fautes personnelles (Saleilles, *Théorie générale de l'obligat.*, 304, 415, note 2). Mais, sous l'influence des nécessités pratiques, on dut se départir de ce principe absolu, et sans aller jusqu'à établir des présomptions irréfragables, se rapprocher des solutions traditionnelles françaises. En France, M. Planiol, qui accepte le principe de la responsabilité pour autrui quand il s'agit des préposés d'un industriel ou d'un commerçant, trouve inique de l'appliquer encore aux fautes des domestiques. « C'est l'exagération d'une idée admise à la légère par Pothier, dit-il (*Traité élémentaire de Droit civil*, 3e édit., II, 911), et fondée sur un état social aujourd'hui disparu; aujourd'hui les citoyens sont indépendants les uns des autres. » — On peut se demander pourtant si cette indépendance n'est pas plus théorique que réelle. Le droit civil doit tenir compte des faits, non d'un idéal politique et social. Or en fait le domestique est bien un préposé de son maître. Il est le bras qui exécute, non la tête qui commande.

maitre *soit* coupable, on déclare qu'on le *fera* responsable. La loi d'ailleurs lui réserve un recours (bien théorique, il est vrai, vu l'insolvabilité ordinaire du préposé) contre son agent maladroit. Mais le maître est directement actionné par la victime pour que l'insolvabilité du préposé ne retombe pas sur cette dernière [1].

L'article 1386, qui concerne le propriétaire a été lui aussi vivement attaqué (notamment par M. Planiol, *Revue critique de législation et de jurisprudence*, t. XXV, n° 2, p. 88). Et il est très attaquable si l'on y voit une présomption irréfragable de faute. On suppose que le vice de construction, par exemple, du bâtiment vient de ce que le propriétaire a lésiné sur la dépense, sur la qualité des matériaux employés, sur le choix de l'architecte. Mais toutes ces présomptions peuvent être fausses. Elles le sont certainement quand le propriétaire actuel n'a pas fait construire l'immeuble, ou quand, son recours contre l'architecte ou l'entrepreneur s'éteignant au bout de dix ans, il répond ensuite en réalité de la faute de ces derniers. Mais vraiment ici la loi ne recherche pas s'il y a eu faute. Elle rend le propriétaire responsable de la solidité de son bâtiment, le laissant d'ailleurs s'arranger comme il l'entend pour atteindre ce but nécessaire à la sécurité publique. Elle considère que le propriétaire répond aux yeux de tous, en dehors même des fautes de surveillance, de son immeuble; que sa fonction propre est d'assumer la responsabilité des dangers que par une vice caché il peut faire naitre [2]. Quelques auteurs aper-

1. Peut-être d'ailleurs, pour plus de justice, pourrait-on s'inspirer ici de la distinction introduite par la loi sur les accidents du travail qui décharge le chef d'entreprise (ici ce serait le maître) de la faute *intentionnelle* ou même de la faute *inexcusable* de l'ouvrier (ici le domestique ou le préposé); — ou encore de la distinction faite en droit administratif entre le *fait personnel* de l'employé, dépassant les bornes de la négligence ordinaire et dont l'administration (ici le maître) ne répond pas, et le *fait de service*, dont elle répond. Cf. Hauriou, *Droit administrat.*, p. 250-251.

2. De même l'art. 1721 rend le bailleur responsable des vices cachés de la chose louée. L'art. 1386 impose donc une obligation spéciale et comme une fonction au propriétaire. La jurisprudence, depuis, a semblé vouloir l'étendre par analogie à d'autres hypothèses que celles que prévoit strictement cet article. (Sur cette extension, cf. Josserand et Saleilles, ouvr. cit.). M. Planiol, dans son article de la *Revue critique de législation*, y voit une série d'injustices, parce qu'il se place toujours au point de vue d'une faute à découvrir, tandis que, comme nous semblent l'avoir montré MM. Josserand et Saleilles, la loi a voulu mettre ici à la charge du propriétaire même les cas fortuits, les risques imprévus nés de sa chose, les vices inattendus de construction. Mais les critiques de M. Planiol nous avertissent d'un danger : il faut qu'il s'agisse réellement de *risques nés de la chose elle-même*, non d'accidents dus évidemment à la *faute établie d'un tiers* à la place de qui le propriétaire paierait. Ainsi la prescription de dix ans qui couvre les architectes et les entrepreneurs est trop courte, s'il est prouvé que des vices de construction dus à leur faute peuvent se déclarer

çurent la fécondité de ce principe et la nécessité de l'étendre à d'autres hypothèses que celles de l'article 1386. « Chacun, disait Demolombe[1], est responsable des défauts inhérents à sa chose. » Et Sourdat (*Traité de la Resp.*, II, 1458) admet le même principe : « Toutes choses que nous possédons doivent être tenues en un tel état qu'elles ne nuisent point à autrui. » Sans doute ils faisaient toujours reposer cette extension du principe sur l'idée de surveillance et d'une négligence supposée. Mais encore une fois qu'est-ce que cette prétendue faute dont on impose sans discussion possible la présomption? C'est une faute qu'on avoue n'exister peut-être pas : autant vaudrait dire qu'on s'en passe.

Nous saisissons ici le conflit interne qui s'est peu à peu révélé au sein de la responsabilité civile. Qui dit responsabilité dit faute, culpabilité, c'est le point de vue de la morale et en partie encore du droit pénal. C'est le point de vue aussi du droit romain, qui, du moins en principe, ne réparait que les *dommages injustement causés* (*damnum injuriâ datum*). C'est le point de vue où se plaça d'abord aussi notre droit civil. Mais peu à peu se développe une autre idée, qu'avait déjà connue le droit germanique, et qui est que *tout dommage exige réparation*. Notre droit civil classique lui-même, par la force des choses, inclinait déjà en ce sens, puisque il s'y est toujours agi de réparer, non de punir; que là même où il y a faute, c'est surtout à la matérialité du dommage que l'on demande la mesure de la réparation et qu'enfin, nous l'avons vu, la réparation du préjudice est parfois imposée en l'absence de toute faute véritable. C'est qu'en effet, si l'auteur d'un dommage n'entend naturellement porter la responsabilité que des actes qui seront véritablement les siens, non ceux du hasard, que de ses fautes, non des cas fortuits, la victime, de son côté, sent une injustice à réparer dans tout dommage, fautif ou non, qui lui vient, non de la nature, mais du fait même de l'homme, de l'activité d'un tiers, quand sa propre volonté à elle ou sa propre négligence n'y entre pour rien. Ainsi il y a opposition fatale, conflit latent non seulement entre l'*intérêt* du

plus tard. Ainsi encore est inique le jugement, cité par M. Planiol, rendant un propriétaire responsable du dommage causé par un plancher imprégné d'acide qu'y avait à son insu repandu un de ses locataires. Il ne faudrait pas que l'idée de la responsabilité du propriétaire pour vice de sa chose servit de prétexte à des jugements paresseux, évitant, grâce à ce bouc émissaire, de rechercher plus loin les responsabilites véritables.

1. Cf. t. XXXI, n° 638 et 656.

demandeur et celui du défendeur, mais entre la *justice* appréciée, sentie par l'un, et la justice appréciée, sentie par l'autre, entre la responsabilité conçue comme une simple réparation nécessaire du mal subi par le fait même de l'intervention, dans l'activité d'un homme et contrairement à sa volonté, d'une activité étrangère, et la responsabilité conçue comme le contrepoids de la seule activité libre et la sanction de la culpabilité. Entre ces deux justices, entre ces deux conceptions de la responsabilité comment choisir? Longtemps il a semblé et il semble encore à beaucoup de bons esprits que le progrès moral et social consiste à se décider exclusivement en faveur de la seconde. C'est, a-t-on dit [1], une conception primitive, correspondant à un état de culture préhistorique, c'est aussi une conception bassement utilitaire, que celle qui consiste à exiger réparation de tout dommage causé par autrui, sans tenir compte de la personnalité de son auteur, de la nature de son activité libre. C'est s'en prendre brutalement à l'homme de tous ses actes, sans distinction, comme on s'en prend à l'animal de toutes les blessures qu'il vous fait. « Sous un régime de liberté, il n'y a responsabilité que là où il y a imputabilité : la faute seule peut restreindre la liberté de l'individu. » On pourra sans doute devenir de plus en plus exigeant dans la délimitation de ces fautes, mais il faudra toujours qu'il y ait faute subjective, pour qu'il y ait responsabilité. En dehors de la faute de son auteur, le dommage ne saurait être considéré que comme un *accident*, un *risque*, un *cas fortuit*, inhérent à la nature même de l'activité humaine et que, comme tout accident naturel, est bien forcé de subir celui qu'il heurte. C'est la justice de ce principe que des auteurs récents ont mis en discussion, parce qu'il semble contraire à toute l'évolution actuelle du droit. On a remis en faveur le *point de vue de la victime*. Il est apparu qu'une organisation sociale vraiment supérieure devait de plus en plus distinguer entre les maux qui sont le fait de la nature et ceux qui sont le fait de l'homme même, et qu'elle se devait à elle-même d'assurer de mieux en mieux la suppression ou la réparation au moins des seconds. *Les risques nés de l'activité sociale ne paraissent plus assimilables à la force majeure ou à la fatalité naturelle*. Et sous prétexte de respecter la liberté humaine on craint parfois de consacrer des violences. L'opposition que nous signalions tout à l'heure entre la

1. Saleilles, *Théorie de l'obligation*, 312, note 1. Inutile de faire remarquer que c'est d'ailleurs l'opinion que combat M. Saleilles.

justice selon le demandeur et la justice selon le défendeur, c'est au fond le conflit entre la *justice sociale*, organisatrice des réparations nécessaires, et la *justice individuelle*, respectueuse de la liberté et essentiellement *distributive*, soucieuse de ne sanctionner que le démérite personnel. Comment réaliser l'une sans violer l'autre? Voilà le problème que nous retrouvons en réalité au fond des discussions actuelles des juristes relatives à la responsabilité civile. Mais ce qui nous paraît ici tout à fait digne de considération, c'est que le problème s'est posé d'abord dans les faits, qu'il n'est pas venu des constructeurs de sociétés futures, que les théoriciens n'ont pris que peu à peu conscience des exigences des situations nouvelles et de leurs propres tendances, qu'enfin c'est encore dans un retour à l'expérience, à l'examen de la nature et des circonstances des faits que les guides les mieux avertis de la conscience juridique semblent demander la solution du conflit. Il vaut donc la peine de nous y arrêter quelques instants.

(*A suivre.*) G. AILLET.

ÉTUDES CRITIQUES

PRINCIPES DE MORALE RATIONNELLE

PAR A. LANDRY[1]

Le besoin se fait sentir chaque jour davantage d'une morale qui soit une science, c'est-à-dire qui soit fondée en raison et constituée par un système de vérités démontrées. C'est que le nombre s'accroît sans cesse des hommes qui réfléchissent et qui aspirent, sans en être toujours capables, à l'autonomie intellectuelle. Il ne suffit plus aux règles morales, pour se faire accepter, d'invoquer l'appui de la tradition. De savoir que quelque chose s'est toujours fait, ce n'est plus guère pour personne aujourd'hui une raison de le faire. Il nous faut des explications et des démonstrations. Nous ne voulons plus consentir aux vertus les plus élémentaires que si l'on nous en apporte la justification. En attendant, c'est-à-dire aussi longtemps que la science morale ne sera pas constituée, les règles morales seront tenues pour des préjugés incertains, et resteront sans force pour contenir les passions et les intérêts. Ce n'est pas seulement la moralité individuelle qui souffre et qui souffrira de plus en plus de cette incertitude, c'est l'ordre social lui-même, qui ne s'impose au respect des individus qu'autant qu'ils donnent une entière adhésion aux principes moraux dont cet ordre s'inspire.

De là vient l'intérêt qui s'attache à tous les essais — aujourd'hui si nombreux — de morale scientifique ou rationnelle. Ils sont tous les bienvenus par le besoin que nous en avons. Ceux-là mêmes dont les principes ne nous semblent pas recevables, nous leur savons gré du service qu'ils ont voulu nous rendre; et ils nous rendent effectivement un service, moindre sans doute qu'ils ne l'avaient espéré, mais

1. *Principes de morale rationnelle*, par A. Landry, in-8. Alcan éd., 1905.

encore considérable, en nous faisant mieux comprendre, par la discussion qu'ils appellent et par les réflexions qu'ils suggèrent les conditions de cette science morale dont tous nos philosophes sont en peine.

C'est une telle occasion de réflexion que nous prendrons dans l'ouvrage récent de M. Landry : *Principes de morale rationnelle*. M. Landry s'est flatté sans doute d'avoir résolu le problème des conditions et des principes de la vraie science morale. Il se pourrait cependant qu'il n'y eût pas réussi et que son ouvrage fût plus intéressant par ce qu'il nous suggère que par ce qu'il nous donne effectivement. Mais qu'importe, si, en manquant le but, — comme il arrivera sans doute à beaucoup d'autres après lui — M. Landry nous fait mieux comprendre le sens et les conditions du problème, les moyens dont nous disposons pour le résoudre et les difficultés dont il faut se garder, puisqu'il est venu s'y perdre?

I

L'intention dont s'inspire l'ouvrage de M. Landry resterait toujours intéressante quoi que l'on dût penser de l'exécution ou du résultat. L'auteur a tenté de concilier en sa doctrine deux conceptions de la morale qui s'étaient jusqu'ici développées en complète opposition, le rationalisme et l'utilitarisme, la méthode de Kant et les conclusions de Bentham. La moralité naît d'un besoin rationnel : c'est parce que l'homme est raisonnable qu'il est conduit nécessairement à se donner des règles de conduite. Mais ce que la raison nous propose comme l'objet unique et nécessaire de ses règles c'est le bonheur. Telles sont les deux thèses que M. Landry entreprend de prouver et de réunir.

∴

Les théories de M. Landry sur l'origine et la signification de la moralité et des règles morales sont fondées sur une analyse rapide — un peu trop rapide peut-être — de l'idée de moralité. « L'homme moral est celui qui ne fait jamais rien qu'il ne puisse justifier à ses propres yeux » (p. 3). La moralité consiste donc à pouvoir rendre raison de ses actes. Cela posé, l'objet de la morale sera « de nous indiquer quels actes nous pourrons ou nous devrons accomplir, aux

divers moments de notre vie, pour avoir toujours notre propre approbation » (p. 3). Or un acte est justifié par la raison et déclaré préférable à tout autre également possible au même moment s'il est reconnu plus propre que tout autre à réaliser la fin que l'on a en vue. L'exacte adaptation à une fin préalablement acceptée, voilà la seule justification possible des actions. Maintenant il faut remarquer que cette justification comporte des degrés. Elle peut être relative et provisoire. Il est raisonnable et moral d'accomplir telle action, si l'on se propose telle fin; mais cette fin elle-même, est-il raisonnable et moral de la poursuivre? Oui, si elle est à son tour un moyen d'une autre fin supposée nécessaire ou définitive. Il faut évidemment un terme à cet enchaînement de moyens et de fins, ou rien ne sera vraiment et définitivement justifié. La justification de l'ensemble des actions et des fins secondaires de la vie suppose donc l'existence d'une fin qui se justifie par elle-même, c'est-à-dire qui soit immédiatement nécessaire dans l'ordre pratique, comme certaines vérités sont immédiatement évidentes dans l'ordre théorique. Existe-t-il une telle fin et quelle est-elle? Voilà la question capitale. Ainsi se trouve posé et défini le problème moral.

Toutefois, avant d'essayer de le résoudre, il faut aller plus au fond. Car ce problème ne serait-il pas factice? La distinction des actions en morales et immorales est-elle autre chose qu'un préjugé? Avons-nous le droit d'affirmer que l'action morale est celle qui comporte une justification? Il faudrait pour cela procéder à la critique de l'idée de moralité. M. Landry consacre à cette critique les premiers chapitres de son livre et tente d'y établir que la moralité a son principe dans la raison.

Que nous éprouvions le besoin de justifier nos actes, c'est un fait qui n'a pas besoin de preuves. Il ne s'agit que de l'expliquer. Or ce besoin de justification a son principe en deux besoins plus profonds. « Le besoin moral est à la fois le besoin d'assurer l'indépendance de la personne, ou mieux encore — car l'idée de l'indépendance est une idée purement négative — la pleine possession du moi par lui-même, et le besoin d'unifier sa conduite » (p. 6). D'une part nous ne pouvons devenir nos maîtres qu'en contrôlant nos démarches, au lieu de nous abandonner à nos instincts. Nous ne pouvons nous borner à assister en spectateurs au développement spontané de nos instincts; il nous faut intervenir de quelque manière dans cette activité, pour la juger et la diriger, afin qu'elle devienne pleinement

nôtre, afin qu'elle se rattache à notre seul vrai moi, qui est notre être conscient et réfléchi. D'autre part, dès qu'on essaie de se rendre compte de ses actes et de les diriger, on sent plus ou moins nettement la nécessité de les rapporter, comme à leur règle, à une fin unique qui en permette la comparaison et l'appréciation. Nous sommes ainsi sollicités à coordonner toute notre conduite dans un principe unique et à faire un seul système de toutes nos décisions.

Ce besoin moral qui exerce une pression plus ou moins efficace sur nos tendances spontanées, c'est le devoir, qui n'est donc pas un produit de la vie ou le résultat d'une action extérieure, mais la force interne et autonome de la raison. Le devoir est une réalité profonde, antérieure logiquement à la connaissance de son objet, encore qu'il ne s'affirme jamais en fait qu'en déterminant quelque bien. On comprend dès lors les caractères qu'il revêt pour la conscience. Le devoir, ou la force contraignante du besoin moral, est universel en ce sens qu'il est présent en toutes les âmes et le même en toutes, au degré près. Ce sentiment prend d'autant plus de force que la réflexion s'attache davantage à l'idée qui y correspond, à l'objet auquel il s'applique. Enfin le devoir se présente comme souverain, car s'il peut être vaincu dans sa lutte contre les autres sentiments il leur reste supérieur en ce qu'il ne peut être critiqué ni démenti rationnellement. Il faudrait pour cela que la raison, de qui le sentiment moral procède, se critiquât elle-même et se condamnât, ce qui est absurde.

Avec cela, M. Landry n'admet pas que le devoir soit obligatoire. Ce qu'on a d'abord quelque peine à comprendre, puisque l'obligation, c'est précisément cette impossibilité pour le devoir d'être contesté et démenti, même alors qu'on s'y dérobe. Toutefois si les mots sont ici employés avec une médiocre exactitude, la pensée de M. Landry se comprend et vaut d'être retenue, car elle achève de définir son attitude et marque les limites de son rationalisme. M. Landry veut dire que le devoir n'est qu'un fait, une donnée, n'ayant de valeur que par l'action effective qu'il exerce. Là où il se produit et s'impose, il autorise ou même il oblige à caractériser moralement les actions qui s'y soumettent ou s'y dérobent. Si cette action de la raison vient à manquer, le problème moral ne se pose pas, le jugement moral n'a pas à s'exercer. La moralité est chose tout intérieure, bornée aux limites de chaque être et subordonnée à la présence d'un besoin qui peut manquer. S'il arrive qu'en un certain homme et à un certain

moment ou relativement à certains objets l'action de la raison ne se fasse pas sentir, que le besoin moral ne se produise pas, les décisions prises dans ces conditions ne sont ni morales, ni immorales : il y a *amoralité*. On exprimerait sans doute assez justement la pensée de M. Landry en disant que chacun de nous, dans la mesure où la raison vit et s'exerce en lui, s'oblige à telles actions, mais que nul n'est obligé à s'obliger. Celui qui ne se sent pas tenu de mettre de l'ordre dans sa vie ou de soumettre à des règles telle partie de sa conduite n'est pas dans son tort et l'on n'a pas à lui en faire un reproche. Car la moralité est un fait assez général, mais contingent : ce n'est pas une nécesité *a priori*. Il n'est pas rationnellement nécessaire que l'homme soit moral. Il faudrait pour l'affirmer admettre « l'idée, idée nullement appuyée sur les faits et proprement dépourvue de signification, de *je ne sais quelle autorité que les prescriptions de la raison posséderaient* et qui subsisterait même alors que la raison ne se fait pas entendre, *qui déborderait* du moins la puissance réelle, *la vertu agissante de la raison*. Bref le devoir n'existe que parce que la raison est une force qui s'exerce en nous, une force *naturelle*, qui s'oppose aux autres forces psychiques ou qui se compose avec elles : il n'est plus rien dès qu'on le sépare de la raison, ou que dans celle-ci on prétend voir autre chose que son efficacité » (p. 82).

Quoi qu'il en soit, ce qui reste établi c'est que la moralité est, en son fond, rationnelle et d'origine intérieure. M. Landry ne nie pas d'ailleurs qu'il y ait une autre morale que celle qui naît ainsi de nous sous l'influence d'un besoin rationnel. Il y a celle qui est élaborée par la société et qui se présente à nous sous la forme de règles extérieures. Dans la vie réelle ces deux morales se combinent et se perfectionnent ou s'altèrent l'une l'autre. Le besoin moral intérieur se satisfait en acceptant et en mettant en pratique les règles de la morale extérieure, au moyen desquelles nous justifions nos actions et mettons de l'ordre en nous. A mesure que ce besoin, excité et exercé par ces règles, devient plus conscient de lui-même et de sa nature, il les perfectionne en les systématisant, en cherchant à justifier ces règles elles-mêmes par des principes plus profonds et plus évidents. Inversement la moralité intérieure est toujours plus ou moins corrompue par l'action des règles extérieures et surtout des sanctions par lesquelles elles s'imposent. Nous agissons rarement sous l'influence du besoin moral pur ou du devoir. La crainte, la sympathie, l'amour-propre sont les mobiles pratiques habituels.

C'est précisément l'office de la science morale et de la culture morale qu'elle suscite que de substituer aux mobiles moraux complexes et impurs le vrai mobile moral et aux règles adventices et incertaines de la morale sociale, les règles certaines et en quelque façon innées, puisqu'elles sont impliquées dans notre nature, de la morale rationnelle.

*
* *

La morale n'est pas constituée par les réflexions qui précèdent : elle est seulement justifiée. Pour qu'elle soit faite, ou tout au moins fondée, il faut déterminer la fin suprême dont l'affirmation nous permettra d'unifier la conduite et de manifester dans nos actes notre vraie personnalité.

Pour cela, la méthode est très simple. Il suffit de s'observer soi-même et de constater quelle fin la raison approuve invinciblement dès qu'elle lui est présentée. Il y a toutefois quelques précautions à prendre. Un objet n'est une fin pour l'action qu'autant que quelque désir nous y porte. Il faut donc veiller à ne pas prendre ce désir pour l'approbation de la raison. On doit, en présence de l'objet désiré, faire abstraction de l'impulsion que l'on ressent actuellement; il faut considérer simplement l'objet lui-même ou l'idée de l'objet, et si, abstraction faite de notre désir, en tant qu'êtres capables de réflexion, nous y donnons notre adhésion, l'objet devra être déclaré bon. « Une fin sera rationnellement justifiée que notre moi tout à fait conscient de lui-même ne pourra pas se refuser à vouloir » (p. 135). Elle sera justifiée rationnellement parce que la raison « n'est que l'épanouissement de la personne. C'est cette faculté, la plus haute qui soit en nous, qui travaille à donner au moi la plénitude de la réalité » (p. 135).

Si maintenant nous examinons, selon ce procédé, les diverses fins qui se proposent à l'action, nous en trouvons une, et une seule, qui sollicite invinciblement notre adhésion réfléchie : c'est le plaisir. L'observation la plus familière nous montre que si un objet nous plaît et si aucune autre considération n'intervient, il nous paraîtrait absurde de ne pas le vouloir. Le plaisir est donc une fin que la raison approuve immédiatement et nécessairement. Voilà établi le principe de l'utilitarisme : car la critique des divers systèmes de morale n'a pas de peine à montrer que nulle autre fin que le plaisir ne bénéficie de cette adhésion immédiate et invincible de la raison. On en pourrait

tirer déjà cette conclusion que la conduite raisonnable et morale est celle qui fera prédominer dans notre vie le plaisir sur la peine et qui nous rendra aussi heureux que possible. Mais il faut aller plus loin et comprendre que, le plaisir étant jugé bon indépendamment du désir qui nous y porte, c'est donc en lui-même et non par rapport à nous qu'il est bon : dès lors le plaisir d'autrui m'apparaît souhaitable et objet de la volonté raisonnable autant que le mien. Il est bon que les autres soient heureux, comme il est bon que je le sois; je me sens donc obligé de vouloir leur bonheur au même titre que le mien. D'autre part, si tous les bonheurs se valent, la conduite la plus raisonnable est celle qui engendre le plus de bonheur, que ce soit pour les autres ou pour moi; et nous voici rendus à la formule définitive : le vrai bien, c'est l'intérêt général ou le plus grand bonheur du plus grand nombre.

Il ne reste plus qu'à tirer de là des règles de conduite. C'est ici que se présentent les difficultés. Le principe utilitaire étant admis, une action ne peut être jugée bonne qu'autant que l'on peut calculer et comparer les plaisirs ou les peines dont elle peut être l'occasion pour nous ou pour les autres. Or on a douté qu'un tel calcul soit possible. M. Landry convient qu'il n'est pas susceptible d'une rigueur absolue; mais il en affirme la possibilité. D'abord il ne lui semble pas douteux que nous puissions évaluer et comparer nos propres plaisirs ou nos propres peines. « On sent qu'un plaisir est aussi intense qu'un autre, que tel plaisir est plus grand que tel autre, qu'à ce dernier il faut ajouter tel autre plaisir pour avoir l'équivalent de celui-là. La perception de l'égalité, de l'inégalité des plaisirs, de l'égalité d'une somme de deux plaisirs, avec un troisième plaisir, permet de quantifier les plaisirs, de les soumettre à toutes les opérations que l'on opère sur les grandeurs. Et la commune mesure n'existe pas seulement entre les plaisirs, elle existe aussi entre les plaisirs d'une part et d'autre part les peines, celles-ci étant par rapport aux plaisirs des grandeurs affectées d'un signe négatif : car on sent qu'il est égal de se procurer tel plaisir et de fuir telle douleur. » Il n'y a pas plus de difficulté s'il s'agit de comparer nos plaisirs à ceux des autres. « Comment nous y prendrons-nous pour trouver une mesure commune des plaisirs de Primus et des plaisirs de Secundus? Il faut ici, non pas *supposer*, mais *constater* que Primus trouve, à user par exemple d'un objet donné, un plaisir égal à celui que Secundus y trouve, ou double du plaisir de Secundus. Or cette constatation est possible. Désignons

par 1 le plaisir que Primus retire de telle action. Il n'a qu'à mettre par l'imagination Secundus à sa propre place, alors, goûtant le plaisir considéré de la façon dont le goûterait Secundus, il saura si ce plaisir pour Secundus représente 1 comme pour lui ou 2 ou 1/2 » (p. 179). Il est inutile d'objecter que nous différons trop les uns des autres pour pouvoir nous mettre en imagination à la place du prochain et éprouver exactement ses plaisirs. Certes nous ne le pouvons pas pour les plaisirs d'un certain ordre qui exigent une organisation spéciale. Mais il suffit que nous le puissions pour quelques-uns et nous le pouvons assurément pour les plaisirs attachés aux fonctions les plus générales de la vie. Or, si nous savons, et nous pouvons le savoir, quel est le rapport, en chaque personne, des autres plaisirs que nous ne pouvons goûter à ceux dont nous avons l'expérience, rien ne sera plus aisé que d'en déterminer la valeur relativement aux nôtres.

Après cela, M. Landry ne dissimule pas que, si la morale de l'intérêt général donne une *méthode* pour apprécier les actions, elle ne donne pas, à proprement parler, de règles de conduite. La valeur d'une action dépend de toutes sortes de circonstances qui changent d'un cas à l'autre. Une action qui serait bonne pour telle personne à tel moment ne le serait pas pour une autre, ou pour la même en d'autres circonstances. Il ne faut pas poser de règles absolues : *soyez sincères*, *tenez vos promesses*, car cela n'est pas toujours bon. Sans doute on peut déterminer scientifiquement de quels plaisirs ou de quelles peines telles actions *tendent* normalement à devenir la source et, par là, la physiologie, la psychologie, la sociologie commencent à déterminer d'une manière abstraite et théorique la valeur *virtuelle* des diverses actions ou habitudes. Mais enfin là, comme dans les applications de la physique et de la mécanique, il reste à rétablir la considération des circonstances, des résistances ou des déperditions de force, et le dernier mot appartient à la prudence de l'agent moral. Il est bon, toutefois, qu'il y ait des règles pour guider ceux qui n'ont pas le temps de réfléchir ou qui n'en sont pas capables. Elles leur feront prendre, à tout le moins, l'habitude de se contrôler et d'agir autrement que par instinct. Mais il ne faut pas être dupe de ces règles, si nécessaires au commun des hommes; il ne faut pas leur sacrifier, quand on est apte à réfléchir, la considération des circonstances singulières de l'action qui seule nous éclaire véritablement sur le bien et le devoir.

C'est donc l'expérience, et non la raison, qui est la vraie lumière et le vrai principe de l'action. Et c'est l'originalité de cette doctrine qu'elle entreprend de concilier les termes extrêmes de la dialectique morale; car ce qu'elle emprunte (au moins en intention) au rationalisme, c'est le formalisme, le devoir logiquement antérieur au bien; mais ce qu'elle garde de l'utilitarisme traditionnel, c'est l'empirisme. On peut douter, avant tout examen, qu'une telle conciliation soit possible.

II

Cette doctrine, d'une composition si paradoxale, exigeait pour se fonder un sérieux effort de dialectique. On regrette que M. Landry n'ait pas cru devoir s'en donner la peine. On trouve de tout dans son petit livre : il n'est pas de problème moral qui n'y soit au moins effleuré; il n'est pas de doctrine morale qui n'y soit rappelée et réfutée; si bien, qu'il ne reste plus de place pour la démonstration des théories originales de M. Landry. Les preuves en sont à peine mentionnées; les conséquences en sont à peine indiquées; les thèses mêmes sont énoncées assez vaguement. M. Landry juge sa doctrine si évidente qu'il lui semble inutile d'insister. Il y a bien quelque avantage à ce système : c'est que la critique ne sait où se prendre. On ne réfute pas, dès qu'elle n'est pas absurde, une doctrine qui se présente sans preuves. On en est donc réduit à faire des réserves, à émettre des doutes, à signaler des lacunes; tout au plus peut-on discuter la façon dont le problème est posé ou la méthode que l'auteur entend suivre. C'est à cette critique tout extérieure que nous sommes obligés de nous en tenir.

Personnellement nous ne sommes pas disposés à contester cette première affirmation de M. Landry que la moralité part d'un besoin rationnel. Nous regrettons seulement que ce ne soit là qu'une affirmation. Nous regrettons surtout que sa doctrine n'ait du rationalisme que le nom.

M. Landry se place dès l'abord au centre de la nature humaine et il montre, ou plutôt il affirme, que le développement naturel de la personnalité conduit nécessairement l'homme à contrôler ses actions

et par conséquent, à les régler. Admettons qu'il en soit ainsi et ne nous laissons pas arrêter par ce que cette idée de personnalité, prise ainsi comme un fait connu et pleinement intelligible, renferme cependant de complexe et d'obscur, de telle façon qu'on en peut, à volonté, tirer tout ce qu'on veut. Nous remarquerons simplement que M. Landry résout ainsi dès les premières pages de son livre un problème qu'il a négligé de poser : comment donc saurions-nous si cette solution est exacte? De quoi s'agit-il en effet? D'expliquer la signification et la raison d'être de la moralité humaine. Or, avons-nous de cette moralité, prise simplement comme un fait, une idée spontanée suffisamment nette et certaine? Ou ne serait-ce pas le premier objet de la spéculation morale que d'élaborer cette idée, de définir exactement le fait moral? Quiconque a lu, même sans en adopter les conclusions, les travaux si méthodiques de M. Durkheim ou les études si pénétrantes et si souples de M. Belot sur la nature du problème moral et les conditions de la science morale, sait assez combien la tâche est malaisée de définir et de caractériser la moralité. Elle se manifeste et se développe dans l'individu et dans les groupements sociaux par tout un système confus et enchevêtré de fonctions, d'idées ou d'institutions — la conscience, les mœurs, les lois, les sanctions, — dont l'analyse préalable est nécessaire pour qu'on en puisse dégager et définir l'élément essentiel et générateur. Pour s'être dispensé de ce travail, il est arrivé à M. Landry de partir d'une définition arbitraire et équivoque de la moralité et de n'en donner qu'une demi-explication.

Selon M. Landry, la moralité consiste à pouvoir justifier ses actes; l'homme moral est celui qui peut rendre raison de sa conduite. Mais, en parlant ainsi, M. Landry passe à côté de la question et suppose résolu non pas même le problème qu'il croit poser à ce moment et qui n'est, pour lui, que préliminaire, à savoir l'origine de la moralité, mais le problème essentiel qui est l'objet véritable de son livre, la question de la nature du Bien. En effet, ces formules, qui sont les premières de son livre, ne peuvent être vraies qu'autant que le mot moralité est pris dans le sens où il s'oppose à immoralité. L'homme moral, c'est l'honnête homme, celui qui mérite l'approbation et l'estime. Nous apprenons par là que l'honnêteté consiste à agir de façon à pouvoir justifier sa conduite, que le bien est d'agir par principes. Si cela est vrai, nous n'avons pas besoin d'aller plus loin : il est désormais inutile de chercher ce que la raison nous propose

comme le Bien. M. Landry vient de proposer le formalisme kantien. Mais, en réalité, la moralité qu'il fallait définir pour savoir d'où elle vient, ce n'est pas l'honnêteté ou la vertu, disposition accidentelle et qui ne se trouve qu'en certains hommes; c'est une fonction de la vie, inhérente à la constitution de l'individu ou de la société; fonction dont il y avait lieu de déterminer le rôle et les caractères extérieurs, avant d'en chercher le principe intérieur et la fin objective, ce qui est le vrai problème moral.

Cette question de l'origine de la moralité, si confusément posée, reçoit-elle au moins une solution complète et suffisamment explicite? Il s'en faut de beaucoup. Encore une fois nous ne contestons pas le principe énoncé, par M. Landry : la moralité vient de la raison. Mais à le supposer très logiquement déduit de la considération de la nature raisonnable de l'homme, il resterait pourtant à le vérifier et à le limiter, en montrant ce que le rationalisme explique dans le système confus des faits moraux et ce qu'il laisse sans explication. Les idées de devoir, de bien, de responsabilité, les sentiments d'obligation, de mérite, de remords sont-ils les produits de la seule raison? Ou, comme il est évident que l'homme n'est pas une raison pure, ne se pourrait-il pas aussi que la moralité fût une fonction complexe dont la raison donnerait seulement quelques éléments? Il se pourrait qu'en tout fait moral, elle se composât, d'une façon à préciser, avec les autres données de notre nature. Il est très visible, par exemple, même pour qui admet *a priori* le rationalisme que l'obligation que la raison pourrait produire n'est pas toujours, en fait, un produit de la raison, parce qu'il est des actes auxquels nous nous sentons obligés et dont la raison nous échappe. Plus généralement, il est très visible que la conscience, qui se rattache sans doute à la raison en son origine la plus lointaine, n'est en fait en chacun de nous qu'un système confus de préjugés et de sentiments héréditaires ou reçus de l'éducation. C'est donc seulement en essayant de suivre la raison pratique dans son développement et en observant comment elle se combine avec les autres éléments de notre nature pour constituer la vie morale de l'individu ou de la société, que l'on pourrait vérifier, en le limitant, le rationalisme moral dont l'affirmation purement *a priori* se heurte à tant de difficultés et d'objections.

Peut-on même, en cette thèse si vague et si mal établie, reconnaître un vrai rationalisme? La raison est conçue ici comme une

force de fait qui produit en certains hommes, ou dans la plupart, un besoin moral, mais dont le droit n'excède jamais la force effective. Celui qui est raisonnable s'oblige à régler ses actes; si quelqu'un, faute d'une raison assez éveillée ou exigeante, n'éprouve pas le besoin moral, il n'y a pas plus lieu de l'en blâmer que de blâmer celui qui n'a pas la vocation des armes ou celle des arts. Car il n'est pas nécessaire *a priori* et absolument que l'homme soit moral. Mais c'est le propre de la raison, si toutefois elle est autre chose qu'un mot, qu'elle se donne invinciblement, en conséquence de sa nature, comme un principe de droit et non pas seulement comme une force de fait. Et il est impossible à un homme, soit qu'il juge des choses pour son compte, soit qu'il critique les jugements des autres, de ne pas reconnaître à la raison cette valeur de droit. Il est nécessaire que le même soit le même; il est impossible que deux quantités soient à la fois inégales et égales entre elles. Quand nous affirmons ces vérités, voulons-nous faire entendre que nous sommes ainsi faits, vous et moi, individuellement que nous ne pouvons penser autrement que selon ces principes, admettant d'ailleurs que d'autres puissent penser autrement sans que nous ayons rien à leur objecter? Nous prétendons au contraire que c'est là ce que tout le monde *doit* penser, et si, par impossible, quelques esprits s'y refusaient, nous dirions qu'ils ont tort. Cela revient à dire que nous admettons une vérité et des règles de vérité dont la valeur est indépendante de l'énergie de fait avec lesquelles elles s'imposent à telles ou telles intelligences. C'est le fond même de l'idée de vérité que quelque chose doit être pensé, qui peut d'ailleurs ne l'être pas par tels esprits, mais qui les juge et les condamne. De la même façon, c'est le fond de l'idée de moralité que quelque chose doit être fait, qui peut ne pas être accompli par certaines volontés, mais qui s'affirme contre elles avec tout son droit et qui les juge et les condamne. Cette valeur de droit de la vérité, c'est-à-dire de la raison, en tant qu'elle énonce les règles de la pensée, M. Landry n'est pas sans doute disposé à la nier. Sinon, pourquoi écrit-il? Ce n'est pas sans doute pour nous dire seulement : voilà ce que je pense. Mais il entend que nous devons penser comme lui et que les idées qu'il énonce n'ont pas seulement pour mérite de s'imposer à son adhésion, mais ont aussi le droit de réclamer la nôtre. Il n'en est pas autrement dans l'ordre pratique. Sans doute ce que M. Landry appelle le besoin moral se présente d'abord comme un fait. Mais nous ne pouvons pas réfléchir

à ce fait sans y découvrir et sans en affirmer autre chose. En tant que la raison prend conscience de sa fonction pratique, elle la déclare nécessaire. Nous ne constatons pas seulement que nous nous efforçons de rationaliser notre action; nous jugeons invinciblement qu'il faut qu'il en soit ainsi. Ce principe, la conduite doit être organisée selon des lois rationnelles, n'est pas moins nécessaire *a priori* que les axiomes de la raison théorique. Pour l'avoir méconnu, la doctrine de M. Landry se réduit à quelque chose comme ceci : la plupart des hommes éprouvent le besoin de raisonner leur conduite; cherchons donc quels principes ils se donneront s'ils cèdent à ce besoin avec réflexion. On constate ainsi ce qui arrive généralement, ou ce qui peut se produire sous telles conditions; mais on ne sort pas des faits; on n'énonce ni vérité, ni règles morales.

*
* *

Nous voudrions maintenant pouvoir dire que l'utilitarisme de M. Landry est mieux fondé et plus cohérent que son rationalisme. Mais c'est un plaisir que nous devons nous refuser. Cet utilitarisme ne nous semble pas démontré; il ne nous paraît pas davantage applicable.

Considérons d'abord l'application. Voici le principe que l'on nous propose : une action est bonne et moralement obligatoire lorsque, plus que toute autre, dans les mêmes conditions, elle accroît la somme des joies humaines ou diminue la somme des peines. Pour se régler sur ce principe, il faut donc savoir en chaque circonstance à quelles joies ou à quelles peines, pour nous ou pour les autres, l'action projetée peut donner lieu. Et comme cela dépend visiblement des personnes et des circonstances, ce n'est pas un calcul qui puisse être fait d'avance et une fois pour toutes. Il ne saurait y avoir en ces matières de barèmes que l'on n'aurait qu'à consulter. C'est à chacun de calculer à chaque instant les plaisirs ou les peines dont son action sera le principe. Seulement un tel calcul est parfaitement impossible.

Tout d'abord ce calcul porte sur des quantités en nombre infini ou indéfini. Il faudrait suivre notre action à la trace pour en prévoir les répercussions de plus en plus lointaines : car la portée de nos actes ne s'arrête pas évidemment aux personnes qui nous entourent immédiatement. Il faut penser à ce qu'on ne voit pas aussi bien

qu'à ce qu'on voit, à demain comme à aujourd'hui, aux effets de l'exemple donné et de l'initiative prise, aussi bien qu'aux suites directes de l'action. Chacune de nos décisions inaugure une série d'effets dont la suite nous échappe bientôt et se perd dans la complexité de la mêlée humaine et dans l'infini du temps. Ce que nous avons effectivement créé, par notre action, de plaisir ou de peine, et si nous avons finalement contribué au bonheur ou au malheur de l'humanité, voilà ce que nous ne saurons jamais.

Observons encore que, même dans la sphère où porte notre vue. nous avons affaire à des quantités de nature indéfinie, ou mieux, à des grandeurs inévaluables, qui ne sauraient donc entrer dans aucun calcul. Accordons à M. Landry que ces plaisirs et ces peines soient de véritables quantités. Accordons encore que nous puissions les évaluer quand il s'agit de nous. Le pouvons-nous quand il s'agit des autres? M. Landry l'affirme : il suffit de se mettre en imagination à la place des autres, ou de mettre les autres à sa place. M. Landry ne soupçonne pas qu'il y ait à cela la moindre difficulté. Il y en a cependant. Il n'en est pas des hommes comme des choses brutes qui réagissent toujours de la même façon aux mêmes excitations. La façon dont mon prochain sera affecté par mon acte dépend de son caractère, de sa situation, de sa disposition actuelle, de ses dispositions préalables à mon égard, etc., et tout ce que la science psychologique — quand elle sera faite — pourra m'apprendre à ce sujet, c'est que, si j'ai affaire à quelqu'un qui soit de *telle* humeur, qui ait *telles* idées, qui se trouve dans *telles* circonstances, mon action l'affectera de telle façon. Mais c'est à moi qu'il appartient de juger de l'homme, de son humeur, de son caractère, de sa situation. Et quel homme connaissons-nous assez pour nous représenter exactement ce qu'il pourrait éprouver, si nous ne jugeons pas toujours exactement du plaisir que nos actions nous feront à nous-même?

De toute façon donc, la méthode que nous propose M. Landry, semble inapplicable. Cela tient à ce qu'elle nous renvoie, pour la décision présente, à la considération de résultats futurs éminemment incertains et fuyants. Sans doute on pourrait objecter que cette difficulté n'est pas propre à la décision morale. En toute entreprise, commerciale, politique, artistique, c'est en vue d'un avenir incertain que l'on agit, et c'est d'après la prévision plus ou moins conjecturale de cet avenir que l'on se résout à tels actes plutôt qu'à tels autres. Toutefois, ces conjectures se fondent, en général, sur

les données plus saisissables et plus sûres. Surtout, il faut prendre garde qu'en ces entreprises, le but visé n'est pas, malgré l'apparence, ce qui nous importe le plus. C'est bien le désir du résultat qui est l'origine de l'action; mais au moment même où, sous l'influence de ce désir, nous nous mettons à l'œuvre, il est quelque autre chose à quoi nous avons le sentiment de tenir, et de devoir tenir avant tout. Nous voulons, et nous devons apporter dans notre action, toute la prudence et toute la bonne volonté possibles; nous voulons et nous devons faire de notre mieux. Ce désir général, qui se superpose à toute action, nous parait, comme condition de toute entreprise raisonnable et efficace, la première chose, la plus urgente, et qui suffit. Dès lors le résultat, le succès passe au second plan. Non qu'on le néglige, puisque faire de son mieux, cela implique toute l'attention et tout le zèle possibles; mais enfin on s'absout, même dans l'échec, si le plus nécessaire et ce sur quoi on se juge, c'est la bonne volonté. Quelque doctrine que nous professions, nous sommes tous des kantiens dans la pratique : nous mettons la manière d'agir au-dessus de la matière de l'action, et la moralité au-dessus du succès. C'est pour cela que nous agissons en toute sécurité de conscience, en vue des résultats les plus incertains; nous serons tranquilles, si nous avons fait de notre mieux, ce qui est toujours en notre pouvoir. Mais si l'on prétend, comme le fait expressément et très logiquement M. Landry (p. 244), que le succès seul a du prix, que la production du plus grand plaisir est la seule chose qui justifie moralement une action, et que la bonne volonté est totalement dénuée de valeur, comme d'autre part nous ne pouvons jamais savoir avec précision et certitude quel sera l'effet de notre action sur notre bonheur ou celui des autres, nous ne savons donc jamais si notre action sera bonne ou mauvaise, ni par conséquent si nous devons la vouloir ou y renoncer. Toute décision devient impossible.

∴

Pouvons-nous croire après cela qu'une règle aussi incertaine, qu'un bien aussi fuyant, nous soient vraiment proposés par la raison? Est-ce bien la raison qui nous renvoie comme guide au seul plaisir? M. Landry a entrepris de le démontrer. C'est ici le nœud de son système. Si la démonstration s'impose, les autres difficultés perdent beaucoup de leur valeur. Seulement nous craignons que

cette démonstration, qui devrait être décisive, ne soit, comme toutes les autres, bien rapide et équivoque.

M. Landry pose en principe que nous reconnaîtrons la fin proposée par la raison à ce signe que, indépendamment de tout désir actuel, nous ne pouvons nous empêcher de la vouloir. Elle apparaît comme absolument nécessaire à l'homme qui réfléchit et se sent en pleine possession de soi-même; c'est ce qui arrive pour le plaisir. Voilà toute la démonstration. C'est bien court pour toutes les difficultés que soulèvent ces assertions si simples.

Admettons, au moins pour l'instant, qu'en effet nous ne puissions, dans le silence ou l'arrêt de nos instincts, nous empêcher de vouloir le plaisir; — que la réflexion nous fasse chercher le plaisir et fuir la douleur (p. 132); — que notre nature nous fasse une loi de lui donner notre adhésion (p. 126); — que notre moi, tout à fait conscient de lui-même, ne puisse pas se refuser à le vouloir (p. 125). Il y aurait d'abord à se demander si le plaisir seul est dans ce cas et si toute autre fin de l'instinct, envisagée dans ces conditions, n'apparaîtrait pas comme aussi nécessaire. C'est d'instinct que nous recherchons la société de nos semblables, et que nous cherchons à nous associer à leur existence : pouvons-nous, si nous réfléchissons, vouloir raisonnablement renoncer à tout commerce sentimental avec nos semblables? Nous avons besoin d'agir, d'exercer nos organes et nos facultés, d'entreprendre quelque œuvre qui nous occupe, et où nous affirmions par l'action notre personnalité : pouvons-nous, même si actuellement, en un accès de fatigue ou de paresse, nous n'éprouvons pas effectivement le désir de l'action, nous refuser à la vouloir? Ne nous paraîtrait-il pas absurde de refuser d'agir, puisque autant vaudrait refuser d'être? Et l'effort naturel pour être et pour persévérer dans l'être, sous quelque forme et par quelque acte qu'il s'exprime, pouvons-nous raisonnablement y renoncer? Ne nous sentons-nous pas, quand nous y réfléchissons, invinciblement invités à y consentir? Alors, si la raison, — au cas où la raison serait ici pour quelque chose, — nous renvoie à toutes ces fins ensemble, nous les propose toutes, et beaucoup d'autres sans doute avec elles, comme nécessaires, irrécusables, de quel droit affirmerait-on la primauté du plaisir sur toutes les autres : pourquoi le plaisir serait-il, seul et par privilège, le Bien suprême et la règle de la vie?

Dira-t-on que toutes ces fins nécessaires nous ne les voulons pas au même titre, et qu'elles ne sont, au fond, jugées par nous néces-

saires, que parce qu'elles sont les conditions immédiates du plaisir? Mais il faudrait d'abord le prouver, et ce serait sans doute difficile, car il nous paraît bien que ce soit sans arrière-pensée de plaisir qu'il nous semble absurde de résister au penchant de la nature, pour l'être et pour l'action. De plus, cette thèse qu'on ne prouve pas est bien improbable, car, en fait, dans l'ordre de la nature, ce sont les tendances qui précèdent le plaisir : leurs fins sont voulues et posées comme nécessaires avant que nous sachions ce que c'est que jouir, avant donc que puisse se produire la volonté du plaisir. Même quand nous en avons l'expérience, M. Landry convient que ce n'est pas toujours la pensée du plaisir à atteindre qui détermine notre activité (p. 130). Il faudrait donc que la raison renversât en ses jugements l'ordre de la nature, et que de cet épiphénomène qui est le plaisir, simple accompagnement de l'action et de la vie, elle fît la fin essentielle à quoi tout devrait se subordonner. Or, s'il est de l'essence de la raison de réformer et de renverser la nature, ou si sa fonction ne consisterait pas à la reconnaître et à en déterminer les exigences, ou si enfin elle ne viendrait pas s'y superposer pour la compléter sans la détruire, c'est ce que pourrait seule établir cette critique de la fonction pratique de la raison dont M. Landry a jugé à propos de faire l'économie. Il reste donc que, même en acceptant la méthode de M. Landry et le critère singulier d'après lequel il veut juger de la fin raisonnable, il n'est nullement démontré que le plaisir soit la fin suprême et unique : la raison ainsi consultée nous renvoie indifféremment à toutes les fins générales de la vie, ce qui revient à dire qu'elle nous laisse sans règle. Un résultat aussi incertain donne des doutes sur la méthode.

Et, en effet, il n'est pas de méthode plus incertaine, où même, à y réfléchir, plus étrange que celle que M. Landry a jugé à propos d'employer. Il s'agit de déterminer qu'elle est, selon la raison, la fin de la vie. Or M. Landry qui se croit rationaliste n'a pas cru devoir procéder logiquement à cette détermination. Il aurait pu se demander ce que c'est que la raison, quelles en sont les exigences et quel caractère devrait présenter l'objet qui lui serait approprié : il eût procédé alors à la manière de Kant. S'inspirant d'autres maîtres, d'Aristote par exemple, M. Landry aurait pu chercher quelles fins conviennent à l'homme, étant donné ce que la raison et la science nous apprennent de sa nature, de ses fonctions, de sa situation. Mais M. Landry a jugé tous ces détours inutiles : la fin de la vie doit être

de telle nature qu'elle se fait reconnaître immédiatement. Il ne lui paraît même pas utile d'éclaircir au préalable cette idée d'une fin absolue et immédiatement nécessaire. C'est au fait pur et simple que M. Landry nous renvoie. Il lui paraît que, comme on reconnaît le vrai absolu à l'*évidence*, qui force la conviction, on doit reconnaître le bien absolu à l'*irrésistibilité*, qui contraint la volonté. Sans doute on nous prévient qu'il ne s'agit pas ici de l'*irrésistibilité de l'impulsion*, mais de l'*irrésistibilité de la conviction pratique rationnelle* (p. 126); mais en quoi consiste ceci et comment le distinguer de cela, c'est sur quoi M. Landry s'explique bien rapidement. Il y a conviction pratique rationnelle si, même en faisant abstraction de la force impulsive de l'instinct, il me paraît absurde en tant que j'y réfléchis, d'en repousser l'objet. Mais prenez bien garde que l'absurdité dont il s'agit ici, ce n'est pas la vue d'une contradiction logique; — c'est simplement une impossibilité de fait. Et s'il y a là quelque chose de rationnel, c'est simplement parce que j'éprouve cette impossibilité *au moment où j'y réfléchis* (sans que d'ailleurs je voie en en quoi l'impossibilité résulte du fait de cette réflexion), — et dans le cas *où je fais abstraction de l'impulsion instinctive* (sans que d'ailleurs je puisse assurer que cette abstraction soit effective, ou seulement souhaitée ou imaginaire). Au fond, tout ce que l'on peut dire, c'est que la réflexion ne nous empêche pas de vouloir le plaisir ou ou toute autre fin de la nature. Les fins de l'individualité instinctive ne sont pas, en principe et de parti pris, refusées par la personnalité consciente. Mais c'est là une conclusion toute négative et insuffisante. Il resterait à prouver que ces fins nous sont imposées par la raison; il resterait surtout à prouver qu'elles excluent toute autre fin surajoutée, d'ordre vraiment rationnel, et qui serait justement la fin morale.

Selon M. Landry, l'acceptation du plaisir par la personnalité consciente serait une affirmation rationnelle parce que la raison, c'est au fond la personnalité. Mais il y a abus à substituer ainsi, comme équivalentes, la personnalité à la raison. Comment soutiendrait-on que tout ce que nous voulons avec toute notre âme et en pleine conscience soit nécessairement raisonnable et bon? On pourrait donc soutenir tout aussi bien que tout ce que nous croyons avec toute notre âme et avec une pleine conscience de nous-même est nécessairement raisonnable et vrai : mais qui oserait le prétendre? Tout au plus l'affirmerait-on pour les principes universellement et

nécessairement reçus. Mais s'ils sont nécessairement tenus pour vrais, ce n'est pas parce qu'ils sont une affirmation de notre personnalité qui se manifeste tout aussi nettement dans les croyances les plus absurdes. Si les principes sont évidents, la personnalité n'y est pour rien, ni le fait que nous les acceptons, fût-ce universellement. C'est qu'ils se justifient directement soit d'une manière intrinsèque, quand ils sont analytiques, soit extrinsèquement, quand ils sont synthétiques. C'est une vérité nécessaire que le tout est plus grand que la partie : car cela résulte immédiatement de la définition du tout. Ici le principe porte en lui-même sa justification. C'est encore une vérité nécessaire que tout fait a une cause, parce que, si je refuse de l'affirmer, les choses sur lesquelles porte ma pensée, n'ayant plus de nature ou de lien, échappent à mes prises : pour autant donc que je veux penser, il faut que je croie (et il restera à vérifier si les choses s'y prêtent), qu'elles se produisent avec ordre. Ici le principe ne se justifie pas lui-même, mais comme condition inéluctable de la pensée il s'affirme avec la pensée elle-même. Mais, ni dans un cas ni dans l'autre, ma personnalité n'a rien à faire et nul ne s'avisera de dire : je suis sûr que le tout est plus grand que la partie parce que, dans la plénitude de ma conscience et dans l'entière possession de moi-même, je ne puis me refuser de l'affirmer. Il faut toujours expliquer pourquoi on ne peut pas. Il en est de même dans l'ordre pratique. S'il est une fin que je ne puisse pas ne pas vouloir, quand j'y réfléchis, il faut voir à quoi tient cette impossibilité et si elle se justifie rationnellement. Mais M. Landry ne semble pas avoir réfléchi longtemps aux conditions ou aux caractères de ce que l'on pourrait nommer l'*évidence pratique*. Il faudrait ici ou que la fin morale portât en elle-même, indépendamment de notre nature, sa justification, comme un principe analytique ; ou qu'elle s'imposât par son rapport à notre nature raisonnable, comme la condition exclusive et nécessaire de l'activité rationnelle, à la manière d'un principe synthétique.

Or l'idée d'une fin évidente qui porterait en elle sa justification, qui contiendrait dans sa nature de quoi s'imposer à la volonté, — c'est proprement un non-sens. Quel moyen de considérer cette assertion — le plaisir (ou la perfection ou tout autre objet), *doit* être voulu de tout homme raisonnable, — comme un principe analytique et, par là même, évident? Est analytique tout jugement qui énonce un caractère impliqué nécessairement dans la définition du

sujet, un élément essentiel de sa constitution. Or la propriété de s'imposer comme fin à la volonté d'un être raisonnable ne saurait être un caractère inhérent à un objet. Soit que nous y consentions ou non, le plaisir restera le plaisir, il aura même nature et mêmes propriétés. Aussi bien ce mot *doit* qui entre dans la formule du principe pratique, indiquant que la fin proposée peut ne pas être acceptée, laisse donc assez entendre que ce caractère d'objet nécessaire de la volonté est surajouté et extérieur. Comme Kant l'a dès longtemps remarqué, la loi morale, en tant qu'elle propose un objet à la volonté, est une synthèse, car elle juxtapose en une même formule deux choses hétérogènes, entre lesquelles il n'y a pas de lien logique, à savoir un objet et la volonté.

Reste à savoir comment une telle synthèse est possible, en quel sens un objet, tout étranger qu'il soit par sa constitution à notre volonté, peut néanmoins se présenter comme la fin irrécusable de notre vouloir, en tant que nous voulons être raisonnables. Cette synthèse pratique se produit et se justifie à la manière des synthèses théoriques *a priori*. La formule — ceci doit être voulu — sera rationnellement nécessaire, si ce vouloir apparaît comme la condition exclusive d'une activité rationnelle : car alors il faut ou renoncer à agir rationnellement, ce qui est contraire à l'hypothèse, — puisque nous cherchons (c'est le problème moral) l'objet d'un vouloir raisonnable, — ou il faut assigner pour objet à la volonté ce qui seul permet d'agir par raison. On voit dès lors que la recherche change de terrain. Ce dont il s'agit d'abord, c'est de déterminer les caractères de l'activité rationnelle et les conditions de son exercice. C'est au dedans de nous qu'il faut regarder et non dans les choses : nous ne devons considérer les objets que pour voir lesquels se prêtent aux conditions de notre activité. Ce n'est donc pas de la nature du plaisir ou de la perfection qu'il faut partir, mais de la nature de la raison. On reconnaît ici la méthode de Kant : il n'y en a pas d'autre pour déterminer l'objet de la volonté raisonnable.

De savoir maintenant si l'application d'une telle méthode critique et formelle peut conduire à ériger le plaisir en bien, c'est une autre question. Ou plutôt, ce n'est pas une question du tout ; car le propre de l'activité rationnelle étant évidemment de procéder par règles générales et impersonnelles, ce n'est pas le plaisir, si variable et si personnel, qui en peut fournir le principe. Quant à savoir quel

est ce vrai bien qui n'est pas le plaisir, on nous dispensera de la chercher ici.

Nous n'avons donc pas encore la morale souhaitée. Il est remarquable que ce soient les qualités les plus originales de l'esprit de M. Landry qui l'aient empêché de nous la donner. M. Landry a montré en des travaux antérieurs — comme aussi en quelques pages remarquables dans la conclusion de ce dernier livre, — un sens très avisé des réalités concrètes, des difficultés de la vie et des conciliations à opérer dans la pratique entre des exigences d'origine diverse : c'est vers la complexité des décisions pratiques que se tourne d'instinct son esprit; c'est dans la casuistique, au meilleur sens du mot, que ses qualités de finesse et de sens, autant que sa connaissance précise des réalités sociales, le rendent vraiment intéressant. Mais cela même fait qu'il se hâte de passer sur les principes, qu'il se sent comme dépaysé dans la région des abstractions et qu'il est trop porté à remplacer la dialectique nécessaire par les intuitions rapides, mais dangereuses, du bon sens. Or le temps est bien passé où la philosophie se contentait de développer les principes du sens commun. Il faut aujourd'hui ou se résigner à la critique et à l'analyse minutieuse, ou s'abstenir de poser certains problèmes.

G. CANTECOR.

DISCUSSIONS

A PROPOS DE LA LOGISTIQUE

Je me contenterai pour le moment de quelques observations sommaires en réponse à l'article de M. B. Russell. En effet, M. Russell n'expose sa nouvelle théorie (qu'il appelle pas de classes) que d'une façon tout à fait succincte et il a évidemment l'intention de la développer ailleurs. Il vaut mieux attendre la publication de ce développement pour se faire une opinion sur la nouvelle théorie. D'autre part, M. Zermelo va prochainement publier une étude complète sur le même sujet. J'attendrai également, pour répondre définitivement à M. Russell, que j'aie lu le travail de M. Zermelo, car la comparaison des deux théories ne peut être qu'instructive.

Je constate d'abord avec plaisir que nous avons fait l'un et l'autre un pas vers un accord. Qu'on relise, dans l'article de M. Russell, les pages 630 et 631.

La Logistique n'est plus qu'une auxiliaire de l'intuition. Elle a même besoin de l'intuition, non seulement à ses débuts, mais à chaque pas; non seulement pour lui demander des principes nouveaux, mais comme un incessant contrôle, de même qu'une théorie de physique mathématique n'a de valeur que quand elle a été confirmée par l'expérience. Si les logisticiens appliquent leurs règles aveuglément, c'est pour mieux démontrer qu'elles sont fausses, et en cela ils n'ont pas fait une œuvre inutile.

Nous voilà loin des huit notions et des vingt propositions qui renfermaient toute la pensée humaine ou du moins toute la pensée mathématique. Nous voilà loin de l'*Exegi monumentum ære perennius* de M. Couturat (inutile de rappeler aux lecteurs de cette revue que c'est de M. Russell que M. Couturat parlait ainsi). Loin du *Centenaire de la mort de Kant*. Je trouverais même plutôt que M. Russell va un peu trop loin.

D'autre part, M. Russell est d'accord avec moi au sujet du cercle vicieux, source des paradoxes en question.

Je ne veux pas discuter à fond la théorie pas de classes, j'attends pour cela de la mieux connaître; jusqu'ici il ne me semble pas qu'elle ait rendu aux raisonnements de Cantor la rigueur qui leur manque. Mon impression est que M. Russell répète textuellement ce qu'a dit Cantor et se borne, pour calmer ses propres scrupules à s'écrier de temps en temps : Messieurs, n'oublions pas que toutes ces choses dont nous parlons ne sont pas des entités et que nous n'avons pas le droit d'en parler. Mais ce n'est là qu'une impression que la lecture de l'ouvrage définitif modifiera peut-être.

Que dire maintenant du principe d'induction, objet principal du débat? Pour éviter toute espèce de confusion, introduisons deux définitions et une proposition.

Définition A. Un nombre *fini* est un nombre cardinal n tel que $n < n+1$.

Définition B. Un nombre *inductif* est un nombre qui fait partie de toutes les classes récurrentes.

Proposition C. Tout nombre fini est inductif.

Pour M. Russell, c'est la définition B qui est le principe d'induction, et en partant de cette définition, il a cherché à démontrer la proposition C.

Pour moi, c'est la proposition C qui est le principe d'induction; cette proposition n'est pas une définition et elle est indémontrable (cet énoncé nouveau du principe d'induction n'est pas le même que ceux que j'ai proposés antérieurement; mais il leur est équivalent et il me semble préférable).

A la façon de voir de M. Russell, j'ai objecté que la définition B, pouvant impliquer un cercle vicieux, ne peut être appliquée que sous certaines restrictions, et que ces restrictions ne permettent pas l'emploi qu'il en fait. Que dit maintenant M. Russell? Il observe d'abord que les doutes qu'il a émis lui-même, dans un article précédent, venaient de l'impossibilité d'établir l'axiome multiplicatif (dit de Zermelo). Cela, c'est une autre objection à sa démonstration. Mais la mienne en est-elle moins bonne? Non, sans doute, car M. Russell ajoute : « Son objection, que cette preuve enveloppe un cercle vicieux, est formellement vraie suivant la théorie soutenue ci-dessus. » « Mais, continue M. Russell, ce paralogisme peut être évité si nous admettons une certaine assomption qui est requise pour

d'autres raisons, et à laquelle, à ma connaissance, il n'y a pas d'objection sérieuse. »

Je n'ai rien compris à la démonstration modifiée, qui est exposée d'une façon trop succincte; je n'ai même pas compris l'énoncé de l'assomption. Je puis toutefois observer ceci : Cette assomption est un nouvel axiome, et pour qu'il y ait intérêt à le substituer au principe d'induction qu'il s'agit de démontrer, il faut qu'il soit plus directement évident que ce principe; or, est-ce le cas si cet axiome s'énonce :

« Tout énoncé contenant x et une variable apparente est équivalent pour toutes les valeurs de x, à quelque énoncé $\varphi(x)$ ne contenant aucune variable apparente. »

Mais je vous vois venir, vous allez me dire : « Vous aurez toujours besoin de mon assomption, même si vous admettez le principe d'induction; elle seule préservera ce principe du cercle vicieux. »

Non, permettez, c'est la définition B qui contient un cercle vicieux, la proposition C en est exempte, si je la regarde comme un axiome indémontrable, et je puis en faire usage sans difficulté.

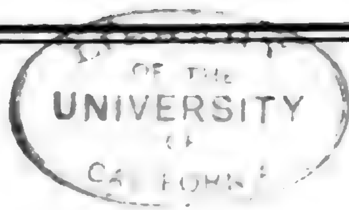
Quant au rôle de la croyance à l'infini actuel, je continue à le regarder comme très important. M. Russell cite des exemples de paradoxes où n'interviennent que des nombres finis; l'un d'eux est nouveau et très amusant. Mais dans le cas des classes finies, il est toujours possible de s'en débarrasser, parce qu'on peut faire l'analyse des diverses classes qui figurent dans les propositions en poussant cette analyse jusqu'aux individus et cette analyse complète fera évanouir les contradictions. Si j'ai bien compris la théorie pas de classes, elle consiste précisément à proclamer la nécessité de cette analyse complète.

Mais dans les cas où l'on fait intervenir l'infini actuel, cette analyse complète est impossible, du moins à ce qu'il me semble, et l'on reste exposé à la contradiction.

Un mot pour terminer; je n'ai pas dit qu'il ne serait pas utile d'avoir des notions plus claires en logique, mais que ces notions ne résoudraient pas la question de l'axiome de Zermelo.

Je me bornerai pour le moment à ces remarques sommaires, me réservant de les justifier dans un article plus étendu qui paraîtra quand M. Russell et M. Zermelo auront publié leurs théories avec assez de détails pour qu'on puisse les discuter avec fruit.

H. Poincaré.



A PROPOS DE L'IDÉE DE VIE CHEZ GUYAU

La réponse de M. Dwelshauvers à mon étude sur Guyau contient quelques inexactitudes que je suis obligé de relever brièvement parce qu'elles ne sont pas sans importance pour la méthode et la doctrine. M. Dwelshauvers m'attribue, comme étant de moi, cette phrase de Guyau par moi citée d'après *Éducation et Hérédité* (p. 221) : « On peut considérer l'idée comme un abstrait du sentiment, le sentiment comme un abstrait de la sensation, enfin la sensation même comme un abstrait et un schème d'un état objectif très général, d'une sorte de *nisus* vital plus ou moins indéterminé en lui-même. » M. Dwelshauvers écrit : « L'idée, nous dit M. Fouillée, *n*'est *qu*'un abstrait du sentiment, etc. » et il ajoute : « Cette dernière définition *de M. Fouillée.* » J'avais cependant déclaré expressément que c'était Guyau qui parlait et non moi.

M. Dwelshauvers met un point d'interrogation devant les mots *état objectif.* Guyau, selon moi, a voulu dire que la sensation présuppose un état sous-jacent qui est objectif : 1° parce qu'il est plus ou moins indéterminé en lui-même (M. Dwelshauvers transcrit inexactement, lui : « plus ou moins *déterminé* »), et que conséquemment cet état ne peut plus prendre la forme subjective d'un fait de conscience précis et distinct; 2° parce que, selon Guyau, le *nisus* vital ne fait qu'un dans le fond avec l'organisme même, qui est objectif.

M. Dwelshauvers me prête encore, entre guillemets, cette phrase que je n'ai pas écrite : « Ce serait diminuer le principe de toutes choses que de lui adjoindre la moindre détermination. Il faut lui laisser son ampleur. » J'ai écrit : « Toute épithète qu'on ajoute à la vie, soit qu'on parle de la vie *spirituelle*, soit qu'on parle de la vie *corporelle*, est tirée de la vie même et n'en exprime plus, *selon Guyau*, la vraie nature primitive, ni l'essentielle unité (p. 530) ». Ma

phrase et celle de M. Dwelshauvers ne se ressemblent pas et n'expriment point les mêmes idées.

D'après ce qui précède, il est clair que, pour Guyau, toute connaissance est elle-même un extrait et un abstrait de la vie, que tout principe directeur de la connaissance est *vital*. M. Dwelshauvers continue cependant de soutenir que « la lecture de Guyau ne laisse jamais soupçonner une *théorie de la connaissance*, ni une psychologie, *mêmes implicites* ». C'est là, selon lui, « la constatation d'un fait ». Or, l'existence d'un livre entier de Guyau sur la *Genèse de l'idée du temps* est un fait matériel; nier qu'il s'y trouve une théorie, même implicite, de la connaissance (ramenée par Guyau à sa source profonde dans l'expérience même et le sentiment de la vie), c'est nier un fait notoire.

M. Dwelshauvers s'efforce de justifier la caractéristique de « substantialisme » si indûment appliquée par lui à la doctrine de Guyau qui rejetait les substances au profit du devenir vital, de la vie en perpétuel progrès. Pour M. Dwelshauvers, on est substantialiste dès qu'on accorde « à un seul genre de rapports la prééminence sur les autres ». A ce compte, lui qui accorde la prééminence aux « rapports d'ordre » et de pensée, à la pensée même, à l' « acte de penser », il est aussi substantialiste. Renouvier, Ravaisson et Wundt sont substantialistes, alors qu'ils nient les substances au profit de certains rapports des objets à la pensée.

M. Dwelshauvers ne donne pas une idée exacte du jugement de M. Höffding sur Guyau quand il écrit : « Chacun, je pense, sera prêt à souscrire aux éloges que M. Höffding donne à Guyau, s'il s'agit de la noblesse du caractère et des tendances morales. » M. Höffding n'a pas seulement loué les sentiments généreux de Guyau; il l'a rangé comme chef de file parmi les théoriciens les plus modernes qui représentent la philosophie comme étant essentiellement une étude de valeurs et de valeurs *vitales*, valeurs parmi lesquelles se trouvent, au premier rang, les idées directrices de la connaissance et de l'action. Il ne s'agit là ni de noble caractère, ni de beaux sentiments, ni de « poésie », mais de spéculation philosophique et de vigueur intellectuelle. Je suis loin de vouloir « repousser pour Guyau le bénéfice de la vision imagée et poétique des choses », qui fait que ses idées sur la vie sont elles-mêmes vivantes et vécues. N'a-t-il pas dit lui-même :

Tout ce qui naît en moi demande à s'envoler :
Comment garder l'idée? Il en est de si belles
Que, malgré nous, nos cœurs s'entr'ouvrent devant elles
Pour leur livrer passage et les montrer au jour :
Celles que l'on conçoit, on les veut immortelles.
La pensée est en nous large comme l'amour [1].

Mais j'ai trop connu Guyau, je l'ai trop entendu, trop lu et relu pour ne pas savoir qu'il joignait à la vision poétique l'intuition la plus concrète des réalités psychologiques ou sociales, et, en même temps, la pensée la plus abstraite, la plus subtile, la plus raisonneuse et critique, quoique toujours ouverte aux conceptions les plus hardies. Ce n'est point à moi que M. Dauriac persuadera que Guyau pensait seulement « par images ».

Si je me suis permis de relever des inexactitudes et des imprécisions dans la méthode de critique employée par M. Dwelshauvers, c'est pour faire voir combien il est difficile d'exprimer la vraie pensée de ceux qu'on critique ou commente. Voilà précisément, selon moi, ce qui est arrivé pour Guyau, dont M. Dwelshauvers ne me semble pas avoir présenté la doctrine en son sens intime et original.

Pour ma part, je demande que l'on me montre, chez quelque philosophe, une théorie de la *vie* plus profonde en son principe psychologique, plus riche en ses applications à la morale, à la sociologie, à la religion, à l'art, que celle qui est développée sous tous ses aspects dans les neuf volumes formant l'œuvre de Guyau. Je ne veux pas dire pour cela que sa doctrine soit la vraie et la définitive; j'ai au contraire déclaré qu'elle a besoin d'être dépassée. Mais il ne s'ensuit nullement qu'elle soit « contradictoire » ou « incohérente ». M. Dwelshauvers, en tout cas, ne me paraît pas y avoir montré une seule contradiction.

M. Dwelshauvers nous expose de nouveau sa propre théorie. Je n'ai pas ici à l'apprécier. Je dirai seulement qu'elle me rappelle, pour une partie, les idées du regretté Jules Lagneau, qui étaient elles-mêmes une réfraction confuse et obscure de quelques idées de son éminent maître à l'École normale, M. Lachelier. Guyau peut s'être trompé (et j'ai développé moi-même avant tous les autres les objections qu'on peut lui faire en considérant l'idée de vie comme *primitive*); mais lui répondre que c'est l'idée de *pensée* qui est primitive, c'est simplement opposer un système à un système; ce n'est

1. *Vers d'un philosophe*, p. 138.

pas montrer des « contradictions dans l'œuvre de Guyau, c'est faire voir qu'il contredit les doctrines qui ne sont pas la sienne ».

Il y a là une question de méthode philosophique sur laquelle j'ai cru utile d'appeler l'attention. Il faut, si je ne me trompe, pour bien apprécier un penseur, penser tout d'abord ses propres pensées, et non les nôtres, qui ne doivent venir qu'ensuite. Sans cela, les discussions seraient aussi interminables que stériles.

ALFRED FOUILLÉE.

LOGIQUE ET MORALISME

Je remercie M. Lechalas de ses bienveillantes et judicieuses remarques; elles me fournissent l'occasion d'expliquer et de développer ma pensée sur un point qui peut en effet prêter à malentendu. Comme il le dit fort bien, la Logique est à la fois « la maitresse et la servante de toutes les sciences, de toutes les philosophies ». Elle est leur servante, tant qu'elles s'en « servent »; elle devient leur maitresse ou plutôt leur juge, lorsqu'elles s'en écartent, et lorsqu'elles en méconnaissent ou en altèrent la nature. C'est dans cette mesure que le moralisme est justiciable de la Logique. Si la Logique n'a pas à déterminer positivement quelles sont les doctrines philosophiques vraies, elle concourt du moins à les déterminer négativement, en servant à éliminer les fausses. La physique et la géométrie non plus ne sont pas juges des thèses proprement philosophiques; et néanmoins elles peuvent suffire à réfuter telle théorie métaphysique qui contredirait des vérités physiques ou géométriques bien établies. Le rôle de la logique est donc dans ce cas négatif et critique, et on ne peut lui reprocher d'usurper sur la métaphysique ou la morale.

Que le moralisme soit, *en fait*, contraire à la Logique, c'est ce que prouvent toutes les doctrines kantiennes et néo-kantiennes, qui reposent sur une conception insuffisante et même fausse des principes logiques. Car on ne viole pas plus la Logique en contredisant quelqu'un de ses principes, qu'en refusant d'admettre certains principes sans lesquels elle ne peut se constituer, et en prétendant la réduire, par exemple, au seul principe d'identité. C'est d'ailleurs un fait historique que les écoles qui prétendent faire dépendre la métaphysique de la morale ont complètement négligé la Logique, et ont ignoré ses progrès, ce qui semble indiquer une incompatibilité entre la Logique et le moralisme. On pourrait objecter que ce *fait* ne prouve pas que le moralisme soit, *en principe*, contraire à la Logique; et assurément, celle-ci n'aurait plus rien à objecter à une doctrine morale qui accepterait sans chicane ni équivoque les principes logiques.

Mais une telle doctrine n'appartiendrait plus au « moralisme », que j'ai défini par la thèse caractéristique du primat de la raison pratique. Car si l'on soutient cette thèse, c'est parce qu'on croit avoir établi l'insuffisance et l'impuissance de la raison spéculative, et cela vient toujours d'une ignorance des principes constitutifs de la Logique.

M. Lechalas essaie de justifier la méthode des postulats moraux en la rapprochant de la méthode par laquelle les sciences physiques construisent leurs hypothèses et leurs théories. Cette méthode est, dans les deux cas, l'induction logique (c'est-à-dire la déduction à rebours); elle consiste à remonter des propositions vraies ou admises comme telles à un système de principes d'où l'on puisse les déduire. Mais, si le procédé général est le même, en gros, les deux applications diffèrent du tout au tout au point de vue logique. D'abord, comme M. Lechalas le reconnaît lui-même, les principes auxquels on aboutit par induction n'ont jamais qu'une valeur probable (à moins que, cas fort rare, on ne puisse les déduire directement des données de fait), tandis que le moralisme présente les « postulats de la loi morale » comme des dogmes certains et en quelque manière obligatoires. On sait que (de nos jours surtout) les physiciens n'attribuent qu'une valeur problématique aux hypothèses plus ou moins générales qu'ils élaborent; si l'on n'attribuait pas plus de valeur et d'objectivité aux « postulats moraux », les auteurs des systèmes « moralistes » ne seraient guère avancés, et ne se risqueraient pas à échafauder une métaphysique sur une base aussi fragile et instable. Le physicien est toujours prêt à changer de théorie, non seulement pour des raisons de vérité, mais même pour des raisons de « commodité ». Est-ce que les « moralistes » font aussi bon marché de leurs « postulats », et changeraient-ils aussi facilement de doctrine le jour où on leur montrerait, par exemple, l'origine sociale de la notion de devoir, et où on leur présenterait une autre *déduction* des obligations morales? Cela prouve bien qu'on ne fait pas réellement en morale, quoi qu'en dise M. Lechalas, ce qu'on fait en géométrie. Et cela tient simplement à ce qu'en morale on fait de la « logique des sentiments ». On *veut* justifier le devoir, et on *veut* même le justifier d'une certaine manière; tandis que le géomètre ne *veut* pas les propriétés des parallèles, ou l'indépendance de la forme et de la grandeur.

Dernière différence, qui est capitale : dans les sciences, les données

dont on part sont des vérités théoriques, généralement des vérités de fait; tandis que dans la méthode des postulats moraux le point de départ est pratique, et ne peut être qualifié ni de *fait* ni de *vérité*. Parler du devoir comme d'un fait, c'est un abus de mots, et lorsque Kant ajoute : « fait rationnel », il avoue le sophisme par cela même qu'il essaie de le pallier. Le sentiment de l'obligation, pas plus que celui de la liberté (si tant est que celui-ci existe), ne prouve pas l'existence de son objet : et lorsqu'on a *expliqué* psychologiquement ces simples *faits* psychologiques, les « moralistes » n'ont plus rien à réclamer. En réalité, ils ne cherchent pas à *expliquer* scientifiquement le fait (subjectif) de l'obligation, mais à *justifier* métaphysiquement le prétendu fait (objectif) du devoir. Le point de départ de leur induction n'est pas un *fait*, une vérité, mais un désir ou une volonté. Or c'est là une application de la méthode d'induction toute différente de celle qu'emploient les sciences positives. C'est comme s'il avait suffi de se dire : « Je veux avoir une voiture qui fasse 100 kilomètres à l'heure » pour inventer le moteur à explosion, ou comme si le désir de télégraphier sans fil avait fait découvrir les ondulations électriques. En un mot, ce n'est pas une induction d'une vérité à une autre, mais d'un désir ou d'un besoin à une proposition théorique. C'est là une méthode dont aucune science n'offre l'analogue, et qu'aucune logique ne peut justifier.

Je m'arrêterais là, si M. Lechalas n'avait pas esquissé une apologie de la logique des sentiments dans une note où il avoue d'ailleurs qu'il ne parle pas « exclusivement en logicien ». Parce que la logique n'est pas présentement achevée, et ne le sera sans doute jamais, il croit pouvoir chercher « des succédanés de la raison » et demander à la logique des sentiments « des solutions provisoires ». Personne ne nie que dans tous les domaines nos connaissances soien incomplètes et insuffisantes; mais ce n'est pas un motif pour renoncer à l'exercice de notre raison, et pour nous fier à la logique des sentiments, qui ne peut que nous égarer. De ce que la physique et la médecine ne sont pas achevées, et ignorent encore beaucoup de choses, s'ensuit-il que nous devions nous confier aux sorciers et aux charlatans? Si les données historiques ne permettent pas de savoir (d'après une phrase célèbre) qui fut le Masque de Fer, irai-je le demander à une somnambule ou à une table tournante? Si je suis enveloppé de ténèbres où j'erre à la recherche de quelques lueurs, dois-je me crever les yeux pour y mieux voir? Au contraire, j'ai plus que

jamais besoin d'une vue fine et pénétrante. Dans les domaines les plus contingents et les plus obscurs, c'est encore et toujours la raison qui doit nous servir de fil d'Ariane, et, si elle ne nous fait pas connaître la vérité certaine, elle nous indiquera du moins le parti le plus probable et le plus sûr. A côté de la Logique de la certitude, n'y a-t-il pas la Logique des probabilités, qui est aussi une application de la raison, et que Leibniz appelait la Logique de l'action? D'ailleurs, quelles sont ces questions qui ne « peuvent être laissées en suspens avec un simple point d'interrogation »? Ce ne peuvent être que des questions pratiques, car dans les questions théoriques le plus sage est de suspendre son jugement. Mais, dans le domaine pratique lui-même, nos devoirs ont pour limite nos connaissances. Je ne sais pas s'il y a des hommes dans la planète Mars; comment pourrais-je avoir envers eux quelque obligation? Donc, partout et toujours, notre action est subordonnée à notre connaissance, et doit être dirigée et réglée par la raison; tant vaudra notre connaissance, tant vaudra notre action. Aucun devoir ne peut nous amener à dépasser notre raison, attendu que la formule suprême du devoir est d'agir conformément à la raison. Mais ici je reconnais à mon tour que je ne parle plus en logicien. Seulement je ferai remarquer que cette morale est en parfait accord avec la logique, qu'elle ne demande aucun sacrifice et n'impose aucune limitation à la raison. Et j'ose dire qu'une telle doctrine est, non seulement plus vraie, mais plus *morale*, que toutes les théories qui, accumulant les inconséquences décorées du nom d'antinomies, se plaisent à opposer la morale à la logique ou à la science, la raison pratique à la raison spéculative, l'action à la connaissance, la volonté à la pensée. Elle est en tout cas plus philosophique, s'il est vrai que le but de la philosophie, et le critérium de la vérité philosophique, soit l'unité.

Louis Couturat.

TABLE DES AUTEURS

TABLE DES ARTICLES

DISCUSSIONS

ÉTUDES CRITIQUES

QUESTIONS PRATIQUES

VARIÉTÉS

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

Lahor (J.). — Le bréviaire du panthéiste et le pessimisme héroïque, 1 vol. in-18 de 32. p. Fischbacher. — Juillet, 3, I.

Landry (A.). — Principes de Morale rationnelle, 1 vol. in-8 de x-278 p., Alcan. — Janvier, 2, I.

Lapparent (Ad.). — Science et apologétique, 1 vol. in-16 de 304 p., Bloud. — Mars, 3, II.

Le Dantec (F.). — Introduction à la pathologie générale, 1 vol. gr. in-8 de 504 p., Alcan. — Mai, 6, II.

Legrain (Dr) — Éléments de médecine mentale appliqués à l'étude du Droit, 1 vol. in-8 de xxvi-452 p., Rousseau. — Septembre, 6, I.

Le Roy (B.). — Le langage, 1 vol. in-8 de 289 p., Alcan. — Janvier, 4, I.

Lévy (L.-G.). — La Métaphysique de Maimonide, 1 vol. de 141 p., Dijon. — Mai, 3, I.

Lichtenberger. — Henri Heine, penseur, 1 vol. in-8 de 350 p., Alcan. — Mai, 3, I.

Lockyer (N.), trad. par d'Hooghe. — L'évolution inorganique étudiée par l'analyse spectrale, 1 vol. in-8 de 304 p., Alcan. — Mai, 6, I.

Lodge (Sir Oliver), trad. par Nicoues et Péridier, avec préface de Langevin. — Sur les Électrons, 1 vol. in-8 de 168 p., Gauthier-Villars. — Mai, 4, II.

Maday (Dr A. de). — Le droit des femmes au travail, 1 vol. in-12 de 260 p., Giard et Brière. — Mars, 6, I.

Malapert (P.). — Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison, 1 vol. in-8 de xxviii-286 p., Alcan. — Septembre, 6, I.

Maréchal (Ch.). — Essai d'un système de philosophie catholique par F. de Lamennais, 1 vol. in-16 de 419 p., Alan. — Novembre, 3, II.

Michelet (G.). — Maine de Biran, 1 vol. de 225 p., Bloud. — Mars, 9, I.

Milhaud (G.). — Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes, 1 vol. in-12 de 273 p., Société française d'imprimerie et de librairie. — Mars, 3, I.

Nayrac (J.-P.). — Physiologie et psychologie de l'attention, 1 vol. in-8 de xi-223 p., Alcan. — Juillet, 2, I.

Ollé-Laprune. — La Raison et le Rationalisme avec préface de V. Delbos, 1 vol. in-8 de 272 p., Perrin. — Novembre, 5, II.

Philippe et Boncour. — Les anomalies mentales chez les écoliers, 1 vol. in-12, Alcan. — Janvier, 5, I.

Prat (L.). — Le caractère empirique de la personne, 1 vol. in-8 de 492 p., Alcan. — Mai, 2, I.

Régnon (Th. de). — La Métaphysique des causes, avec préface de G. Sortais, 1 vol. gr. in-8 de 663 p., Retaux. — Novembre, 4, II.

Renouvier (Ch.). — Critique de la doctrine de Kant, 1 vol. in-8 de 440 p., Alcan. — Mai, 1, I.

Revel (P.-C.). — Le hasard, 1 vol. in-8 de 396 p., Chacornac. — Juillet, 7, I.

— — L'évolution de la vie et de la conscience du règne minéral aux règnes humains et surhumains, 1 vol. in-12 de 320 p., Bodin. — Janvier, 6, II.

Rignano (E.). — Sur la transmissibilité des caractères acquis, 1 vol. in-8 de 320 p., Alcan. — Juillet, 5, II.

Rist (Dr A.). — La philosophie naturelle intégrale et les rudiments des sciences exactes, 1 vol. gr. in-8 de vi-131 p., Hermann. — Janvier, 5, II.

Rivaud (A.). — Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, 1 vol. in-8 de viii-488 p., Alcan. — Mai, 3, I.

Rouse Ball (W.-W.), trad. par Freund. — Histoire des Mathématiques, 1 vol. in-8 de vii-422 p. Hermann. — Janvier, 8, I.

Schmidt, Fauconnet, Andler, X. Léon, Spenlé, Baldensperger, Dresch, Tibal, Ehrhard, Me Talayrac d'Eckardt, Lichtenberger, Lévy. — Études sur Schiller, 1 vol. in-8 de vii-228 p., Alcan. — Mars, 7, II.

Sentroul (C.). — L'objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote, 1 vol. in-8 de xii-248 p. Louvain. — Janvier, 7, I.

Sortais (G.). — La Providence et la Morale devant la Science moderne, 1 vol. in-16 de 189 p. Beauchesne. — Mai, 3, II.

Souriau (P.). — La rêverie esthétique, 1 vol. in-16 de 160 p., Alcan. — Septembre, 5, I.

Thouverez (E.). — Stuart Mill, 1 vol. in-16 de 63 p., Bloud. — Mai, 7, II.

Tory (G.). — Xénophon, l'Économique, 1 vol. in-8 de iv-52 p., Boulinier. — Septembre, 8, II.

Warrain (F.). — La synthèse concrète, 1 vol. in-8 de 184 p., Bodin. — Juillet, 6, II.

Ward Lester (trad. par F. Weil). — Sociologie pure, 2 vol. in-8 de 365 et 381 p., Giard et Brière. — Mars, 5, I.

Worms (R.). — Philosophie des Sciences sociales, 1 vol. in-8 de 254 p., Giard et Brière. — Mars, 6, I.

Livres étrangers nouveaux.

Aliotta. — La misura in Psicologia sperimentale, 1 vol. in-8, 253 p., Firenze, Galleti. — Juillet, 10, II.

Avenarius. — Die menschliche Weltbegriff, Leipzig. — Janvier, 10, I.

Revues françaises et étrangères.

American Journal of Mathematics, t. XXVIII, n° 2. — The Theory of implication by Bertrand Russell. — Septembre, 14, II, à 15, II.

Annales de philosophie chrétienne (octobre et novembre 1905. Physique du croyant, par P. Duhem). — Janvier, 14, I, à 15, I.

Année philosophique, dirigée par F. Pillon, seizième année. 1 vol. in-8, 304 p. — La Morale de Platon, par V. Brochard; L'évolution de la dialectique de Platon, par G. Rodier; L'opposition des concepts d'après Aristote, par O. Hamelin; un Ouvrage récent sur la philosophie de Ch. Renouvier, par F. Pillon; La Philosophie de Gabriel Tarde, par L. Dauriac; Bibliographie, par F. Pillon. — Juillet, 11, I, à 12, I.

Année psychologique, dirigée par A. Binet (Mémoires de MM. Binet et Simon, G. Bonnier, Z. Trèves, Sanctis, Bourdon, Blaringhem, Binet, Bohn, Larguier, Binet, Simon et Vaney, Claparède, Mach), 1 vol. in-8 de 672 p. Masson. — Novembre, 12, I.

Année sociologique, dirigée par E. Durkheim, neuvième année. — A. Meillet, Comment les mots changent de sens; M. Mauss, Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Articles de MM. Richard, Bouglé, Huvelin et Lévy, Lapie, Vacher, Aubin, H. Bourgin, Fauconnet, Halbwachs, Hertz, Hourticq, Parodi, F. Simiand. — Septembre, 9, I, et 11, I, à 12 I.

Archiv fur Geschichte der Philosophie, t. XI, art. III, 10 oct. 1904, et t. XI, 2, art. IV (17 janvier 1905). — Die Atomistick und Faradays Begriff der Materie, par Otto Buck; Voltaire philosophe, par P. Sakmann; Herder et Tetens, par W. Ubele, 15, I, à 16, I, 15 avril 1905. — F. Picavet, Tannery historien de la philosophie; Goedeckemeyer, Division de la philosophie grecque; Arthur Buchenau, Pour l'histoire de la correspondance entre Leibniz et Malebranche; Paul Sakmann, Voltaire philosophe; Duprat, La psycho-physiologie des passions dans la philosophie ancienne; C. Bos, La béatitude chez Spinoza et chez Fichte, Janvier, 15, I, à 17, II.

International Journal of Ethics, oct. 1903. — Miss Alice Henry, The special moral training of girls; M. Frank Granger, The right of free thought in matters of religion; Georg Rebec, Byron and morals. Articles de MM. Laing, Benedikt, Leuba Stoops. — Janvier 1904. Articles de MM. Jethov Brown, Ritchie, Duff, Alexander, Barrows, Hyslop. — Avril 1904. Articles de MM. F. Adler, James, du Bois, Myers, Kindon, Müirhead. Mars, 13, I, à 15, II.

Philosophical Review, vol. XIII (1904). — N° 1, J. Watson, Les secondes Analytiques d'Aristote; E. Ritchie, La réalité du fini dans le système de Spinoza; A. K. Roggers, Rationalité et croyance. N° 2, J. Royle, L'éternel et le pratique; J. Dewey, L'œuvre philosophique de Herbert Spencer. N° 3, E. A. Singer, L'explication mécaniste; J. E. Creighton, La finalité comme catégorie logique; Heath Bawden, La signification du psychique; G. Santayana, Qu'est-ce que l'Esthétique? N° 4, Woodbridge, Jonathan Edwards; Pillsbury, La nature psychologique de la causalité; G. Spiller, Volontarisme et intellectualisme; Andrew, L'interprétation du physique et du psychique. N° 5, Leighton : Le nouvel et l'ancien infini; Husik, Les catégories d'Aristote. N° 6, J. Ward, Les problèmes actuels de la psychologie générale; Washburn, Un facteur du développement mental; Rogers, Le scepticisme; Laguna, Le subjectivisme, mai, 13, I, à 14, II.

Philosophical Transactions of the Royal Society of London, serie A, vol. 105, p. 465-525. On mathematical concepts of the materials world by A. N. Whitehead, septembre, 15, II, à 16, I.

Psychological Review, septembre 1905 à juillet 1906. Articles de W. R. Wright. Quelques effets de la stimulation sur le travail et la fatigue; L.-F. Martin, Une étude expérimentale des principes d'esthétique de Pichner; Boris Sidis, Y a-t-il des hallucinations hypnotiques? — Novembre, 13, I.

Revue de Paris, 15 févr. 1906. — G. Rageot, La philosophie d'un géomètre. — Mai, 12, I, à 13, I.

Revue de philosophie, avril 1904, juin 1905. — La théorie physique, son objet et sa structure, treize articles de P. Duhem, réunis en un volume, 450 p. in-8, Chevalier et Rivière. — Janvier, 14, I.

Revue du mois, dirigée par E. Borel. N° 2, février, G. Bonnier, Entre les cryptogames et les plantes à fleurs. N° 3, mars, J. Perrin, La discontinuité de la matière. N° 4, avril, G. Dumas, Le mécanisme du sourire; E. Borel, La valeur pratique du calcul des probabilités; C. Bouglé, La banqueroute de la science et la morale solidariste. N° 5, E. Tarbouriech, Un libéral russe; Maxime Kovalesky, Les rapports de l'histoire, de la sociologie et de la politique; G. Dwelshauvers, Les méthodes de la psychologie : J. Lagneau et la Méthode réflexive. — Septembre, 12, I, à 14, II.

Revue philosophique, dirigée par Th. Ribot, n° de juillet : Article de M. Lévy-Brühl : la Morale et la Science des mœurs, réponse à quelques critiques. — Septembre, 10, I.

Comptes rendus des soutenances de thèses de Doctorat.

Aslan. — *La Morale de Guyau.* — Juillet, 12, I, à 14, I.

Prat (L.). — I. *De la notion de substance. Recherches historiques et critiques.* — II. *Le carac-*

Renseignements.

Nécrologie.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE JANVIER 1906)

LIVRES NOUVEAUX

Cours de morale théorique et pratique, I. *Morale théorique*, par L. Dugas, 1 vol. in-8 de 125 pp., Paris, Paulin, 1905. — Ce cours de morale débute ainsi : « Ce n'est pas définir la morale, ce n'est pas même la désigner clairement et sans équivoque que de dire qu'elle est la *science des mœurs*... C'est avec la logique que la morale a le plus d'analogie. Elle en diffère par son objet, mais s'en rapproche par le point de vue... Comme la logique est une théorie et une discipline de la pensée, la morale est une théorie et une discipline de la volonté ». Il est indispensable, en effet, de commencer par poser ces principes et de faire tout d'abord bien comprendre à l'élève que l'analyse des idées du bien, du devoir, de la perfection et du progrès humains, de la responsabilité et de la solidarité ne saurait être purement empirique et qu'elle doit comporter, pour chacune de ces notions, une justification et une critique relativement à des principes ou postulats *a priori*, faute de quoi l'enseignement de la morale théorique reste dans le domaine de l'histoire naturelle des mœurs et ne prépare pas, ainsi qu'il conviendrait, à la morale pratique, c'est-à-dire à la solution réelle des problèmes particuliers que la vie pose chaque jour à chaque homme et qu'elle exige qu'il résolve.

Entre le formalisme kantien et l'eudémonisme, M. L. Dugas ne se prononce pas, et ne prononce pas d'affirmation dogmatique : l'objet de la morale n'est exclusivement ni le devoir ni le bonheur. Le bien doit être défini autant en puissance qu'en acte. Sans doute, il ne peut se réaliser que dans la personne, seul foyer de conscience, et à ce point de vue il est individuel; mais la personnalité se développe et s'achève par la société. Il entre donc nécessairement du social dans la constitution et par là même dans la définition du bien.

En ce qui concerne la responsabilité, le relativisme de l'auteur nous paraît poussé un peu plus loin. Son respectable souci de l'exactitude ne lui a pas permis, semble-t-il, de formuler une solution. Le problème est posé avec sincérité dans toute sa complexité. Est-ce suffisant? Le disciple ne demande-t-il pas davantage au maître? La responsabilité, nous dit-on, est relative à l'intelligence et à la conscience de chacun. Il eût été bon d'insister sur le sens particulièrement concret et actif que l'on donne ici à l'intelligence et à la conscience. Rappelons-nous avec l'auteur lui-même que la morale est « la discipline de la Volonté ». C'est donc la Volonté, dans la mesure où elle est éclairée par l'intelligence et la conscience, qui est le substrat de la responsabilité. Sans entrer dans la discussion métaphysique du problème de la liberté, il importe cependant de montrer que la responsabilité implique, idéalement, la liberté absolue, et pratiquement une liberté qui se réalise en même temps que l'intelligence et la conscience dans chaque individu. Mais justement, on s'interdit de résoudre le problème *moral* de la liberté, et partant celui de la responsabilité, si l'on ne commence pas par identifier le bien avec la liberté elle-même. Au-dessus du devoir, conclut M. Dugas, il faut placer la vertu, résultante et synthèse de la spontanéité morale. Pourquoi ne pas dire tout simplement : résultante de la liberté? A-t-on peur du mot?

Morale théorique et notions historiques, par G. Cantecor, 1 vol. in-12 de 232 pp., Paris, Delaplane, 1905. — Les leçons de morale de M. Cantecor sont scrupuleusement rédigées en conformité avec le programme de l'enseignement secondaire des jeunes filles, auxquelles elles sont destinées. Elles ont les mérites et aussi certains

défauts de la plupart des livres de classe. Elles ne se perdent pas dans des analyses subtiles à force d'être complètes; elles indiquent des réponses précises et claires, mais parfois trop sommaires.

En traitant des « conditions de la vertu », M. Cantecor se tient à égale distance du déterminisme positiviste et de la croyance métaphysique à l'efficacité de la bonne volonté. Ainsi, gardons-nous de croire, avec le vulgaire, que la vertu dépend uniquement ou principalement du libre choix de la volonté; gardons-nous de croire, avec Socrate, qu'elle est l'effet nécessaire de la connaissance du bien; ne cherchons pas enfin, avec la plupart des philosophes, la raison de nos vertus et de nos vices dans les conditions immédiates et actuelles de notre conscience, de notre intelligence ou dans les dispositions de notre volonté. Au contraire, considérons en première ligne l'influence de la nature, de l'éducation et du milieu. Le rôle de l'effort personnel ne vient qu'ensuite. Il faut d'abord recevoir la vertu du dehors, et pour ainsi dire malgré nous, avant qu'elle devienne vraiment nôtre. Réflexions justes du maître qui sait l'histoire des doctrines, qui a fait le tour des idées, qui est à l'abri des illusions et des vains espoirs de l'invention philosophique à ses débuts, mais sur lesquelles il y a peut-être danger de trop insister dans l'enseignement moral, si celui-ci doit vraiment remplacer l'enseignement théologique. Au surplus, dans le difficile et complexe problème de la formation de la moralité, peut-on d'ores et déjà doser exactement l'importance des divers facteurs déterminants de la vertu? Chez l'un, une suggestion unique, une décision unique, en un mouvement unique, développent l'aptitude à la moralité, plus fortement que n'arrivent à le faire, chez un autre, des années d'éducation et d'exemple permanent. Les soudaines transformations morales ne sont pas rares. Et les expliquer par la nature et le tempérament n'est pas une explication scientifique. N'étalons pas trop l'impuissance de la bonne volonté individuelle devant l'adolescent qui ne demande qu'à croire à lui-même. Dans une école de Pensylvanie, où l'on s'adonne au redressement d'enfants vicieux, on lit sur les murs cette inscription : « *I believe in boys and girls* ». Croyance nécessaire au philosophe dès qu'il fait œuvre d'enseignement et de moraliste, et croyance qu'il doit afficher et commenter dans son œuvre, au lieu de la taire ou tout au moins de l'entourer de tant de réserves qu'elle n'est plus qu'une incertitude.

Principes de Morale Rationnelle, par Adolphe Landry, agrégé de philosophie, docteur ès-lettres. 1 vol. in-8 de x-278 pp., Paris, Alcan, 1906. — M. A. Landry a l'ambition de « constituer une doctrine morale qui mérite le nom de vraie » (p. 269), et le système de morale qu'il nous propose, on peut dire, en termes généraux, que c'est une doctrine assez voisine de l'utilitarisme classique. Mais cette caractérisation est trop vague pour être exacte. Ce n'est ici la doctrine ni de Bentham, ni de Stuart Mill. Voici, brièvement, les trois principes sur lesquels repose la morale de M. Landry.

Premier principe. « Le besoin moral est à la fois le besoin d'assurer l'indépendance de la personne, ou mieux encore — car l'idée de l'indépendance est une idée purement négative — la pleine possession du moi par lui-même, et le besoin d'unifier la conduite » (p. 6). Il est « un besoin de la raison, il est le besoin de la raison en tant que pratique ». Dans l'utilitarisme de M. Landry le principe d'utilité n'est donc qu'un principe dérivé. Le premier principe est ce qu'on peut appeler un précepte de la raison. Et M. Landry retrouve et interprète, non sans profondeur, la théorie kantienne de la primauté de la raison pratique. L'unification de la connaissance « a pour conséquence — et non pour fin, on voudra bien le noter — la connaissance de l'être pensant par lui-même, la formation du moi; elle n'a pas pour conséquence l'indépendance de ce même moi, laquelle est quelque chose de supérieur et de plus parfait... A la vérité, on peut arriver par une voie plus courte et plus sûre à établir la primauté de la raison pratique. Ce qui confère à la raison pratique une primauté indubitable, c'est qu'il lui appartient de mesurer la valeur de la fin de la raison spéculative — la science — de comparer cette fin aux autres fins que nous pouvons nous proposer » (p. 11, 12).

Deuxième principe : l'utilité individuelle. Le principe moral est le principe du plaisir. Non que le plaisir soit, en fait, le principe unique qui déterminerait nos actions. Tout au contraire, « à côté de lui il y a le désir, la tendance, les impulsions inconscientes, toute une série de forces diverses qui agissent sur nous et avec lesquelles il n'a point de rapport, dont il ne règle pas à lui seul, du moins, l'efficacité » (p. 131). Ce qu'il faut dire, c'est qu'il est impossible, à un être doué de conscience et de réflexion, de ne pas chercher le plaisir et éviter la souffrance. La recherche du plaisir n'est pas un fait,

[m]ais un devoir, un commandement de la [r]aison.

Troisième principe : l'utilité générale. [D]ans la doctrine de l'utilité, telle que [l']exposent Helvétius et Bentham, on ne [c]omprend pas comment s'opère le passage de l'utilité individuelle à l'utilité [g]énérale. Mais si, en conformité avec notre [s]econd principe, on admet que déjà, dans [l]es calculs de l'égoïsme, dans la poursuite [d]e notre intérêt, il intervient un commandement de la raison, c'est encore la [r]aison qui nous prescrit de nous proposer, pour fin de nos actions, l'intérêt [g]énéral. « Il nous faut recourir à la raison, [e]t, recourant à la raison, *subir dans leur intégralité les exigences de celle-ci* (p. 166)... La raison nous invite à ne pas établir de [d]ifférence, toutes choses égales d'ailleurs, et abstraction faite de la pensée de la mort, entre le plaisir présent et le plaisir futur, entre le plaisir prochain et le plaisir éloigné. Mais si elle refuse de prendre en considération le moment où l'on goûtera les plaisirs, où l'on souffrira les peines, la raison, de la même manière et tout aussi fortement, refuse de prendre en considération l'individu qui connaîtra ces plaisirs et ces peines. *Les individus, comme les moments du temps, sont tous pareils devant elle* (p. 169) ».

Tous ces raisonnements sont-ils irréfutables, ou simplement indiscutables? Non sans doute. On ne voit pas très clairement pourquoi la « raison », ou le « moi conscient » nous commande de prendre pour fin de nos actions le plaisir, si ce n'est parce que nous constatons que telle est, en fait, consciemment ou inconsciemment, directement ou indirectement, la fin de notre activité. On ne voit dès lors pas du tout pourquoi le « moi conscient » nous prescrit de poursuivre la réalisation du plaisir « en soi », si vraiment c'est le plaisir « en nous » que la nature nous pousse sans cesse à rechercher. On se demandera donc si le lien n'est pas factice peut-être entre le premier principe de la morale de M. Landry et les deux autres, et si l'on ne peut voir dans le premier le principe à la fois formel et matériel, et non pas seulement formel comme le croit M. Landry, de la morale. Mais ces réserves n'empêchent pas l'ouvrage d'être vigoureux, direct, et pénétrant. Il présente, selon nous, cette double utilité. Il met d'abord vivement en lumière ce qui se dissimule de rationalisme implicite dans les thèses de l'utilitarisme classique. Il réagit, d'autre part, contre les pétitions de principe que commettent, semble-t-il, trop souvent les représentants les plus éminents de l'école sociologique contemporaine, lorsqu'ils traitent les questions de morale.

Pour qu'on lise Platon, par Émile Faguet, de l'Académie Française, 1 vol. in-12 de 398 p., Paris, Société Française d'imprimerie et de librairie, 1905. — Ce livre est intéressant à lire pour beaucoup de raisons, et notamment parce que l'on y voit comment Platon agit, encore aujourd'hui, sur l'âme d'un homme. Que M. Faguet soit aussi défiant peut-être qu'il est possible à l'égard de la métaphysique, à l'égard même des théories morales et politiques, c'est ce que l'on sait assez, et l'on en trouvera plus d'une preuve dans ce livre. Voici un portrait de Platon qui est sans doute d'un ami de Platon, mais d'un ami qui prétend garder une sévère clairvoyance : « Platon était sophiste par son amour du beau style, de la forme, de tous les beaux vêtements, de toutes les parures, de tous les ornements, de tous les bijoux dont on peut parer une pensée qui n'en aurait pas besoin; aussi par son amour de la discussion subtile, des détours captieux, des pièges oratoires, des voies détournées et obliques, des mille chemins pour un seul but, avec mépris de celui qui va tout droit.... Il était sophiste à devenir le roi des sophistes, et il sentait que c'était là son défaut intime qu'il fallait réprimer en lui même, en son fort et en son essence, tout en lui donnant mille satisfactions de détail ». De même il s'efforce d'expliquer, par des haines et des partis pris, une doctrine qui s'explique sans doute assez par l'enchaînement nécessaire des idées (Chap. I et p. 111). De même encore, dès qu'il a exposé une des thèses platoniciennes, il la nie sans tarder, et avec force (p. 135 et 198). Et aussitôt après avoir nié la thèse, il se laisse entraîner à l'expliquer, et l'explique si bien, qu'il finit presque toujours par la saisir dans sa vérité.

Ainsi, de la doctrine connue : « nul n'est méchant volontairement », il commence par dire : « elle est fausse et je ne le démontrerai point longuement. Elle est une confusion du savoir, du vouloir et du pouvoir ». Et puis il argumente là-dessus, contre Platon et pour Platon, suivant de près les dialogues, mais réfléchissant en même temps pour son compte (qu'il faut honorer son âme, p. 162). Déjà, p. 171, il écrit : « on n'a donc pas à s'exercer à vouloir, on n'a qu'à apprendre. On n'a qu'à tourner incessamment son âme du côté du bien, ou plutôt l'on n'a, ce qui est essentiellement platonicien et ce qui est très beau, qu'à se tourner incessamment du côté de son

âme. Dès qu'on ne vivra que par elle, elle apercevra le bien et du même coup nous le ferons ». Enfin, p. 394, M. Faguet semble tout à fait converti, quoiqu'il dise le contraire. « L'idéalisme pratique consiste simplement à sacrifier l'appétit à l'idée. C'est tout Platon. L'idée pour lui est si belle que c'est être un sot que de ne pas jeter à ses pieds, et pour qu'ils y soient foulés, toutes les passions, et, avec elles, tous les intérêts. Quand un homme a une pensée, et qu'il n'en est pas assez ravi et amoureux pour lui sacrifier tout ce qui lui est agréable, il n'était pas digne de l'avoir, et l'on peut presque dire qu'il ne l'avait pas. Il ne l'avait pas en sa plénitude et en son éclat et en sa force. Non, vraiment, il ne l'avait pas ».

Signalons encore un éloquent commentaire de la célèbre thèse de la *République* : il vaut mieux subir l'injustice que la commettre (pp. 175-180) et une belle et pénétrante critique de la doctrine de Calliclès et de Thrasymaque (pp. 310-332). Toutes ces discussions sont d'aujourd'hui. Ceux qui liront ce livre formeront le projet de lire Platon; seulement, pour lire Platon, il faut savoir très bien lire, et avoir beaucoup de temps. On dit que les meilleurs parmi nos écoliers lisent volontiers l'*Apologie*, l'*Euthyphron*, et même la *République*. Le livre de M. Faguet est pour répondre à ceux qui s'en étonneraient.

Un livre de ce genre, qui, bien loin de résumer, explique, ne peut être complet. Il n'y est point parlé de Pythagore ni des nombres-idées, et le titre ne promettait rien de pareil. Mais pourquoi M. Faguet n'a-t-il pas analysé et interprété quelques-uns des plus beaux mythes platoniciens? L'histoire de Gygès et celle de Er sont encore bien plus profondes qu'on ne le croit.

Le Langage. *Essai sur la Psychologie normale et pathologique de cette fonction*, par le Dr Bernard Leroy, 1 vol. in-8 de 289 pp., Paris, Alcan, 1905. — Dans le travail consciencieux et très documenté qu'il vient de publier, d'après un cours professé à l'école des Hautes-Études, le Dr Leroy n'a pas la prétention d'épuiser son sujet; il s'est borné à faire « un choix de problèmes », ayant trait à la perception, à l'émission et enfin à la pathologie du langage (hallucinations verbales, dont il nous donne une étude très intéressante.) Il s'est efforcé de mettre à profit les données fournies par la linguistique, l'observation clinique, l'expérimentation, mais il s'est contenté trop souvent de les juxtaposer, sans arriver à en tirer des conclusions proprement psychologiques; aussi son travail a-t-il parfois l'allure d'un simple exposé, presque d'un manuel, et lui-même nous avoue qu'il n'avait pour but de démontrer « aucune thèse précise ».

Au premier abord, son livre donne l'impression d'une série d'études détachées, isolées, dans lesquelles un grand nombre de faits et de remarques sont éparpillés, mais qui se suivent sans lien apparent, qui ne sont pas rattachées par une conception d'ensemble, — et dont le grand défaut est le manque total de cohésion. — Malgré tout, ces études fragmentaires ne laissent pas d'aboutir à quelques constatations importantes (constatation d'une liaison très serrée entre tous les systèmes verbaux d'images, qui entrent en jeu dans la perception et l'émission du langage. — en particulier, entre les systèmes d'images *auditives* et les systèmes d'images *kinesthésiques*, auxquelles le Dr Leroy attribue un rôle essentiel : par là s'expliquerait la prépondérance manifeste du langage oral sur toutes les autres formes, — et aussi la difficulté pour les langages écrits d'être rigoureusement idéographiques, de se suffire à eux-mêmes, de se passer d'un langage intermédiaire entre eux et la pensée).

De plus, en dehors même de ces résultats partiels, on peut, en approfondissant ce livre, en dégager certaines tendances tout à fait fondamentales.

Le Dr Leroy repousse la conception ordinaire du langage (celle de Taine) qui fait du langage « quelque chose de surajouté et de relativement indépendant, une *fonction de luxe*, presque un art d'agrément », et qu'il résume ainsi : « Une mosaïque de signes ayant pour effet d'évoquer une mosaïque d'images ». Au contraire, le Dr Leroy est convaincu que, « chez chaque individu..., le langage *tient par des racines profondes à tout le mécanisme psychologique* ».

Et il apporte des faits à l'appui de cette assertion.

D'une part, il montre (pp. 91 sqq.) que l'image n'est pas un intermédiaire nécessaire entre la pensée et les signes du langage. Les signes peuvent être *directement* liés à l'idée, l'évoquer sans passer par l'image, agir par eux-mêmes sur la conscience. Ce sont des substituts, au même titre que les images, et même plus perfectionnés qu'elles.

D'autre part, le Dr Leroy insiste constamment sur ce fait que dans l'interprétation et dans la perception précise du langage toute notre personnalité entre en jeu — que l'esprit, loin d'être passif, *organise*, *choisit*, *élabore* profondément ce que

'expérience brute lui fournit. — Il rattache d'ailleurs ces considérations à toute une théorie de la perception, développée dans la première partie du livre, d'après laquelle la perception la plus élémentaire est déjà un agrégat complexe d'états de conscience, où la sensation proprement dite n'entre que pour une part minime et où la part de construction est très considérable : « la perception est essentielle, individuelle, et change comme les sujets mêmes. » Dès lors le langage n'apparaît plus comme un mécanisme superficiel, restant à fleur de conscience, relativement fixe d'un individu à un autre, — mais comme une fonction vivante, liée étroitement « aux fondements mêmes de la personnalité », rattachée de très près à cette synthèse active et agissante qu'est la conscience individuelle, différant sensiblement d'une personne à l'autre : ce qui permet d'expliquer les phénomènes pathologiques, où il y a tout simplement « hypertrophie de la réaction individuelle ».

Telles sont les idées maîtresses qui se font jour à travers le livre du Dr Leroy : elles ont assurément un grand intérêt philosophique. Il est regrettable que le Dr Leroy, redoutant sans doute de faire une œuvre systématique, ne les ait pas mises au centre même de son travail, auquel elles auraient pu donner l'unité profonde, qui lui manque.

Les Anomalies Mentales chez les Écoliers (*Étude médico-pédagogique*), par les Drs Philippe et Paul Boncour. 1 vol. in-12, Paris, Alcan, 1905. — Petit livre intéressant et clair qui pose une fois de plus la question si actuelle en pédagogie de l'éducation des Anormaux. Les psychiatres se sont occupés des anomalies mentales graves, des arrêts de développement proprement dits (idiotie, imbécillité). Mais les enfants de ce premier groupe sont incapables de toute fréquentation scolaire et par conséquent il n'y a pas lieu de s'occuper d'eux à l'école : ils ne constituent pas un problème scolaire. Au contraire il y a nombre d'écoliers qui, acceptables dans la famille ou dans un milieu restreint et favorable, « par suite d'une infirmité de certains centres nerveux, présentent des troubles de développement intellectuel et moral qui les rendent incapables de s'adapter au milieu dans lequel ils doivent vivre régulièrement » : c'est de cette classe que s'occupent nos auteurs. Ils distinguent parmi les écoliers anormaux : 1° des arriérés intellectuels (facultés intellectuelles retardées notablement au-dessous des facultés d'un enfant du même âge) ; 2° des instables (incapacité de fixer l'attention ; impulsions ; chorée mentale de Demoor) ; 3° des asthéniques (inertie mentale, paresse maladive, souvent accompagnée d'atonie générale de l'organisme) ; 4° des enfants atteints de tares du système nerveux, dont une hystérie fruste ou une épilepsie dissimulée troublent le caractère et les fonctions mentales. Au-dessus de ces anormaux, des subnormaux, « diminutifs atténués de la plupart des types précédemment décrits ».

Comme le disent les auteurs, l'enfant subnormal est le type des écoliers à sauver de la ruine intellectuelle et morale. Ce petit livre, clair et agréable, écrit par des médecins informés des choses de la pédagogie, peut y contribuer en signalant aux parents et aux éducateurs le caractère pathologique de leur état arriéré. On regrette que les auteurs se soient arrêtés à la partie clinique de leur tâche et n'en aient point abordé le côté pédagogique et n'aient pas esquissé tout au moins la description des moyens d'évaluation à l'usage de ces différents groupes : ils signalent justement qu'en pareil cas il faut individualiser l'enseignement ; mais chacun de ces groupes, si la classification a une solidité et une utilité, est capable d'actes à peu près analogues, et il serait utile de fixer ce qu'on peut lui proposer et lui demander : ce serait un moyen propre à faire connaître davantage l'état mental des sujets de ce groupe.

La Philosophie Naturelle Intégrale et les Rudiments des Sciences Exactes par le Dr A. Rist. Première partie, 1 vol. grand in-8 de vi-131 pp., Paris, Hermann, 1904. — Nous éprouvons quelque embarras pour rendre compte de cette première partie d'un ouvrage dont l'intention se manifeste encore imparfaitement. L'auteur se propose de critiquer le mécanisme scientifique. Dans ce dessein il examine les principes de chaque science, et cette première partie est consacrée aux mathématiques. Mais cet examen est précédé d'un avant-propos et d'une introduction sur la philosophie naturelle intégrale. Citons les premières lignes de l'avant-propos : « Des desseins qui, voulus, se réalisent sous forme d'actes ont leur place à l'origine des phénomènes ; aucuns diront de certains phénomènes ; d'autres de tous les phénomènes. Cette dernière affirmation est une sorte d'aphorisme intuitif que l'on peut admettre ou rejeter. En tout cas, une prétérition du concept de ces desseins ne saurait être imposée une fois pour toutes à ceux qui, plus audacieux que les positivistes, poursuivent

un exposé indéfiniment progressif et rigoureusement sincère. » De l'introduction, — si on néglige bien des remarques accessoires, — se dégage cette idée que, pour comprendre l'univers, le savant n'a pas le droit de faire abstraction de la matière animée, des êtres vivants. D'abord notre science même des corps bruts fait un usage constant de notions empruntées au domaine de la vie : force, énergie, tension, etc, autant d'expressions sous lesquelles nous ne mettrions aucun sens si nous ne faisions appel à nos sensations. Assez rapidement l'auteur arrive à cette affirmation : « La nature est une. Il n'y a pas eu, au début du temps, une planète vide d'êtres animés sur laquelle, par une sorte de seconde création, auraient apparu à un moment donné ou successivement des germes, comme une maison dont le propriétaire ouvrirait successivement les différents étages pour y installer des locataires, au fur et à mesure que ces étages sont habitables. Elle a été animée, peuplée dès qu'elle a existé. Elle ne peut être qu'animée : les végétaux, les animaux, l'homme ne sont pas un luxe dans l'Univers, qui pourrait exister sans eux. La nature animée est un produit obligatoire, mieux encore, une condition de l'ensemble des choses; et les lois *physiques* ne seraient pas les mêmes (en vérité n'existeraient pas) s'il n'y avait pas la nature qu'on appelle animée » (p. 8-9).

Les chapitres consacrés aux mathématiques développent cette idée que « toute définition géométrique, tout axiome impliquent l'existence d'êtres vivants qui non seulement pensent mais agissent ». Je tirerai de l'énoncé : parmi les différentes lignes qu'on peut mener d'un point à un autre on admet comme évident qu'il n'en est qu'une qui soit plus courte que toutes les autres et on l'appelle ligne droite, — la conséquence suivante : la ligne droite ne peut être distinguée de toutes les autres que si elle est la trace du chemin suivi par un vivant intelligent (p. 44).

Esquisse de la science du bonheur construite d'après le plan méthodique, par François David, 1 vol. in-16 de I-336 pp., Paris, Giard et Brière, 1905. — M. David se propose de nous donner une étude objective du fait « bonheur », déterminé au triple point de vue de la statuscience, de l'évoluscience et la métruscience, — point de vue général et applicable à tout ordre de connaissances. Dans ce livre, il y a beaucoup d'observations justes, mais alors elles sont très banales. L'auteur se laisse d'autre part facilement séduire par des analogies lointaines entre des phénomènes très différents, qui le conduisent à des rapprochements de cette sorte : « si l'on considère le bonheur comme une force, peut-on lui trouver des analogies dans les autres forces de la nature, dans la lumière, dans l'électricité notamment, dont les courants variables rappellent le courant qui semble aller du bonheur au malheur? » (p. 56). Enfin la plupart des constructions et des conclusions de l'auteur nous paraissent ou très hasardeuses ou très vagues et sans grand intérêt, et nous ne partageons pas sa foi optimiste dans l'utilisation morale et sociale possible d'une science de bonheur construite sur ce plan.

L'Évolution de la Vie et de la Conscience du Règne Minéral aux Règnes Humain et Surhumain, par Revel, 1 vol. in-12 de 320 pp., Paris, Bodin, 1905. — Le titre promet beaucoup, l'ouvrage donne plus encore. Toutes les philosophies de l'Orient et de l'Occident sont exposées dans ce petit volume qui serait notablement grossi par un simple index des noms propres cités. Sages de l'Inde, gnostiques, mystiques d'Alexandrie, humanistes de la Renaissance, fondateurs de religions, saint-simoniens et fouriéristes, modernes théosophes de Bénarès, apportent tour à tour leur pierre à l'édifice. Mais les autorités les plus considérables aux yeux de l'auteur sont Mme Besant et Mme Blawasky. L'une et l'autre fournissent des définitions et des théories précises dans leur obscurité : « La morale proprement dite, dit Mme Blawasky, est l'étincelle homogène qui s'irradie en millions de rayons émanant des sept rayons primordiaux ». Mme Besant apporte une explication que l'auteur juge « tout à fait suggestive... : « La monade dans l'éternité qui est comme son père, Volonté-Sagesse-Activité, répandant un courant de sa vie et la faisant pénétrer dans l'atome du cinquième plan (Akasa) lui donne l'aspect Volonté et sa qualité d'être, Atma (ne pas confondre avec l'atman des vidantins qui est supérieur de deux plans); en animant l'atome du quatrième plan, elle lui communique l'aspect Sagesse, le buddhi... » Grâce à l'appui de ces doctrines, l'auteur s'achemine à cette conclusion que l'évolution n'est qu'apparente, la vie étant vue dans son essence et ne faisant que développer toutes les potentialités contenues dans la Vie divine (p. 317).

Mémoire sur la Philosophie de Leibniz, couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques, par le Comte Foucher de Careil, précédé d'une *Préface* de M. Alfred Fouillée, de l'Institut, et d'une *Notice sur la Vie et les*

Travaux de l'auteur, 2 vol. de III-3-VII, 326 et 353 pp., Paris, F.-R. de Rudeval, 1905. — L'Académie des Sciences morales et politiques avait mis au concours pour l'année 1860 une étude en huit points, sur la philosophie de Leibniz. Le prix fut partagé entre M. Nourrisson et le comte Foucher de Careil. Le mémoire de ce dernier vient d'être imprimé après quarante-quatre ans : ce n'est pas seulement un pieux hommage au souvenir d'un homme qui avait utilement travaillé au progrès de l'érudition philosophique; dans l'état d'imperfection et d'inachèvement où l'auteur l'a laissé, il a gardé, comme le dit M. Fouillée, un véritable intérêt. M. Foucher de Careil avait la passion de Leibniz; il avait étudié les inédits de Hanovre, dont quelques-uns ne sont encore connus du public que par ses publications. Dans son mémoire, il s'en était servi pour retracer avec précision, et en multipliant les longues citations, la carrière de Leibniz, tout d'abord à travers les deux périodes de Leibniz, qu'il appelle l'une la période scolastique, et l'autre la période cartésienne, puis dans l'exposition définitive du système, métaphysique, psychologie, morale, théodicée. Comme pour M. Nourrisson, c'est le dynamisme qui est pour M. Foucher de Careil le centre de la pensée leibnizienne, mais combien renouvelé et élargi par le contact direct avec les sources. Aucune épreuve, certes, ne peut être plus dangereuse pour un livre d'histoire que de paraître après quarante ans de retard, lorsque ces quarante années, de Gerhardt à Couturat, ont été mises à profit pour la publication manuscrite que M. Foucher de Careil avait eu le premier l'honneur d'étudier et d'analyser, alors aussi que les méthodes d'interprétation et de critique sont renouvelées en se dégageant de la terminologie et des préjugés du spiritualisme cousinien; aucun de ceux qui parcourront les substantielles et fidèles analyses du comte Foucher de Careil ne lui refusera pourtant d'avoir victorieusement supporté cette épreuve.

L'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote, par C. Sentroul, docteur en philosophie, 1 vol. gr. in-8 de XII-248 p. Institut supérieur de Philosophie, Louvain, 1905. — L'abbé Sentroul a obtenu, le 21 juin dernier, le grade d'agrégé à l'*Institut supérieur de philosophie de Louvain*, en subissant l'épreuve « avec *grande distinction* »; il s'était offert, selon l'usage, à défendre cinquante thèses choisies dans les diverses parties de la philosophie, et il avait remis un mémoire imprimé qui vient de paraître dans la *Bibliothèque de l'Institut*. Ce mémoire justifie amplement les éloges qui ont été donnés à l'abbé Sentroul par ses maîtres. Il témoigne, en effet, d'une connaissance solide du kantisme, d'un talent d'exposition agréable et vive, et surtout d'une habileté tactique qui est tout à fait remarquable. Les quatre chapitres consacrés à recueillir les opinions de Kant sur la « vérité », sur la « réalité », sur la « science », sur la « métaphysique » sont *enveloppés* par deux chapitres : le premier est un résumé de la *critériologie* de Mercier, et pose en termes scolastiques la « question de la vérité », en prenant pour acquis la subordination du vrai logique au vrai ontologique; le dernier, « la métaphysique selon Aristote », oppose aux maigres réponses de la critique les robustes affirmation du dogmatisme : « L'ancêtre du subjectivisme avait dit : *je pense donc je suis*. Kant aurait pu dire : *je pense donc cela est*. Aristote, plus simple et plus profond, aurait dit : *cela est*; et la pensée, survenant, le reconnait. » Aristote, ou plutôt saint Thomas, se donne rapidement raison : quel dommage seulement que pour dire : *cela est*, il faille parler, et que pour parler il faille avoir commencé de penser : ce qui rend contradictoire l'aphorisme de la scolastique, trop simple en réalité pour avoir quelque profondeur! En fait, et cela est de bonne guerre dans les grandes manœuvres de l'École, on pourra tirer argument contre Kant de tout ce qu'il a gardé encore de l'appareil dogmatique, des équivoques de sa terminologie et même de ses conclusions, de ses concessions apparentes et de ses contradictions de détail. Mais il reste, à l'encontre parfois de sa doctrine littérale, que Kant a fondé la méthode critique, qu'il a imposé à l'esprit moderne de sacrifier la quantité du savoir à la justification de sa légitimité — et cela est définitif. On ne peut spéculer sur la métaphysique en s'en remettant au bon sens de lui donner un objet et d'en garantir la réalité. — Ou plutôt, puisque M. Sentroul s'est donné la peine de reproduire, à défaut d'une autre, la belle définition de M. Brunetière : « La métaphysique cessant d'être un système fermé, c'est alors qu'elle deviendra digne de son nom et de son rôle, qui est de nous conduire, par les voies normales de l'intelligence humaine, du connu à l'inconnu et de l'inconnu à l'inconnaissable », il nous semble impardonnable de ne pas avoir mis à profit cette occasion pour mieux nous instruire du processus réel par lequel se fait dans un esprit vivant le passage de la vérité ontologique — qui est au delà de la nature — à la réalité extérieure qui est au

delà de la pensée. On aperçoit bien la voie normale qui du connu conduit à l'inconnu en le transformant en connu par cette connexion même : c'est la voie de la science et de la critique; mais cette voie, dont, après Mercier et saint Thomas, parle M. Brunetière, cette voie qui de l'inconnu comme tel conduit à l'inconnaissable comme tel, avant de la considérer comme normale, il conviendra sans doute de la décrire et peut-être de la frayer.

Histoire des Mathématiques, par W. W. Rouse Ball, traduite sur la 3e édition anglaise, par L. Freund (tome I). 1 vol. in-8 de VII-422 pp., Librairie Hermann, 1906. — Plus accessible que les *Vorlesungen* de Cantor et ayant l'avantage d'être traduit en français, l'ouvrage de Ball rendra de grands services à ceux qu'intéresse le développement historique des mathématiques : l'auteur a utilisé les histoires générales des mathématiques de Cantor, Hankel, Hœfer, les travaux sur la science antique de Tannery et de Gow; des notes bibliographiques indiquent pour chaque période ou chaque grand mathématicien les ouvrages spéciaux qui peuvent être consultés avec profit.

Le tome premier contient l'histoire des mathématiques depuis les origines jusqu'à Newton exclusivement. Après un premier chapitre sur les Egyptiens et les Phéniciens, l'auteur expose le développement de la science grecque (pp. 13-124) à travers les écoles ionienne et pythagoricienne (pp. 600-400), d'Athènes et de Cnide (pp. 420-300), la première école d'Alexandrie, avec Euclide, Conon, Archimède, Apollonius, Dioclès, Héron, la seconde école d'Alexandrie (pp. 30-600) avec Ptolémée, Pappus et Diophante. La science grecque, science de géomètres surtout, est transmise au moyen âge par l'école byzantine qui clôt cette première période. La seconde période qui comprend le Moyen âge et la Renaissance (pp. 140-267), après l'enseignement des écoles de cathédrale et des premières universités, voit s'introduire en Europe la science arabe, de sources à la fois grecques et indiennes, et est marquée par le développement du symbolisme et de l'algèbre, la création des logarithmes et la constitution de la trigonométrie. A la fin de la Renaissance, les principes de la mécanique moderne commencent à se dégager avec Stévin et Galilée, et la géométrie renaît avec Kepler et Desargue. L'ère moderne, de 1635 à nos jours, caractérisée par la création de la géométrie analytique, le développement de l'analyse et son application à l'étude des phénomènes de la nature, est particulièrement féconde : déjà la première époque de cette ère, qui seule a trouvé place dans ce tome (pp. 269-327), est illustrée par les noms de Descartes, Cavalieri, Pascal, Wellis, Fermat et Huyghens. Ce volume se recommande par l'exposition claire et nette des faits et découvertes successives intéressant l'histoire des mathématiques, et par l'indication sobre, mais précise, des méthodes, et permet de comprendre le développement et le progrès des mathématiques.

Il faut mentionner parmi les notes qui complètent et enrichissent ce premier volume l'important mémoire de Biot (Note II, p. 328-353), analyse des travaux de Napier relatifs à l'invention des logarithmes, — l'exposé des travaux de Galilée et Huyghens (Note IV, p. 359-409) emprunté à la Mécanique de Mach, — la préface de Duhem, sur les origines de la Statique.

Neue Sittenlehre, par Anton Menger, 1 vol. in-8 de IV-82 pp., Iéna, 1905. — Le titre est attirant. Qui ne voudrait lire une « nouvelle doctrine des mœurs », surtout si elle est signée par l'auteur de l'*État socialiste*. Mais le livre fermé, il nous faut avouer une déception.

Il nous est difficile de trouver autre chose, dans ces trente-deux petits chapitres, qu'une collection d' « affirmations » assez conformes à l'idée que les recherches ou les spéculations de la *science des mœurs* tendent à nous donner des rapports de la conscience individuelle avec l'intérêt des groupes sociaux. Mais de ces affirmations, M. Menger ne se donne la peine d'apporter aucune preuve bien précise, il laisse sans solution la plupart des problèmes qu'elles posent.

La doctrine se présente comme une doctrine de la force. La conscience n'est pas révélatrice d'un ordre éternel. Elle ne fait que refléter l'ordre social, qui ne fait qu'exprimer lui-même l'état des forces en présence. Les appréciations de la conscience varient par suite comme varient ces forces elles-mêmes. Il n'y a pas de bien et de mal objectifs. Est bon l'acte qui s'adapte aux forces sociales dominantes; mauvais, celui qui ne s'y adapte pas. En somme (l'auteur reprend ici à son compte la formule de Spinoza), le droit est mesuré par la force, chacun *doit* ce qu'il *peut*.

La « morale collective » le prouve aussi bien que la « morale individuelle ». Les différents groupes qui dominent et contraignent à chaque instant de sa vie cet individu que la morale traditionnelle proclame libre, — l'Etat, l'Église, les professions, les partis — ne se font pas faute, dès qu'ils ont la force, d'en user dans

leur intérêt, soit par une pression directe, soit par une organisation de l'exploitation.

D'autre part, qu'on passe en revue différentes vertus ou vices individuels — l'amour du prochain, le mensonge, le parjure, la chasteté, la vanité — on verra que, suivant les intérêts des groupes dominants, l'exercice de telle vertu est empêché, l'exercice de tel vice facilité, ou même encouragé. On constatera en outre que plus haute est la place occupée par les individus dans l'ordre social, ou en d'autres termes plus grande est leur puissance, et plus mince aussi est le respect qu'on exige d'eux pour l'ordre moral. C'est sur les épaules des petits qu'il pèse de tout son poids.

Mais quelle est donc la nature de cette force dont la distribution et les variations déterminent selon l'auteur tous nos jugements moraux? Il semble que le plus souvent il entende par force le pouvoir politique, capable d'imposer des transformations juridiques parce qu'il dispose, en dernière analyse, de la force matérielle. C'est en ce sens qu'il se plaît à montrer la morale à la merci d'un hasard, d'une porte ouverte ou fermée, qui décide du succès d'une révolution de palais. En ce sens, encore, il rappelle quel triste sort notre civilisation continue de faire à nos frères inférieurs, aux animaux, incapables de s'organiser pour opposer leur force à la nôtre. Il montre de même, par le peu d'importance que nous accordons jusqu'ici aux questions de santé en matière de mariage, quel peu de compte nous tenons des intérêts de « ceux qui dorment *sans force* dans le sein obscur de l'avenir ».

Mais s'il fallait entendre la théorie dans ce sens étroit et brutal, il est clair qu'elle laisserait inexpliqués bien des faits passés, et qu'en outre elle n'ouvrirait pour la moralité de l'avenir que des perspectives assez décourageantes. On a souvent remarqué que même les pouvoirs politiques les plus forts pour disposer en toute sécurité de la force matérielle ont besoin de s'appuyer sur les forces morales : il faut en d'autres termes qu'ils comptent avec l'opinion, qu'ils la conquièrent ou la gardent; et de là, alors même que ces pouvoirs peuvent transgresser la morale reçue, ces phénomènes d'hypocrisie sociale dont M. Menger ne nous paraît pas avoir montré toute l'importance. D'ailleurs, n'arrive-t-il pas plus d'une fois qu'une opinion soit assez forte, qu'une idée unisse assez intimement les consciences pour s'imposer, sans recours à la force matérielle? M. Menger n'ignore pas que dans certaines civilisations, dans la civilisation hindoue par exemple, les droits des animaux, quoique « sans force », ont été aussi bien défendus que possible par l'empire de certaines croyances.

De même, il faut espérer que les droits des générations futures, tout incapables que soient celles-ci par définition, de se défendre matériellement, trouveront une organisation de forces idéales pour les sauvegarder. — Sur quelles forces idéales le socialisme s'appuiera-t-il, sans faire appel aux traditions religieuses, et en ne s'inspirant que de cette conception positive du monde que le progrès même de la science paraît imposer? On pourrait dire que là est le problème capital de la « morale socialiste ».

A vrai dire, puisque, dans l'État populaire de travail, les fins de la société doivent se réduire au développement de la vie individuelle et à la propagation de l'espèce, M. Menger pense que la morale actuellement enseignée, — et qui n'est essentiellement qu'une morale de classe, à base religieuse — serait avantageusement remplacée par un enseignement populaire de l'hygiène : aux enfants il enseignerait surtout leurs devoirs envers eux-mêmes, aux adultes leurs devoirs envers l'espèce.

Mais un pareil enseignement suffira-t-il à l'entretien de ces vertus individuelles élémentaires sans lesquelles il semble qu'il n'y ait pas de vie sociale possible? — M. Menger ferait remarquer d'abord que, de par la nouvelle organisation elle-même, la demande de vertu sera réduite au minimum. Les rapports de forces seront tels, dans le monde socialisé, qu'aucun groupe ni aucun individu ne pourra longtemps abuser de sa force. La « démocratisation » politique, puis économique, enlèvera de plus en plus de leurs raisons d'être à la vanité, par exemple, ou à la cupidité, ou à l'hypocrisie. La transformation du régime de propriété permettra aux hommes de réaliser les préceptes inutilement répétés par un christianisme trop accommodant pour les intérêts des possédants et des gouvernants; tous seront libres enfin de s'aimer les uns les autres.

Au surplus, M. Menger prévoit, pour parer aux défaillances, un système de répression adapté aux mœurs nouvelles. Il y suffirait d'une « organisation de l'opinion » qui consisterait essentiellement en un système de dénonciation publique par la voie des journaux. La menace de ce nouveau « criticisme » maintiendrait sans doute dans l'ordre les consciences à la fois affinées et libérées.

On regrettera que M. Menger n'ait pas

cru devoir analyser avec plus de détail le fonctionnement des sanctions dont disposera le futur ordre moral. Tout ce qu'on peut dire c'est que sous cette forme ramassée son système — malgré les prudentes réserves de la fin — ne paraît pas échapper à ce simplisme optimiste qui a trop souvent été, en matière de morale proprement dite, la tradition de la pensée socialiste.

Der menschliche Weltbegriff (2e édition), par Avenarius, Leipzig, 1905. — La doctrine d'Avenarius est encore fort peu connue et l'on a bien fait de rééditer cet écrit, très clair lorsqu'on le compare à la *Critique de la Pure Expérience*. Avenarius y développe sa théorie de l'Introjection. Dans la pure expérience le sujet et le moi sont donnés simultanément et au même titre. Le moi qui constate son milieu n'est pas sujet de l'expérience, mais expérience. Moi et chose sont un « Vorgefundenes », un « Zusammenvorgefundenes ». L'expérience pure, l'expérience vraie est élevée au-dessus de tout dualisme, le sujet, la matière, pris absolument, ne sont que l'absurdité d'un terme central posé sans terme secondaire, ou d'un terme secondaire posé sans terme central. Mais c'est un fait que les systèmes se sont écartés peu à peu de cette vérité primordiale ; il faut donc expliquer comment l'expérience a pu se scinder, se dédoubler. La réponse d'Avenarius est la théorie de l'Introjection. Au lieu de laisser les choses comme nous les trouvons, de constater un univers devant nous et devant nos semblables, par une confusion de notre expérience et de celle d'autrui, nous avons peu à peu introduit l'univers en nous, nous avons anéanti sa réalité Soit M et T, deux individus. M a devant soi son milieu, son expérience ; il suppose T pourvu lui aussi d'une expérience, mais il dédouble l'expérience en expérience que lui (M) a devant soi et celle qui appartient à T ; il distingue des choses (sa propre expérience) et des perceptions des choses (expérience de T) ; et il attribue à T l'une et l'autre expérience, des choses et des perceptions qui leur répondent, une expérience extérieure et une expérience intérieure. L'unité naturelle du monde empirique est brisée ; le double monde du sujet et de l'objet apparaît, car il fait à l'égard de M les raisonnements que M a faits à son égard ; enfin M et T font chacun à l'égard de soi-même le même raisonnement ; ils s'attribuent par une sorte d'introjection en retour le double monde dont chacun d'eux a doté l'autre.

Cette erreur psychologique, présente dans toute conscience, dans toute expérience, se développe au cours des temps et des systèmes. Avenarius la suit depuis sa formule la plus grossière (hypothèses animistes sur le rêve, etc.) jusqu'à l'idéalisme moderne.

On trouvera dans cette Revue même (novembre 1897, janvier 1898) une étude plus complète sur l'Introjection et la Critique de la Pure expérience.

Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung (Vol. II), par Petzoldt, 1 vol. in-8 de 341 pp., Leipzig, Teubner, 1904. — Ce disciple d'Avenarius, dans le second volume de son système de la pure expérience, développe cette idée que l'homme n'est pas un type stable mais un organisme en pleine évolution, mais que, comme tous les systèmes qui se développent, il tend à une forme stable, à un équilibre. C'est cette forme stable que l'auteur essaye de définir, en recherchant les éléments définitifs de l'éthique, de l'esthétique et de la logique : les chapitres consacrés à cette recherche (2e partie) sont pleins de renseignements et d'idées intéressantes : ils valent surtout comme critique des idées et des doctrines en cours.

Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft, par Jacques Stern. 1 vol. in-8 47 pages, Berlin, Guttentag, 1904. — Constatant la réaction qu'annonce contre l'école historique la codification du droit allemand, M. Stern se demande quelle place il convient de faire à la notion du droit naturel. Il ne s'agit pas de revenir aux constructions à priori que la science moderne a définitivement condamnées : cependant il est difficile de nier l'existence d'un certain droit naturel quand on a constaté d'une part que certaines règles très générales se retrouvent pareilles chez les peuples les plus différents, et d'autre part qu'une perpétuelle critique s'exerce sur le droit positif, au nom d'un autre droit, qui, lui aussi, est en fait. Il y a donc un droit naturel. L'objet de la philosophie du droit sera d'en chercher la source dans l'éthique et, plus spécialement, dans une éthique positive et scientifique comme celle qu'esquisse Wilhem Stern dans son « *Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft* ». On remontera jusqu'aux tendances primitives de l'homme, ou plutôt de l'être vivant en général. On verra naître et se consolider par l'hérédité la notion de droit. Cette notion, s'objectivant, c'est-à-dire comme fondement de l'ordre social, voilà ce qu'est primitivement le droit naturel, dont les législations positives ne sont que des particularisations et souvent des déformations.

On sera d'accord avec M. Stern pour

poser en face du droit positif un certain droit naturel. Mais est-il possible de confondre sous ce vocable d'une part ces prescriptions très générales, communes à tous les peuples, et que retrouve inductivement la législation comparee, et d'autre part ce droit idéal au nom duquel s'exerce perpétuellement la critique du droit positif? M. Stern unit les deux choses dans une explication qui les rattache également aux lois primitives de l'activité humaine. S'il se peut qu'on rende ainsi suffisamment compte de ce qu'il y a de commun aux coutumes et aux lois des différents peuples, n'est-ce pas se contenter d'une base beaucoup trop vague et trop générale, pour fonder la critique et le renouvellement du droit positif? Que la source du droit naturel, comprise en ce deuxième sens, soit dans l'éthique, on l'accordera sans peine; mais pour que l'éthique nous aide, en quelque manière, à déterminer ce droit naturel, il faut qu'elle arrive à un degré de précision et de particularité qui ne lui est peut-être pas interdit, mais qu'elle ne trouvera certainement pas dans les origines lointaines où nous reporte M. Stern. Et c'est toute la question de la morale scientifique qui se pose ici, par derrière la philosophie du droit.

Dictionary of Philosophy and Psychology, par J.-M. Baldwin. Vol. I, xxiv-644 pp.; vol. II, xvi-892 pp., New-York, 1901-1902. — En attendant le troisième volume qui doit compléter cette importante publication et qui renfermera une bibliographie générale, nous pouvons indiquer quelques-uns des caractères essentiels de ces deux premiers volumes, qui constituent le dictionnaire proprement dit. Pour juger de la valeur de ces deux volumes et se mettre en état de n'en pas laisser perdre la richesse, il faut peut-être renoncer à l'idée que nous nous faisons habituellement d'un dictionnaire et de la régularité qu'il nous semble exiger dans son plan général comme dans les proportions de ses parties. Ici, tels articles sont de véritables études, qui exposent, sans crainte d'empiéter sur la place due à leurs voisins, l'état actuel de la science sur certains sujets; d'autres fois au contraire les indications se trouvent réduites à des définitions assez sèches de vocabulaire. Ce n'est pas toujours l'importance des questions qui paraît régler cette différence; ce paraît être parfois l'idée que certains renseignements, difficiles à aller chercher ailleurs sous une forme d'exposition succincte, sont plus utiles à donner que certains autres d'une notoriété plus accessible et plus courante.

C'est, dit le titre, un dictionnaire de philosophie et de psychologie. Que la part soit faite très grande à la psychologie proprement dite, on ne saurait s'en étonner dès que l'on sait que le directeur et principal auteur de cette encyclopédie est M. Baldwin. La psychologie y introduit avec elle, et très largement, l'anatomie et la physiologie du système nerveux, la pathologie mentale et l'anthropologie. La philosophie, entendue d'une part comme synthèse critique et systématique des sciences, d'autre part comme discipline supérieure de la vie pratique et enfin comme conception de l'ensemble des choses, y introduit avec elle l'esthétique, la logique, la morale, et dans leurs notions essentielles, la sociologie, l'économie politique, le droit, la philosophie religieuse, ainsi que l'histoire des religions. Les contours et les ambiances de la philosophie et de la psychologie sont donc indiqués d'une façon assez indéterminée et sans rigidité, de façon à satisfaire à une curiosité très étendue et très libre plus qu'à un besoin d'organisation ferme et de délimitation strictes.

Dans les définitions et les indications se manifeste le plus louable esprit d'objectivité. Non qu'on ne sente point la prépondérance des manières de penser propres à la philosophie américaine, de ce positivisme et de ce réalisme élargis qui, tout en étant attachés à l'expérience, cherchent en elle plus de vérité, de vie et de sens que n'en attendait l'empirisme ordinaire; qui, lorsqu'ils tendent à s'élever où à se dépasser, se complètent plus volontiers par des vues religieuses dégagées des religions existantes que par une métaphysique de concepts abstraits. Mais, une fois admis ce tour général de l'ouvrage, on peut dire que les précautions les plus minutieuses ont été prises pour atteindre à des déterminations impersonnelles, exemptes de préjugés d'école. Tous les articles ont été, avant de recevoir leur forme définitive, soumis à plusieurs rédacteurs compétents; et il arrive plus d'une fois, lorsqu'une fixation trop absolue de sens risquerait d'être trop étroite ou arbitraire, que les divergences existantes, au lieu d'être dissimulées, sont ouvertement signalées. Des comités étrangers ont été formés et consultés pour la revision des articles, ainsi que pour l'établissement des équivalents français, allemands et italiens, des termes expliqués. La liste des collaborateurs de M. Baldwin est faite pour inspirer confiance.

L'ouvrage se défend d'être historique, malgré des articles comme ceux qu'il a

consacrés à la terminologie de Kant ou de Hegel; mais en cette matière il a vraiment donné trop ou trop peu : puisque notamment il comportait des biographies de philosophes, il aurait pu les donner plus significatives, plus complètes et mettre tout de même plus de justice dans le choix des philosophes ainsi que dans la place à leur faire. On serait forcé d'être trop long, si l'on voulait relever certaines disproportions choquantes, et des exclusions qui apparaissent bien étranges après certaines admissions.

Mais le mieux est de ne pas insister sur des défauts très apparents, et qui ne peuvent être jugés que de médiocre gravité, si l'on songe à tout ce que cette œuvre nous apporte d'informations exactes et lumineuses, de savoir étendu et condensé. On appréciera à l'usage les services, croyons-nous, très grands, qu'elle est capable de rendre.

Maine de Biran's Philosophy of Will, par Nathan E. Truman. 1 vol. in-8 de 90 pp. Cornell Studies in Philosophy, n. 5, New-York, Macmillan Company, 1904. — Bonne étude d'ensemble sur Biran, si peu connu en Angleterre et en Amérique. Contrairement à Naville, qui divise l'œuvre de Biran en trois périodes bien distinctes, l'auteur en affirme l'unité, et la rassemble tout entière autour de son centre, le vouloir; série de chapitres, clairs, documentés, d'esprit vraiment historique; une bibliographie assez complète. L'auteur n'attribue à Biran qu'une place assez médiocre dans l'histoire de la philosophie.

I presupposti Filosofi della Nozione del Diritto, par G. del Vecchio, professeur à l'Université de Ferrare. 1 vol. in-8 de 192 p., Bologne, Zanichelli, 1905. — Il est difficile de donner du droit une définition générale, puisque, selon la remarque des sceptiques, les droits particuliers varient à l'infini. Dira-t-on qu'au-dessus d'eux règne un droit naturel immuable? Mais le droit naturel n'est encore qu'une espèce particulière de droit, d'après laquelle on ne peut définir le droit en général. Cherchera-t-on à saisir les éléments communs des codes particuliers? Mais la notion générale de droit contient d'autres éléments que la définition doit retenir. M. del Vecchio examine ainsi toutes les tentatives faites pour tirer de l'observation historique une définition générale du droit. Mais, à son avis, elles sont condamnées d'avance. L'effort commun des philosophes et des juristes, des Hegel et des Savigny, des Darwin et des Post, aboutit à prouver que le droit varie en fonction des autres phénomènes sociaux, qu'il est « relatif et instable ». En comparant le *contenu* des Codes, écrits ou non écrits, on ne saurait s'élever jusqu'au concept de droit. Ce concept est donc formel et *a priori*. Il est *a priori*; c'est « une donnée primordiale de la raison »; sans ce concept, l'expérience juridique serait impossible; nous ne pourrions reconnaître le caractère juridique d'un fait social, si nous ne savions pas, d'avance, ce qu'est le droit. Il est formel, puisque, pour l'obtenir, nous devons faire abstraction de la matière juridique, inconsistante et fuyante, que l'expérience nous met sous les yeux. Et cette abstraction doit aller jusqu'à exclure du concept toute notion de fin : dire que le droit sert à proportionner le châtiment au crime, à garantir la sécurité, la liberté ou le bien-être des hommes, à réaliser quelque idéal social, c'est introduire dans la définition un élément matériel qui est étranger au pur concept.

Telles sont les idées principales qu'expose, en un style lumineux, le livre très logiquement construit de M. del Vecchio. Cet ouvrage prouve que les philosophes italiens qui traitent de la philosophie du droit ne sont pas tous séduits par les théories des diverses écoles positivistes. La doctrine aristotélicienne du concept et la théorie kantienne de la connaissance inspirent d'un bout à l'autre le livre que nous analysons. Aussi est-il difficile de l'apprécier : il faudrait discuter à la fois Kant et Aristote. Une autre raison nous dispense de porter un jugement sur les idées de l'auteur : c'est que ce livre n'est qu'une préface. Il traite des « postulats philosophiques de la notion du droit » et non de cette notion elle-même. On nous dit que le concept de droit est une forme, mais on se réserve de définir cette forme dans un ouvrage ultérieur. Peut-être, en éloignant certains détails historiques ou certaines discussions d'importance secondaire, M. del Vecchio se serait-il réservé la place nécessaire pour nous donner dès maintenant cette définition : ce n'est pas sans impatience que nous attendons la formule qu'il emploiera pour exprimer l'essence du droit sans introduire le moindre élément téléologique.

Il Dubbio metodico e la Storia della Filosofia (Prolusione a un corso libero di storia della filosofia nell' Universita di Padova, con appendice storico-critico), par Rodolfo Mondolfo, 1 vol. gr. in-8 de 190 pp. Drucker, Padoue-Vérone, 1905. — Comme le marque le titre même, ce volume comprend deux parties : une leçon d'ouverture et des notes critiques. Des notes nous ne dirons rien, sinon

qu'elles portent sur les façons les plus diverses de concevoir et de traiter l'histoire de la philosophie, qu'elles analysent et critiquent les méthodes et les présuppositions de Hegel, Boutroux, Fouillée, Franchi, Tocco, Bonatelli, etc., et qu'elles ne manquent pas d'intérêt, quoiqu'elles soient, en général, un peu rapides. L'idée maîtresse de la leçon paraît être celle-ci : bien qu'on puisse constater qu'aux époques de rénovation philosophique, au temps de Socrate, au temps de Descartes, les initiateurs aient voulu et cru faire table rase des opinions de leurs devanciers, il n'en est pas moins vrai qu'il existe dans le développement de la pensée humaine une continuité bienfaisante, et que l'étude de l'histoire de la philosophie, la connaissance des pensées, des explications qui furent proposées avant lui, peuvent être du plus grand secours au philosophe pour ses recherches et ses essais de systématisation. — Sous sa forme générale, cette thèse semble fort acceptable. Elle est en fait acceptée par un grand nombre de philosophes. Grâce à la façon brillante et persuasive dont il développe ces idées, grâce aux preuves qu'il multiplie, M. Mondolfo pourra contribuer à dissiper certaines préventions.

Mais, dans le détail, les idées de M. Mondolfo appellent, suivant nous, d'assez fortes réserves.

M. Mondolfo ne paraît pas concevoir nettement, en tout cas il n'a pas exprimé avec assez de décision, l'importance des périodes « révolutionnaires » dans le développement philosophique. Il est vrai que les historiens retrouvent chez Descartes, chez Spinoza, plus de scolastique que ces auteurs ne pensaient en introduire dans leurs conceptions. Mais il nous semble que l'affirmation d'une rupture de continuité absolue entre ses idées et celles des âges précédents était pour Descartes le seul moyen de dégager et de mettre en vive lumière l'opposition réelle entre sa philosophie et les philosophies ancienne et médiévale.

Et nous ne pensons pas que, même dans notre temps d' « historisme », ces méthodes d'opposition radicale aient perdu toute raison d'être. Pour prendre un exemple, il est permis aux historiens de la philosophie de rechercher, de trouver les sources historiques de plusieurs conceptions de M. Bergson ; il leur est même permis de montrer que la philosophie de M. Bergson est moins opposée que ne le croit peut-être son auteur à d'autres philosophies qu'il combat (V. la fin de l'article de M. Delbos sur Matière et Mémoire, *Revue de Métaphysique et de Morale*, année 1898, pp. 388-389).

Nous estimons cependant que, pour que cette forme de pensée se manifeste dans sa haute originalité, pour qu'elle se précise, qu'elle développe ses conséquences, il est nécessaire qu'elle nie ce qui n'est pas elle, qu'elle affirme la nouveauté essentielle de sa méthode et de son contenu.

De même pour les conceptions « pragmatistes » de la science, etc. M. Mondolfo, qui signale assez clairement la valeur du doute méthodique comme méthode permettant de critiquer et d'approfondir les doctrines du passé, semble méconnaître, dans son désir, d'ailleurs légitime, de maintenir une continuité féconde, l'importance capitale des oppositions de points de vue.

Nous ne ferons qu'indiquer une autre question sur laquelle nous ne pouvons pas accepter entièrement les idées de M. Mondolfo. Il veut que l'histoire de la philosophie recherche dans le milieu historique et social où les doctrines philosophiques sont nées les raisons de leur avènement et les éléments dont elles sont constituées. Sans entreprendre une critique de cette façon de concevoir l'histoire de la philosophie, remarquons qu'elle semble avoir plus de valeur quand il s'agit de philosophie morale, juridique que lorsqu'il s'agit de critique de la connaissance, de métaphysique ; remarquons surtout qu'il ne semble pas défendu bien souvent de rechercher dans les conceptions philosophiques elles-mêmes, dans les questions qu'elles posent, dans les difficultés qu'elles soulèvent, dans les conciliations qu'elles suscitent, les raisons profondes du progrès philosophique.

Plus soucieux de faire toucher du doigt des rapprochements qui prouvent la continuité que de considérer l'histoire de la philosophie dans sa marche réelle, dans son action vivante, M. Mondolfo est conduit presque naturellement à chercher dans ce qui n'est pas philosophique la raison du développement philosophique.

Mais ce qui finalement explique peut-être mieux encore cette conception de l'histoire de la philosophie, c'est l'idée que M. Mondolfo se fait de la philosophie elle-même. La philosophie, c'est ce qu'est le cerveau par rapport à l'ensemble de l'organisme. Par suite, il ne sera pas possible de connaître les actions du cerveau avant d'avoir étudié les excitations extérieures qu'il a pour fonction d'élaborer. — On comprendra qu'il ne nous soit pas possible d'examiner ici cette conception.

Da Socrate a Hegel. *Nuovi saggi di critica filosofica a cura di* Giovanni Gentile, par Bertrando Spaventa, 1 vol. in-8 de 432 pp. Bibliothèque de culture moderne, Gius. Laxerza, Bari, 1905. — Sous un titre un peu prétentieux, M. Gentile offre une série d'articles de Spaventa parus dans différentes revues et tous écrits à propos de travaux d'histoire de la philosophie ou de philosophie. Voici la liste de ces articles : 1. La doctrine de Socrate. — 2. La doctrine thomiste du droit. — 3. La vie de G. Bruno par D. Berti. — 4. Le sensualisme du xviii[e] siècle et V. Cousin. — 5. La philosophie pratique de Kant et J. Barni. — 6. Hegel réfuté par Rosmini. — 7. Sur quelques jugements de N. Tommaseo. — 8. La philosophie néo-chrétienne et le rationalisme en Allemagne. — 9. Le sensualisme en France et la philosophie de Edme Caro. — 10. Dilettanti italiens de la philosophie au xix[e] siècle. — 11. Sur la psychopathie en général.

Les plus remarquables de ces articles sont, à notre avis : la doctrine de Socrate; la réfutation de Hegel par Rosmini; le sensualisme en France et la philosophie de E. Caro.

L'auteur, on le sait, est hégélien. Il ne faut guère s'attendre à trouver dans ces articles autre chose que les idées d'une très suffisante orthodoxie hégélienne. (Hegel est très souvent cité, et aussi Zeller, en tant qu'il s'inspire directement de Hegel. Un article est consacré à démontrer que Rosmini n'a absolument rien compris à la philosophie de Hegel). Mais l'exposé est, en général, lumineux grâce à la précision des termes et à la vigueur logique. Par la façon dont Spaventa dégage nettement l'attitude propre de Socrate en opposition avec celle des sophistes, des sceptiques grecs, de Descartes, de Kant, l'article sur Socrate, par exemple, quoique largement inspiré de Hegel et de Zeller, cesse d'être une reproduction pure et simple des conceptions et des travaux de ces derniers.

Nous n'essaierons pas d'analyser ces différents articles. Par suite, nous n'entreprendrons pas de les critiquer, remarquant seulement qu'ils valent beaucoup plus par l'inspiration philosophique que par la précision scientifique.

Aussi M. Gentile ne les présente-t-il pas comme des études proprement historiques, ayant une valeur historique nettement objective. Il veut mettre le lecteur en contact avec la pensée de Spaventa, avec la pensée hégélienne telle qu'elle a agi en Italie dans le second tiers du xix[e] siècle.

Pour des raisons qu'il serait trop long de rechercher, la pensée hégélienne recommence à agir directement sur les esprits. Cette renaissance est visible surtout en Angleterre. En France, en Allemagne, le mouvement, quoique moins apparent, n'en existe pas moins.

Le livre publié par M. Gentile semble venir à son heure. Ses qualités de vigueur et de sincérité le feront lire.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Revue de philosophie (avril 1904-juin 1905) : La théorie physique, son objet et sa structure (treize articles réunis en un volume, 450 pp. in-8, Chevalier et Rivière, Paris, 1906) et **Annales de philosophie chrétienne** (octobre et novembre 1905) : Physique de croyant, par P. Duhem, professeur de physique théorique à la Faculté des sciences de l'Université de Bordeaux, correspondant de l'Institut de France. — En même temps que M. Duhem commençait à exposer, dans un ouvrage d'ensemble, la synthèse des réflexions qu'il avait exposées au cours de ces vingt dernières années sur la méthode de la physique, M. Abel Rey consacrait, dans la *Revue de Métaphysique*, une étude critique à la philosophie scientifique de M. Duhem, et cette coïncidence même souligne l'importance qu'il y a lieu d'attacher à ces réflexions, à l'influence qu'elles ont eue sur la pensée française, à l'enseignement qui s'en dégage au double point de vue de l'épistémologie et de la métaphysique. Il nous suffira donc d'ajouter que le lecteur ne trouvera pas seulement dans la *Théorie physique* un recueil des articles anciens, mais une refonte et un développement des théories déjà exposées par l'auteur sur le but de la théorie physique, sur l'opposition des théories abstraites et des modèles imaginatifs, sur la psychologie de la physique anglaise, d'une part, et d'autre part sur la partie de la déduction mathématique, sur le degré de précision auquel il convient de prétendre, sur la nature et le choix des hypothèses, sur leur relation à l'*experimentum exercis*. Quant à la portée définitive de cette théorie, M. Duhem s'en explique dans deux articles de la *Nouvelle série* des *Annales de la philosophie chrétienne* qui ont eu pour occasion la conclusion de notre collaborateur, M. Rey : la philosophie scientifique de M. Duhem avait été qualifiée comme celle d'un croyant, et M. Duhem conteste cette qualification. Sa physique, par ses origines et par son contenu, est une physique positive; elle est constituée par

deux éléments : « un ensemble de jugements qui ont pour objets des réalités objectives; l'autre est un système de signes qui servent à transformer ces jugements en propositions mathématiques ». Point de métaphysique ni dans l'un ni dans l'autre. Où la métaphysique interviendra-t-elle, dans l'interprétation de cette théorie mathématique qui se superpose à l'observation? Car une telle théorie a pour limite une classification naturelle des lois expérimentales, et la classification naturelle est la base sur laquelle le métaphysicien construit par analogie sa cosmologie. C'est à ce dernier stade qu'entre la physique de l'atomisme et la cosmologie péripatéticienne, M. Duhem se réserve de prendre parti, et s'il choisit Aristote qui n'était pas chrétien, ni le maître des seuls chrétiens, c'est que la Thermodynamique contemporaine lui paraît justifier quelques-unes de ses thèses fondamentales, par exemple la conception qualitative du mouvement ou encore la tendance des éléments vers le lieu naturel, c'est-à-dire, comme l'interprète ingénieusement (trop ingénieusement peut-être) M. Duhem, la tendance de l'univers vers l'équilibre stable, vers l'état d'entropie maximum.

Archiv für Geschichte der Philosophie, t. XI, 1, art. III (10 oct. 1904); t. XI, 2, art. IV (17 janvier 1905) : *Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie (Eine logische Untersuchung)*, par Otto Buek, de Marburg. — Ces deux articles offrent un très grand intérêt. Les diverses formes d'atomisme sont, en général, bien exposées. La critique est vigoureuse, le principe dont elle part très nettement formulé. D'ailleurs ce principe est, pour ainsi dire, immanent à tout le travail et lui confère une remarquable unité. — Dès le début, M. Otto Buek révèle son idée inspiratrice en déclarant que l'union de la philosophie et de la science est aussi nécessaire à la science qu'à la philosophie. Éloignée de la science, la philosophie n'est que rêve, qu'illusion — mais aussi, si elle ignore la philosophie, la science ne s'appuyant plus sur ce que la pensée a de vraiment profond et de primordial, n'est qu'un sec amas de faits. — C'est cette union de l'esprit scientifique et de la réflexion philosophique que M. Otto Buek trouve et admire chez Faraday. Suivant lui, la conception que Faraday se fait des « principes » peut être comparée à celle qu'a formulée Kant dans la *Critique de la Raison pure* (V. ch. I des articles de M. Buek *in* fin). Faraday est en quelque sorte un « idéaliste critique ». Après avoir ainsi dégagé la pensée latente de Faraday M. Buek examine l'atomisme à la lumière des conceptions de Faraday et des critiques qu'il a dirigées contre l'atomisme. Les reproches fondamentaux que M. Buek adresse à l'atomisme sont les suivants : 1° il fait appel à la sensibilité et obscurcit, plutôt qu'il ne l'éclaire, notre conception de la matière; 2° il est « dogmatique » par ses présuppositions de l'indivisibilité absolue, de la dureté absolue, de l'élément absolu. Par ce dogmatisme, il se met en opposition avec la pensée critique, avec toute pensée qui prend conscience de ses nécessités internes. Ce dogmatisme est visible même chez Boscovich. — A ces théories, M. Buek oppose la conception propre de Faraday : la théorie des lignes de force. Cette conception sauvegarde à la fois les principes de continuité et de relativité. Elle permet d'unifier nos connaissances physiques d'une façon cohérente, lumineuse, rationnelle. — Dans le dernier chapitre, M. Buek indique brièvement les nouvelles conceptions atomistes qui, en évitant de substantialiser l'atome, répondent mieux, suivant lui, aux exigences de la raison, de l'idéalisme.

Il y aurait quelques réserves à faire : 1° sur l'interprétation que M. Otto Buek donne des conceptions philosophiques et scientifiques de Faraday (V. en particulier p. 78 la disproportion entre les idées attribuées à Faraday et les idées exprimées dans le texte invoqué). Lui-même d'ailleurs reconnait qu'il en use largement avec son auteur; — 2° sur la conception de la science. M. Buek n'est-il pas trop épris d'unité, de systématisation, de rationalité? Par ailleurs, il ne parait pas avoir marqué avec assez de netteté quelle place les concepts de matière, de substance lui semblent devoir garder dans la science.

Mais M. Buek termine ses remarquables articles en annonçant qu'il publiera bientôt un ouvrage sur ce sujet. Il est donc préférable d'attendre, pour soumettre ses idées à la critique, les explications et les preuves qu'il ne manquera pas de donner.

Voltaire philosophe. Prof. Dr Paul Sakmann, de Stuttgart. — Dans le premier chapitre : le concept de la philosophie, M. Sakmann s'efforce de déterminer le sens très spécial que Voltaire attribue aux termes « philosophe » et « philosophie ». La philosophie, c'est à la fois la science dépouillée de toute métaphysique, fondée par une union de l'expérience et des mathématiques, et l'art de bien vivre, de vivre exempt de tous préjugés, avec ses corollaires principaux : cosmopolitisme, pacifisme, absence de religion traditionnelle. M. Sakmann fait remarquer en ter-

minant que la philosophie n'est pas capable, suivant Voltaire, d'exercer une action révolutionnaire.

Dans le second chapitre : La théorie de la connaissance, sont exposées dans le détail les solutions parfois contradictoires de Voltaire en ce qui regarde l'origine de la connaissance, sa valeur, etc. Les idées de Voltaire sont perpétuellement rapprochées de celles de Locke. A remarquer surtout les passages où est analysée la nature du « scepticisme » de Voltaire, où il est très nettement montré comment Voltaire échappe au « scepticisme » par sa théorie de la « relativité », — les passages où est présentée la théorie de la *passivité* de l'entendement et de l'imagination ; — et enfin, les dernières pages où des textes habilement présentés prouvent que, suivant Voltaire, notre intelligence nous a été donnée pour l'*action* et non pour la *connaissance*.

Le troisième chapitre, de beaucoup le plus long et le plus important, traite de l'*Idée de Dieu*.

Les arguments sur lesquels Voltaire appuie l'existence de Dieu sont au nombre de trois : argument de l'ordre naturel ; — argument hédoniste ; — argument « social et pédagogique ». 1° M. Sakmann étudie avec un grand soin la conception que Voltaire présente de la cause finale ; et il met surtout en pleine lumière cette idée que, pour Voltaire, la vraie philosophie, c'est-à-dire *l'atomisme*, est seule capable de ruiner l'athéisme. — 2° En ce qui concerne l'argument « hédoniste », Voltaire est surtout étudié dans son opposition à Pascal : à propos du pessimisme intellectuel, Voltaire montre que l'ignorance du savant est bien différente de l'ignorance de l'ignorant. Voltaire est décidément pessimiste ; et, admettant avec Bayle que, pour expliquer le mal, il faut ou diminuer la bonté de Dieu, ou diminuer sa puissance, il préfère admettre que la nécessité, la matière, imposent des limites à la puissance de Dieu. (A suivre.)

VI. *Herder et Tetens*, W. Ubele. — Les rapports de Herder et de Tetens sont étudiés sur la question du *langage*.

M. Ubele expose brièvement l'état de la question au moment où l'aborda Herder : il insiste sur les idées de Leibniz dont, suivant lui, se sont largement inspirés Herder et Tetens. — Les deux principales idées de Herder sont les suivantes : le langage est spécifiquement humain — dans la formation du langage, le rôle prépondérant appartient à la sensibilité. Ce qui constitue surtout l'originalité de Herder, c'est sa puissance d'intuition poétique. « Si on veut parler de sensualisme à propos de lui, c'est le sensualisme d'un poète et d'un voyant. » — Tetens est moins complexe, plus pauvre, plus froid, mais plus clair et parfois plus exact que Herder. Il essaie d'approfondir l'idée de Leibniz suivant laquelle le général précède le particulier.

VII. *Le commentaire arabe d'Averroès sur quelques petits écrits physiques d'Aristote*. Harwig Derenbourg. Paris.

L'original est à la Bibliothèque nationale de Madrid (coté XXXVII). Il contient le commentaire de : 1) φυσικὴ ἀκρόασις. 2) περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου. 3) περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. 4) Μετεωρολογικά. 5) περὶ ψυχῆς. 6) Extraits des Μεταφύσικα.

VIII. *Vétilles d'un lecteur de Platon*. Lorenzo Michelangelo Billia. — I. Cratylus. Sur une opinion de Stallbaum. — II. Philebus. — III. Protagoras.

IX. *L'histoire de la philosophie au deuxième congrès philosophique à Genève* (4-8 septembre 1904), Karl Jungmann.

La philosophie polonaise des dix dernières années (1894-1904), par Heinrich von Struve.

Archiv für Geschichte der Philosophie. (15 avril 1905.)

X. François Picavet. *Paul Tannery, historien de la philosophie*. — Dans cet article qui nous donne une idée très exacte des travaux de Paul Tannery en ce qui regarde l'histoire de la philosophie, M. Picavet met en relief la méthode originale de Paul Tannery (V. surtout pp. 298-299). Paul Tannery étudie le développement des idées philosophiques et scientifiques en philologue et en disciple d'Auguste Comte. Il rejette la méthode « philosophique » qui consiste à extraire de l'œuvre des premiers penseurs grecs l'idée métaphysique la plus importante, et à ne citer qu'à titre de curiosité les thèses de caractère purement scientifique. « L'histoire scientifique doit être établie directement et par une méthode différente. Les physiologues sont des savants. Peu importe que leur science ne soit qu'un tissu d'erreurs ou d'hypothèses inconsistantes. C'est à ces erreurs, à ces hypothèses qu'il faut s'attacher pour voir en quoi les unes ont servi au progrès, les autres l'ont entravé » (p. 298).

XI. Dr. Gœdeckemeyer, Göttingen. *Division de la Philosophie grecque*. — Il est difficile de contester à M. Gœdeckemeyer la justesse de l'idée qui lui a inspiré cet article : l'idée de l'intérêt qu'offre pour la constitution d'une discipline, d'une doctrine philosophique, l'observation du développement historique et des diverses étapes de ce développement. Mais nous ne pensons pas que, dans les conditions où l'a entreprise M. Gœdeckemeyer, l'étude d'un devenir historique et de ses

différents moments puisse conduire à un résultat appréciable. M. Gœdeckemeyer passe très rapidement en revue toute l'histoire de la philosophie grecque. Il établit dans cette philosophie des divisions suffisamment exactes et suffisamment traditionnelles. Mais il ne caractérise chacune des périodes que par quelques mots vagues. Dangereuses au point de vue purement historique, ces trop rapides esquisses ne peuvent être d'aucune utilité proprement philosophique.

XII. *Pour l'histoire de la correspondance entre Leibniz et Malebranche.* Dr. Arthur Buchenau de Marburg. — L'auteur donne le texte exact et complet de la lettre adressée par Leibniz à Malebranche, de Hanover, le 1er janvier 1700.

XIII. *Voltaire philosophe.* Prof. Dr. Paul Sakmann de Stuttgart (fin). — Cette fin de l'article porte sur : la preuve pédagogique et sociale de l'existence de Dieu; — le travail critique sur le concept de Dieu; — la question de l'âme; — le problème de la liberté. — Chaque question est étudiée dans le détail avec beaucoup de soin. Un grand nombre de citations permettent de rester continuellement en contact avec la pensée de Voltaire. La façon dont M. Sakmann étudie l'évolution des idées de Voltaire touchant le problème de la liberté est digne de remarque. Mais il eût été désirable que l'auteur s'appliquât, plus qu'il ne le fait, à marquer l'unité de la pensée de Voltaire, à placer le lecteur au point de vue d'où les thèses diverses et parfois contradictoires seraient devenues plus cohérentes et plus harmonieuses.

Nous ne parlons ici que d'une mise au point plus sûre, que d'une composition plus ferme : car M. Sakmann semble avoir assez nettement indiqué, au début de son étude, le point de vue spécifiquement voltairien.

XIV. *Les bases historiques de la conception du monde de Schopenhauer.* Paul Wepler.

XV. *La psycho-physiologie des passions dans la philosophie ancienne,* par G. L. Duprat. — C'est un extrait d'un travail plus vaste que présente ici M. Duprat. En conséquence, nous ne pouvons parler de cet article qu'avec des réserves. M. Duprat y expose avec une netteté et une exactitude suffisantes — mais un peu trop rapidement — certaines explications physiologiques des philosophes et médecins de l'antiquité. Mais on peut regretter qu'il ait omis de dire expressément ce qui justifie le titre de cet article. Veut-il établir une comparaison véritable entre les essais antiques d'explications par le corps et les essais modernes de psycho-physiologie? Le titre et certains passages (en particulier p. 408, au haut) semblent l'indiquer. Contre une telle comparaison, il y aurait beaucoup à objecter. On pourrait dire qu'il n'y a eu de psycho-physiologie scientifique qu'avec la fin de l'*animisme* et la naissance de l'*expérimentation*. Pneumatisme et science semblent inconciliables. Mais peut-être M. Duprat ne soutiendrait-il pas le contraire?

XVI. *La béatitude chez Spinoza et chez Fichte.* C. Bos, dr. phil., à Paris. — Ce rapprochement, dit M. Bos, ne doit pas surprendre. Le problème de la béatitude est essentiel dans les deux philosophies. Fichte, d'autre part, est pénétré de Spinoza et vit dans un milieu spinoziste.

M. Bos indique les points communs aux deux doctrines : le dogmatisme et l'optimisme. Pour tous les deux, la félicité est au terme de la Pensée. Spinoza est ivre de Dieu. Fichte va de Ichheit à Gottheit.

Puis M. Bos en arrive aux différences. Il en note deux grandes. Sur la première (le caractère, malgré tout, plus « pratique » de la philosophie de Fichte), il n'insiste pas assez. Il y avait là des questions qui devaient être, sinon approfondies, du moins posées. Par contre, il nous semble qu'il a exagéré la seconde différence. Il est difficile de soutenir, surtout en ce qui regarde l'Éthique, que la Loi et la Raison sont mises par Spinoza sur le même plan, que l'obéissance est une voie du salut au même titre que la recherche rationnelle. M. Bos, d'ailleurs, s'efforce de le démontrer par des raisons extérieures plus que par un examen direct des textes. Il y a plus. Même en adoptant le point de vue extérieur de M. Bos, en considérant les sources intellectuelles de Spinoza, il semble bien que Spinoza relève, sur la question examinée ici, d'Aristote interprété par les commentateurs judéo-arabes, bien plus que des écrits bibliques.

THÈSES DE DOCTORAT

M. L. Prat, professeur agrégé de philosophie au lycée de Perpignan, a soutenu en Sorbonne, le vendredi décembre 1905, les deux thèses suivantes :

1re thèse : De la notion de substance. Recherches historiques et critiques.

La thèse a pour objet de déterminer le véritable sens à attribuer au terme « substance ». Spinoza définit la substance « ce qui existe en soi et par soi ». Le terme n'a pas toujours eu ce sens. Les Pères grecs ont pris garde de ne pas confondre l'οὐσία d'Aristote avec l'ὑπόστασις :

Saint Basile désigne par l'οὐσία l'élément commun dans la trinité divine, tandis que l'élément propre à chaque personne est ὑπόστασις. Les latins eux confondent οὐσία et ὑπόστασις : par exemple, nous le voyons au concile de Nicée où le Christ est dit consubstantiel au Père. Puis vient la grande discussion du moyen âge entre Duns Scott et saint Thomas. Pour saint Thomas, la substance est la materia prima, revêtue d'une forme déterminée, et les substances sont les êtres aux formes déterminées : il reste impuissant devant le problème de l'individuation. Pour Duns Scott, le point de départ, le premier terme de l'individuation est le hic (hiccéité). On ne peut pour lui donner la raison de ce hic ni dans l'homme ni en Dieu. Nous savons que Dieu existe, mais nous ne pouvons déterminer son quid proprium. L'individualité doit se poser comme point de départ, et non pas s'expliquer.

Passons aux modernes. L'esprit du cartésianisme est autre que celui du spinozisme. Le point de vue cartésien est purement nominaliste, le point de vue spinoziste est substantialiste. La définition de la substance de Spinoza s'appuie sur les théories du moyen âge, surtout sur saint Anselme (causa sui) : toute la théorie de la substance de Spinoza est impliquée et expliquée par sa définition de Dieu. La substance de Spinoza, c'est le « id » : elle ne s'applique ni à des individus ni à des collectivités. Leibniz remplace cette théorie de l'unité de la substance par la théorie de la multitude infinie des substances. Descartes avait eu le tort de ne pas déterminer exactement le sens nominaliste de sa doctrine. Aussi ses disciples, Régius par exemple, détournent le sens de sa doctrine. Hobbes, après la critique du « je pense », établit une théorie purement matérialiste de la substance. Locke critique très vivement la notion de substance; mais il retombe lui-même dans les erreurs des philosophes auxquels il reproche d'être des chercheurs de substance.

La véritable substance ne peut être donnée que par l'idée de rapport, le principe de relativité. Ce principe pose la relation fondamentale, celle qui n'en implique aucune autre. La conscience est le rapport du sujet à l'objet, qui n'exige aucune autre notion pour se fonder. La vraie notion de substance, tant au point de vue rationnel qu'expérimental, est celle qui convient à l'être individuel, à l'être pensant, avec les qualités qui le définissent. C'est pour les parties les plus élevées, l'âme, — pour le corps, les monades servantes. La substance divine est constituée de la même façon. Dieu est non le genus generalissimum, mais la species specissima. C'est le fini et le parfait.

Discussion.

M. *Boutroux*. L'intérêt de votre thèse, c'est de concevoir la substance comme personnalité. C'est donc surtout une thèse dogmatique appuyée sur des raisons historiques. Les recherches historiques sont insuffisantes en tant qu'histoire de la notion de substance, et intéressées, puisque faites à un point de vue dogmatique. La thèse a un caractère ambigu. Les conclusions dogmatiques se présentent plutôt comme affirmées que comme démontrées. Pour la partie dogmatique, je ne saurais la discuter ici; je ne présenterai donc que des observations sur la partie historique. Descartes, dites-vous, tenait de l'école sa notion de substance. Vous ne vous expliquez pas suffisamment, vous ne marquez pas nettement la différence de Descartes et de l'École sur ce point. Vous indiquez un moment une différence de méthode (p. 47). Il me semble cependant qu'il y a une opposition frappante. Chez les scolastiques, matière et forme réunies constituent la substance; puis à la substance s'ajoutent comme des êtres les accidents, posés comme réels eux aussi. Chez Descartes, la substance est l'attribut en tant qu'il existe en soi, et les modes ne sont que les manifestations de l'attribut. Les accidents ne sont que des particularités de l'attribut. La source de cette doctrine est dans le criterium des idées claires.

M. *Prat*. Il m'a semblé qu'il y avait toujours chez Descartes, derrière la substance, une abstraction, et c'est ce qui a permis l'interprétation de Régius.

M. *Boutroux*. Oui, mais c'est parce que l'existence n'était pour lui que la pensée en tant qu'existante en soi, qu'il a admis que l'esprit pense toujours. — Pour le nominalisme de Descartes, vous apportez plutôt des assertions que des preuves. Oui, il était nominaliste dans la question des universaux: mais, en vérité, il cherche autre chose que les universaux et les notions particulières, il cherche les notions primitives, simples, claires, les « notions communes ». Ce ne sont pas des types existant chez tous les individus qui les manifestent, ce ne sont pas non plus des choses particulières. Ces notions claires, représentant les natures simples, dominent toute la philosophie de Descartes. Je ferai encore une remarque sur le sens d'objectif chez Descartes : « objectivement » signifie « représentativement »,

mais à condition de supprimer le mot apparence que vous mettez à côté. Les objets de Descartes sont des réalités, les vérités sont des êtres. La vérité objective est bien une réalité. quoiqu'elle ne soit pas substantielle. Kant conçoit encore l'objet intermédiaire entre le sujet et la chose. C'est aujourd'hui seulement que l'on prend objectif, dans le sens de réel, existant en dehors de l'esprit. J'arrive à votre conclusion sur Descartes : vous voulez que Descartes tende à une réduction de l'étendue à la pensée, à un spiritualisme pur. Mais je crois que la dualité des deux substances est bien fondée chez lui. Si les corps existent, ils ne peuvent se confondre avec l'esprit. Il pourrait n'exister que l'idée de corps. Mais, dès que l'existence des corps est posée, la substantialité des corps ne peut se réduire à la substantialité de l'esprit. Les deux attributs sont irréductibles; nous ne pouvons les appliquer à une même substance. Descartes a montré que l'étendue ne peut pas être simplement une idée, et dès qu'on veut le substantifier, on ne peut l'identifier à la substance pensante.

M. *Prat*. Malebranche, qui continue Descartes, se demande si à la substance correspond une idéation.

M. *Boutroux*. Vous confondez être et connaître. Malebranche dit aussi que si l'étendue existe en tant que substance, cette substance ne peut être qu'irréductible à la substance pensante.

Pour Spinoza, vous dites que sa méthode est celle des géomètres : si on lui dénie ses définitions et ses postulats, toute sa construction tombe. Cela n'est vrai ni de Spinoza ni des géomètres.

M. *Prat*. Ma critique s'applique plus à Spinoza qu'aux géomètres : chez lui, il y a un cercle : la définition déterminée par l'objet, l'objet par la définition.

M. *Boutroux*. Que voulez-vous? En mathématiques, on cherche de plus en plus à éviter ce cercle, mais on n'a pas encore obvié à cet inconvénient. Il y a des postulats, et il y en aura peut-être toujours.

Sur saint Anselme, il y a une erreur de point de vue, quand on suppose qu'il est question de passer du sujet à l'objet. L'idée de saint Anselme est : si l'être maximum existe in intellectu, il doit exister in re. La logique du principe de contradiction est immanente à l'être. De même pour Spinoza, qui se place au point de vue de la logique de l'être : le principe de contradiction est la loi de l'être. C'est Kant seulement qui a changé le point de vue, partant non de l'existence, mais de l'être.

Ailleurs (page 31) vous trouvez que la possibilité de l'être infini en acte est inintelligible. Pour vous, oui, parce que vous êtes Kantien, que vous contruisez l'infini en partant des éléments, — sur le type du nombre qui se constitue par l'addition des unités. Mais chez Malebranche, chez Spinoza, la marche inverse est suivie : ces philosophes partent du tout et vont du tout à l'unité. Le tout est l'être immédiatement donné, le point de départ. Il est tel, que je ne puis jamais le nombrer; si j'essaie de le décomposer, je n'arrive jamais à des éléments simples. Au lieu de dire qu'une longueur AB pourra être divisée indéfiniment, sans arriver à des parties simples, je dis, par convention, que la longueur AB est composée d'un nombre infini d'éléments. Autre forme de langage. Qu'y-a-t-il là d'inintelligible?

M. *Prat*. Les parties, on peut les comparer. L'infini, le tout, à quoi le comparer? comment le concevoir?

M. *Boutroux*. Les parties de la ligne ne peuvent être données; le tout, lui, est donné.

M. *Prat*. S'il n'est que le tout, il n'est que l'ensemble des parties.

M. *Boutroux*. Vous voyez bien que vous posez les parties avant le tout. Mais Spinoza conçoit l'infini comme πεπερασμένον, comme simple. Ce n'est que si j'essaie de le décomposer avec mon entendement inadéquat, que j'arrive à une division indéfinie. Ce n'est pas aussi simple que vous le dites.

J'ajouterai une remarque sur Kant. Substance, chez Kant, a deux sens : 1° substance empirique, phénoménale, simple nexus de phénomènes. Il n'y a là aucune substance pure. 2° la chose en soi, qui n'est pas non plus la substance pure. Kant ne restitue donc pas la doctrine de la substance pure : la connaissance toute entière est possible en s'en passant.

La chose en soi est un concept limitatif, nous avertissant que nos facultés de connaître n'atteignent pas l'absolu, sont relatives à nous. Il peut exister quelque chose, en dehors de ce que nous pouvons connaître.

M. *Prat*. C'est une restauration du substantialisme, mystique même.

M. *Boutroux*. Mystique, si on voulait atteindre l'absolu. Mais Kant vous le defend.

M. *Prat*. Mais c'est la seule réalité, son système est un illusionisme.

M. *Boutroux*. Kant garantit la réalité par la distinction de Schein et Erscheinung. La science ne repose pas sur la

notion de substance, mais sur le phénomène. Le système montre que la science humaine poussée aussi loin que possible ne peut atteindre la substance; ici, la substance n'est plus un point de départ, mais un aboutissement. Le propre du Kantisme est de distinguer le relatif de l'illusoire; notre science est relative, mais solide.

M. *Lévy Brühl.* J'ai été également frappé de l'ambiguïté de votre travail, à demi historique, à demi dogmatique, qui rend votre position difficile. Je vous demanderai quelques explications sur des points d'histoire de la philosophie.

M. *Prat.* La thèse historique sert de fondement à la thèse dogmatique.

M. *Lévy Brühl.* Mais un fondement a besoin d'être solide. Vous reprochez à Locke de s'être contredit. Mais il distingue l'idée de substance et ses idées complexes de substance, se rapportant à des réalités connues. Locke n'a jamais demandé qu'on poursuivît un substratum indéterminé.

Je définis l'or par l'énumération de ses qualités : essence nominale; outre cette essence nominale, l'or a une autre essence, essence réelle et qui dépend de Dieu. Nous ne connaissons donc que des essences nominales, qui dépendent des essences réelles, qui dépendent de la volonté de Dieu. L'essence réelle des choses est inconnaissable. La science humaine ne cherche pas cette substance des choses.

M. *Prat.* Pourquoi alors Locke la pose-t-il?

M. *Lévy Brühl.* Parce qu'il est phénoméniste pour la connaissance, substantialiste quant à l'être. Ne lui reprochez donc pas de chercher une substance qu'il ne veut pas connaître.

Pour Berkeley, vous concluez trop vite qu'il nie arbitrairement l'existence du monde extérieur. Il ne supprime pas les qualités, mais l'idée d'une matière sous-jacente.

Relativement à Comte, vous renouvelez une objection traditionnelle, mais inexacte. Comte, prétend-on, a commis l'imprudence grave de ne pas reconnaître les lois qui ne ressortissent pas à la mathématique. Mais que dit-il des sciences biologiques? Et il n'espère pas que les lois biologiques seront ramenées à des formes mathématiques. Croit-il davantage que la sociologie doive ressortir à la mathématique? Comte n'a jamais voulu réduire la science à la mathématique; au contraire, il proteste de la spécificité de chaque ordre de science. Pour la psychologie, il ne l'a pas mise dans sa classification, parce qu'alors psychologie signifiait « psychologie à la façon de M. Cousin » et introduction à la métaphysique. Mais il admet une autre psychologie, fondée sur la biologie et la sociologie.

M. *Prat.* Mais il nie l'introspection comme méthode d'observation scientifique.

M. *Lévy Brühl.* Il ne se distingue pas en cela de beaucoup d'autres psychologues.

M. *Delbos.* Je serai très bref : les objections que j'aurais à vous faire sont les mêmes en principe que celles formulées par MM. Boutroux et Lévy-Brühl. Vous opposez aux exigences de la méthode historique les exigences de votre pensée, et vous êtes amené à critiquer extérieurement les doctrines que vous étudiez. En somme, vous reprochez à tous les philosophes qui constituent la philosophie moderne de n'être pas néocriticistes. Comme inexactitude, je relèverai l'identification arbitraire de la chose en soi et de la substance chez Kant : sur quoi il y aurait bien des réserves à faire. Il y a sur la philosophie post-kantienne une page, — une seule —, d'une généralité désespérante. Vous parlez de l'émanatisme de ces philosophes : mais prenez-les l'un après l'autre, il n'y en a pas un seul qui soit émanatiste. Vous parlez d'une réaction empirique contre cette philosophie : quels noms avez-vous en vue? J'ai relevé ces quelques erreurs, pour la seule défense de l'histoire de la philosophie et de son exactitude; mais je n'en constate pas moins la valeur de votre effort pour préciser la notion de substance.

2e thèse : Le caractère empirique et la personnalité. Du rôle de la volonté en psychologie et en morale.

M. *Prat.* Suivant une formule de J. Lequier, je veux montrer : 1° comment se constitue le caractère empirique; 2° comment par la volonté ou le vouloir ne pas, nous pouvons résister aux choses qui forment notre caractère, pour devenir vraiment nous-mêmes. Quiconque se laisse faire n'existe pas à proprement parler. L'œuvre de l'homme véritable est de se faire. Cela n'est possible que par la volonté, le pouvoir de résister aux choses.

Après avoir montré dans l'introduction que l'homme ne peut jamais se réaliser complètement, j'examine dans la première partie comment se constitue dans l'homme le caractère empirique. J'envisage les différentes fonctions : la mémoire, qui nous révèle plusieurs individus dans le même individu, — l'imagination et la rêverie, qui nous permettent de poser

notre caractère futur, idéal, — la volonté qui permet de résister aux choses, afin de réaliser le caractère idéal posé par l'imagination.

Si l'imagination, par le génie, nous permet de prévoir, de nous faire tels que nous voudrions être, le fait de prévoir cependant n'implique pas le pouvoir. Le pouvoir l'avons-nous? L'homme, pour se connaître, doit se faire; il ne le peut qu'à la condition de s'aimer. En principe l'amour de soi est aveugle; le désir est le besoin d'accroître notre être, avant de savoir qui nous sommes. La passion, elle, est le désir éclairé par l'intelligence : elle sait la fin à laquelle elle tend, mais ressortit toujours à l'amour de soi! La plupart des hommes n'oppose à la passion que les lois et les coutumes; mais l'homme peut concevoir son idéal, ce qu'il voudrait être. Le problème est de savoir s'il peut devenir le maître de ses désirs et de ses passions, s'il peut être l'ouvrier de sa destinée? A-t-il raison de le croire? Problème de la liberté : la position même du problème implique l'incertitude de la réponse. La liberté doit être posée librement. La liberté idéale doit rester douteuse. Créer la liberté par une décision libre, c'est reconnaître le rôle de la volonté.

Mais bien rares sont les hommes qui savent se faire. Chez la plupart, le caractère se fait peu à peu empiriquement, se modifiant, jusqu'au moment où il est fixé par un certain ordre de souvenirs et d'habitudes. Dans la première partie de ma thèse, j'examine comment se constitue la personne. Nous pourrons tendre vers l'idéal, parce que l'esprit a une énergie propre. La personne ne peut se constituer par l'expérience, car elle suppose la réaction de l'esprit contre les choses, grâce à la noergie ou énergie de la raison. La noergie est intelligence, amour et volonté. A l'harmonie des idées, correspond l'harmonie de l'effort. La noergie est libre : elle ne crée qu'une vérité individuelle. L'homme parie pour sa vérité avec l'espérance que les hommes finiront par s'accorder avec lui. La vérité ne s'impose pas : elle est seulement objet de croyance.

Quel est l'idéal moral? Nous avons à choisir entre deux termes : bonheur ou justice. Le bonheur ne se laisse pas définir, reste indéterminé. L'expérience nous apprend que l'espérance du bonheur est irréalisable. Reste à concevoir l'idéal de la justice. Nous croyons qu'elle doit être, et nous voulons dès lors qu'elle soit. Lutter contre l'injustice est le seul moyen d'atteindre la justice. L'impératif moral existe, mais il est impraticable. La seule forme pratique sera négative : neminem lædere. Le mal existe. C'est un fait. La seule solution du problème du mal est celle de Renouvier dans son hypothèse sur le monde créé. Le monde fut d'abord bon. L'homme a commis le mal, en désobéissant à la loi morale que Dieu lui avait donnée. Il pourra essayer de reconstituer la justice, en ne voulant pas le monde de l'injustice et en voulant le monde de la justice, où est son être véritable.

Discussion.

M. *Séailles.* Je vous présenterai quelques objections. Et d'abord une critique d'ordre général et de méthode. Votre travail porte pour titre : du rôle de la volonté en psychologie. On s'attendait à une explication du caractère empirique de la personnalité : on est déçu. Vous procédez par méthode indirecte. Vous essayez de montrer d'abord qu'on ne se connaît pas soi-même. Vous dites : l'homme a un caractère fait, il s'est laissé former par les choses, il saura ce qu'il fera à un moment donné. On est étonné de vous voir conclure de là qu'on ne se connaît pas soi-même. Oui, c'est vrai, quand il s'agit de l'être que l'on doit être. Mais il faudrait nous avertir. C'est vers la page 50 que l'on rencontre pour la première fois le mot volonté, et presque incidemment. Vous rencontrez votre thèse à propos de certaines questions, comme par hasard; vous ne la prenez pas directement. On éprouve un certain malaise en vous lisant : on vous cherche et on ne vous trouve pas d'abord, car il faut vous refaire pour vous trouver.

M. *Prat.* Il était nécessaire d'examiner d'abord la question de la conscience de soi : ce n'est parce que nous pouvons nous connaître qu'il faut nous faire. L'être empirique n'existe pas : son existence apparente, donnée par les choses, est quelque chose de factice. Il est *cela*, il n'est pas *lui*. Il reconnaît à la réflexion qu'il n'est pas, qu'il a été fait. Alors il s'agit pour lui de savoir s'il pourra être ce qu'il doit être : il le peut par sa volonté.

M. *Séailles.* Vous ne répondez pas à l'objection de méthode. Vous m'expliquez pourquoi vous avez fait tel chapitre, ou tel autre.

Je m'attendais à une analyse psychologique de la volonté. Le pouvoir d'inhibition ou d'arrêt a beaucoup frappé psychologues et physiologues. La nolonté est-elle un phénomène sui generis? Est-elle un cas particulier de la volonté? Tout cela n'est pas étudié chez vous. Quand on vous a lu, on est incertain sur le rôle de la

volonté. Je vous reprocherai en second lieu d'avoir exagéré son rôle. Elle a été considérée par les psychologues comme la condition première du passage de la vie animale à la vie humaine. Le mouvement ne se continue pas toujours par un réflexe, il y a arrêt : alors les idées peuvent se présenter en succession prompte, et on entre dans la domaine de la volonté. La nolonté ne suffit pas à définir la vie humaine, mais il faut encore la vraie volonté, que vous avez reconnue, admise sous le nom de noergie, puissance d'imaginer les hommes et les choses autrement qu'ils ne sont, faculté de créer.

M. *Prat*. L'analyse de la nolonté me semble faite dans le chapitre X. Je montre que l'action libre n'a de valeur qu'à partir du moment où nous pouvons faire ou ne pas faire. Nolonté, ce n'est pas ne pas vouloir, c'est vouloir ne pas. La nolonté s'applique à tous les motifs : c'est la suspension pure et simple du jugement. C'est lorsque la nolonté est déterminée par la justice, qu'elle devient tendance vers l'être, noergie. Mais c'est bien la nolonté, qui reste la clef de l'activité rationnelle.

M. *Séailles*. Si je vais du Luxembourg à l'Arc de Triomphe, il faut qu'il y ait des motifs, des mobiles à chaque instant. Chaque pas que je fais n'est pas le résultat de la direction que j'ai prise une fois. La direction suffit à expliquer l'activité.

M. *Prat*. On n'est pas libre à chaque instant. On ne l'est qu'à certains instants déterminés. La spontanéité de l'homme reste entière.

M. *Séailles*. Ce que je vous reproche, c'est qu'à tout instant, vous dites : j'apporte cette chose nouvelle que la nolonté est l'acte essentiel. Or l'acte essentiel, ce n'est pas l'arrêt, c'est le mouvement.

Vous voulez que l'homme, pour être libre, non seulement ne sache pas sa liberté, mais ne sache même pas que le bien qu'il choisit est le bien, car alors il serait déterminé par le bien. Mais la nature humaine est plus complexe que cela. La liberté a place par l'opposition des tendances multiples de l'homme avec l'idée du bien. La nature humaine enveloppe des tendances qui peuvent s'opposer au bien. La nécessité de l'ignorance du bien est liée à votre théorie de l'idéal. Seulement pour vous l'idéal consiste à se transporter au delà du réel, de l'expérience. La nolonté joue chez vous un si grand rôle, parce que votre idéal a quelque chose de platonicien, consiste dans quelque chose qui serait au delà de l'expérience. Reste à savoir si l'idéal ne consiste pas à comprendre les éléments de l'expérience : la tempérance consiste dans la modération réciproque des phénomènes intérieurs, des tendances. Il faut entrer dans la nature, l'aimer en la combattant.

M. *Prat*. Je nie la possibilité de connaître la nature.

M. *Séailles*. Je n'ai pas besoin de la connaître tout entière. Ce que j'en connais me donne une matière suffisante d'action.

M. *Prat*. Mon idéal n'est pas platonicien : il s'agit pour moi de notre monde réel. Dans ce monde, on ne peut agir qu'en voulant ne pas l'injustice. Quand je fais du mal à quelqu'un, je le sais : j'ai un critérium, la douleur. Je sais que je ne veux pas faire le mal, parce que je ne veux pas de la douleur. Mais si je veux faire du bien à quelqu'un, je ne sais comment faire. Je puis bien viser le but, mais je suis exposé à ne jamais l'atteindre.

M. *Séailles*. Vous niez la possibilité d'une action positive, parce qu'il nous est impossible de prévoir toutes les conséquences de notre action. Je vous accorde que je crois à une indétermination partielle de notre action. Mais je crois aussi à une détermination possible.

M. *Prat*. Il n'y a pas de vie morale possible sans nolonté.

M. *Séailles*. Sans doute : mais la nolonté explique-t-elle toute la vie morale? Je ne puis l'admettre. — A l'origine de toutes les difficultés que je signale, il y a le platonisme critique. Le premier monde, créé par Dieu, s'est décoordonné, pour donner le monde actuel. Pourquoi ne se connaît-on pas? C'est que le vrai moi est celui que nous avons oublié. Et, nous l'avons, ce souvenir : la perception suppose le souvenir. Je ne puis considérer comme une explication psychologique le souvenir d'une préexistence. Le premier fait de conscience est relié au fait de conscience qui était dans l'autre.

M. *Prat*. La question n'est pas de se souvenir d'une vie antérieure, c'est de savoir si l'on a une perception de soi. Un état de conscience n'est donné qu'à condition d'être rapporté à un état antérieur. Cet état antérieur, c'est le moi.

M. *Séailles*. Le moi n'existe pas chez l'enfant, qui a déjà des perceptions, des souvenirs. Vous faites intervenir pour expliquer un fait positif un phénomène dont nous n'avons aucune conscience.

M. *Prat*. Le philosophe n'a devant lui que deux explications possibles : ou supposer un état subconscient, qui, pour moi, n'a pas de sens, ou bien un état conscient, qui serait le rapport d'existence du moi.

M. *Séailles*. Dans ces conditions, moi, je préfère ne rien expliquer. Ce que je voulais vous dire, c'est que je crois que dans ce cauchemar, dans ce rêve d'un premier monde parfait, se trouve le centre de votre livre.

M. *Egger*. J'ai étudié votre thèse avec intérêt, non sans difficulté : la lecture en est laborieuse. Je vous ai étudié avec respect, parce que je sais ce que vous avez été pour Ch. Renouvier. Sa pensée a a été une de mes pensées directrices. J'ai été disciple libre et indépendant, et les idées que vous avez développées ne sont pas celles auxquelles je suis resté attaché.

Vous avez discuté le dilemme de Lequier : j'ai été autrefois séduit par la théorie de la croyance libre, mais je me suis aperçu que je m'étais trompé. Pour qu'une affirmation ait de la valeur, ne doit-elle pas être sincère, motivée, fatale? sincère parce que fatale? La volonté peut être libre, l'acte de l'intelligence ne le peut, sous peine d'être sans valeur. La liberté est un attribut de la réalité; mais vérité n'est pas réalité. J'appelle vérité l'objectivité d'une affirmation individuelle. Quand il y aurait de la liberté dans la réalité, il faudrait du déterminisme dans la pensée : sans quoi il n'y aurait pas de vérité.

M. *Prat*. Le problème de la croyance est la négation même de la vérité. On peut espérer qu'une croyance sera un jour la vérité de tous; cela ne prouve pas qu'elle soit vérité logique.

M. *Egger*. Si la vérité est purement individuelle, comment y aura-t-il accord, société?

M. *Prat*. Question de persuasion.

M. *Egger*. Si la croyance est libre, c'est l'anarchie dans le monde des intelligences.

M. *Prat*. J'aime mieux l'anarchie que l'absolu de la vérité. On se convaincrait à coups de fusil dans votre société. Vous avez une opinion que vous croyez absolument vraie : votre devoir est de me l'imposer. Irez-vous jusque-là?

M. *Egger*. Non. J'essaierai de vous convaincre.

M. *Prat*. Mais vous n'y parviendrez pas.

M. *Egger*. Passons à la croyance : qu'est-ce que croire? C'est affirmer sans preuve suffisante, en ne voulant pas des objections. La croyance est une position fausse de l'esprit, parce que les objections subsistent et que l'on ne veut pas les voir. Ce que l'on appelle croyance chez vous, c'est une affirmation probable, assimilée à une affirmation certaine.

M. *Prat*. Je crois que c'est une définition inexacte. Il y a des certitudes de fait. Mais dès que l'on veut interpréter le fait, l'hypothèse intervient.

M. *Egger*. Vous considérez le libre arbitre comme objet de croyance : il y a des raisons de croire au libre arbitre?

M. *Prat*. Il n'y en a pas; on en a. Elles n'existent pas en dehors d'une conscience. Le savant qui fait une hypothèse, la fait sans savoir sa valeur. Les raisons qu'il a eu de la faire ne sont que des croyances. Il interprète les faits au point de vue de son système, de son jugement, même de sa passion.

M. *Egger*. Je ne vois là que le parti-pris de ne pas voir les objections.

M. *Egger* ajoute quelques critiques de détail.

M. *Rauh*. Je crois comme M. Séailles que ce qui a nui à votre thèse, ce qui vous a empêché de manifester certaines qualités réelles de psychologue et de moraliste, c'est que vous avez été obsédé par deux idées *a priori*.

Vous insistez sur l'impuissance où nous sommes de nous connaître. Cela est vrai métaphysiquement; mais, en fait, nous nous connaissons assez pour nous conduire. Ce genre d'objection, on l'a fait à la connaissance du monde extérieur.

M. *Prat*. On ne se connaît pas : dans une demi-heure, je ne serai plus le même.

M. *Rauh*. C'est un peu court. Et puis on a dit la même chose du monde extérieur. Nous ne le connaîtrions pas, parce que tout change. Vous dédaignez trop la connaissance pratique du moi et de la nature. Ceux qui se connaissent le moins sont peut-être les philosophes, il est vrai. Il faut se déshabituer d'insister sur ces difficultés dialectiques : la métaphysique est un luxe. Votre esprit s'y complaît; vous dédaignez la science positive.

M. *Prat*. La métaphysique a bien aussi des droits à l'existence.

M. *Rauh*. Mais elle ne doit aboutir, qu'après avoir traversé la science positive. Et les reflexions auxquelles on aboutira sont en petit nombre. N'auriez-vous pu faire un certain nombre d'observations positives, sur la question de se connaître soi-même? Votre métaphysique, n'est-ce pas de la psychologie qui n'est pas dégrossie? de la psychologie élémentaire et incomplète? Ainsi vous montrez le moi se souvenant, le moi imaginant. Mais vous oubliez le moi social. N'auriez-vous pu dire qu'il fallait réagir contre ce moi social, extérieur au moi réel?

M. *Prat*. Je ne l'ai pas dit, parce que Renouvier l'avait mieux dit et que je l'avais moi-même longuement développé ailleurs.

Je suis profondément convaincu que

l'homme social est aussi égoïste que l'homme individuel. Je crois que nous vivons dans un état de guerre. La solidarité sociale, elle a joliment besoin d'être modifiée. La façon dont on traite les malheureux en est la preuve.

M. *Rauh*. C'est possible : mais vous n'en deviez pas moins distinguer l'égoïsme social du Français par exemple de l'égoïsme de M. un tel.

J'en viens à une autre objection : quel que soit le contenu du moi, vous l'entendez d'une façon étroite, de façon à justifier l'impératif catégorique, la lutte contre le mal.

M. *Prat*. Je ne crois pas à l'impératif.

M. *Rauh*. Cependant il y a toujours là l'idée que l'homme doit s'opposer. Cette idée est déjà exprimée par Fichte au point de vue métaphysique. Mais cela n'est qu'un moment de la conscience; elle n'en est pas l'essentiel. Un homme qui est quelqu'un brûle rapidement cette étape où l'on s'oppose à quelqu'un ou à quelque chose. On peut se trouver, en copiant autrui ou en le critiquant; mais ensuite, l'œuvre consiste à observer sa nature propre, à se connaitre soi-même. Votre psychologie est celle d'un homme hargneux.

M. *Prat*. Il ne faut pas se placer à ce point de vue. L'homme ne connait que sa passion. Il est lancé dans une seule direction, comme un boulet.

M. *Rauh*. Je crois que le vrai idéal consiste à se découvrir soi-même, par une synthèse de la spontanéité et de la réflexion.

Enfin il me semble, que, selon vous, on ne peut être une individualité, sans être moral. Pieux sophisme. Pour être un parfait coquin, il faut autant d'effort que pour être un honnête homme. La question qui se pose est : n'y a-t-il d'êtres capables de volonté que des êtres moraux? Je réponds : non. Votre dernière partie témoigne d'une belle âme, mais ne tient pas au sujet. C'est le désir de vouloir justifier la morale quand même.

M. *Prat* est reçu docteur avec mention honorable.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE MARS 1906)

LIVRES NOUVEAUX

Les éléments sociologiques de la morale, par ALFRED FOUILLÉE, 1 vol. in-8 de XII-379 pp., Paris, Alcan. — « La morale des idées-forces, écrit M. Fouillée, admettra tout ce qui peut être emprunté aux diverses sciences positives de la nature et de la société, tout ce qui peut nous éclairer sur l'évolution morale et typique des êtres : mais elle ira plus loin et plus haut. Telle que nous la concevons pour notre part, telle que nous essaierons de la construire dans un prochain ouvrage, la morale ne saurait être seulement une *science* objective des mœurs et de la vie; elle est encore une *psychologie* et une philosophie de la vie. Se borner à un seul de ces points de vue, c'est sacrifier ou les sciences objectives à la philosophie, ou la philosophie aux sciences objectives. L'humanité, en fait, ne s'y est jamais bornée, et ce que nous devons chercher, nous philosophes, c'est une synthèse adéquate aux besoins présents et futurs de l'humanité. » Cette ferme et lucide déclaration de M. Fouillée marque bien le dessein de M. Fouillée, il est comme la contre-partie du précédent ouvrage sur *le Moralisme de Kant et l'anarchisme contemporain*, il place en face de la thèse individualiste l'antithèse *scientiste*. Trois sciences peuvent prétendre à donner, par les seuls résultats de l'étude expérimentale, une solution du problème moral : c'est la cosmologie, la biologie, la sociologie. La cosmologie — dont la morale est moins peut-être un « aboutissant » qu'une base — soumet l'évolution morale aux lois de l'évolution universelle; et M. Fouillée n'a qu'à rappeler ici les conclusions de ses précédentes recherches : la nécessité d'interpréter la description évolutionniste pour lui trouver une explication et une direction intérieures. Plus développées sont les deux parties consacrées : l'une à la *morale biologique*, l'autre à la *morale sociologique des idées-forces*. Dans la première, M. Fouillée étudie les phénomènes de la vie, pour en marquer le caractère synthétique et harmonieux, pour montrer, d'accord avec Guyau contre Nietzche, que déjà nutrition et génération attestent l'effort des êtres pour franchir l'égoïsme, qu'ils font présager le triomphe de la coopération interindividuelle, et que le problème est déjà résolu en partie chez les animaux : « Des fourmis observées par John Lubbock soignèrent pendant cinq ans une compagne estropiée. Letourneau a vu une vieille serine impotente nourrie bec à bec, pendant plusieurs années, par ses descendants. On voit que, chez les animaux, il y a déjà de l'*humanité* et de la pitié. Ils n'ont pas lu *Zarathoustra* ». Les conclusions font prévoir le sens de la critique que M. Fouillée dirigera contre les morales bio-sociologiques qui transportent aux organismes sociaux les lois de la concurrence vitale, de la situation naturelle, la loi de l'adaptation au milieu, la loi de la variation : « L'adaptation au milieu, loin d'être le but, a au-dessus d'elle l'adaptation du milieu. L'une est passive : *me rebus* subjungere conor; l'autre est active : *mihi res* ». Le pouvoir libérateur de la volonté humaine, il importe enfin de le maintenir contre les diverses applications du positivisme sociologique, utilitarisme, solidarisme, individualisme libertaire; mais il en recherche le fondement méthodique dans la conception qui substitue le *physique des mœurs* à la morale : « Il n'est pas évident, conclut M. Fouillée sur ce point, que la vie morale soit uniquement *sociale*; fût-elle sociale, il n'est pas évident que tout s'y réduise à la *pratique* collective. La morale n'est pas simplement la science des données de fait dans la société, elle est la science des *motifs*, *fins* et *règles* idéales

de la pratique, fins non seulement sociales, mais individuelles. Sans doute, le contenu particulier et concret de l'idéal moral est toujours relatif à un état donné de la société, mais il n'en résulte nullement que l'idéal moral ne dépasse en rien le contenu actuel de nos maximes communes ». Telle est la matière de ce livre, dont la conception fondamentale devra être examinée lorsqu'elle aura reçu son développement intégral, et où se retrouve, à plus de vingt ans de distance, toute la richesse de vues, toute la verve et toute la jeunesse de l'auteur de *la Critique des systèmes de morale contemporains*.

L'âme et le corps, par Alfred Binet, 1 vol. in-12 de 286 pp., *Bibliothèque de philosophie scientifique*, Paris, Flammarion, 1906. — Ce qui est dit du corps, c'est-à-dire de la matière, dans cet ouvrage, n'a rien de bien nouveau. De l'objet extérieur nous ne connaissons que des sensations (chap. II). Les théories mécaniques de la matière ne sont que des symboles (chap. III); tout cela a cessé d'être paradoxal, et a pénétré depuis déjà longtemps dans les manuels classiques. Et ce n'est pas qu'il n'y ait plus rien à dire là-dessus, il s'en faut; mais M. Binet s'en tient strictement, à ce sujet, au point de vue de la psychologie traditionnelle.

Ce qu'il dit de l'âme, ou plutôt du mental, est beaucoup plus intéressant. Ici notre auteur remet en question les principes mêmes de la psychologie introspective. Y a-t-il des faits mentaux? Y a-t-il des faits intérieurs (p. 145)? La distinction entre le fait de conscience et l'objet est-elle elle-même de fait ou de théorie (p. 189)? Voilà des problèmes bien réels. Les aborder directement, comme le fait M. Binet, et sans se soucier de savoir d'avance où l'on va, ce que l'on conservera, ce que l'on abandonnera, ce n'est pas peu de chose. A côté des analyses subtiles, comme celles de MM. Bergson et W. James, que l'on fait aisément passer pour des jeux d'esprit, la critique de M. Binet, qui s'en tient volontairement à des exemples très simples, et à des appels au sens commun, rendra de grands services, et détournera plus d'un esprit de la psychologie paresseuse.

C'est ainsi qu'on lira avec profit ce que dit M. Binet au sujet de la question si difficile du parallélisme (p. 221-241). Depuis la communication, désormais célèbre, faite par M. Bergson au congrès de Genève en 1904, on a beaucoup écrit et discuté au sujet du parallélisme, ici et là. M. Binet ne réussit pas, lui non plus, à donner du parallélisme une formule satisfaisante : « Nos pensées, nos souvenirs ont pour objet des sensations, des images, c'est-à-dire des choses qui, rigoureusement parlant, sont aussi matérielles que notre cerveau » (p. 231).

Seulement on peut se demander, alors, comment il se fait que M. Binet conserve le « principe d'hétérogénéité », suivant lequel « il est à peu près impossible d'accrocher, de quelque manière que ce soit, un phénomène de conscience à une molécule matérielle » (p. 217), alors qu'il le critique expressément ailleurs, et non sans force (p. 160). Il y a là une obscurité dans la forme, certainement, et sans doute aussi dans les idées. M. Binet semble chercher l'esprit comme on cherche un fait; qu'il ne trouve rien, cela est instructif pour d'autres, mais non pour lui. L'esprit n'est pas une chose; mais ce n'est pas parce qu'on l'aura vainement cherché parmi les choses que l'on comprendra qu'on ne pouvait pas l'y trouver.

Lors donc que M. Binet nous propose, vers la fin de son livre, pour expliquer que « le cerveau n'existe pas pour la conscience », l'hypothèse que les propriétés nerveuses sont si souvent senties de la même manière qu'elles sont comme le bruit du moulin pour le meunier, nous avons le droit de dire que sans doute l'hypothèse est ingénieuse, mais que certaines pages de M. Binet lui-même nous conduisent à penser que la question est mal posée. Car l'âme n'écoute pas au bout du nerf comme à un récepteur de téléphone.

Le Rêve, par Foucault, 1 vol. in-8 de III-304 pp., Paris, Alcan, 1906. — L'auteur reprend en les développant et aussi en les atténuant les idées qu'il avait exposées dans sa thèse latine. La mémoire transforme le rêve : pour le saisir dans sa nature il faut donc user autant que possible de la notation immédiate. Ce procédé, lorsque le sommeil est interrompu d'une façon brusque, nous montre une pluralité de tableaux et de scènes, qui ne sont pas liés les uns avec les autres. Au contraire les rêves de notation différée sont beaucoup plus cohérents et continus. Le rêve va donc pendant et après le réveil de l'incohérence à la cohérence. Il existe pour les représentations du rêve un travail de construction qui s'effectue postérieurement au sommeil. Les opérations logiques appartiennent à la vie éveillée. Pendant le sommeil la vie mentale est réduite à des séries différentes et simultanées de représentations.

Cette théorie faisait le fond du précédent ouvrage de l'auteur : quoiqu'elle

renferme une part de vérité, elle est loin de répondre à tous les faits. M. Foucault la complète et, en la complétant, en limite singulièrement la portée et la valeur. Il reconnait que l'organisation des tableaux du rêve s'effectue aussi pendant le sommeil; déterminée par l'émotion et par la force de développement spontané des images et des émotions, il reconnait formellement (p. 292) que l'unification du rêve peut se faire avant le réveil. C'est une thèse moins paradoxale, mais plus proche de la vérité. Il reconnait aussi (conformément à la théorie de Leroy) qu'il peut y avoir dans le rêve des opérations logiques; mais c'est alors dans des états de somnolence voisins de la veille et comparables au réveil. A mesure qu'on avance dans la lecture de l'ouvrage, on ne peut s'empêcher de constater que la seconde partie rectifie et corrige singulièrement la première. Les faits du reste ne paraissent pas se plier à cette idée *a priori* que les opérations logiques n'appartiennent qu'à la veille; et l'on pourrait peut-être montrer encore que ce que M. Foucault appelle les opérations automatiques, et qu'il concède au sommeil, sont le principal du rêve; de sorte que l'on pourrait réintégrer assez aisément le rêve dans le sommeil, en concédant à l'auteur que la mémoire de la veille tend parfois — une fois qu'il est formé déjà — à le déformer conformément aux exigences de la logique de la veille.

Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes, par G. Milhaud, 1 vol. in-12 de 273 pp.; Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1906. — M. G. Milhaud a réuni dans ce volume un certain nombre d'articles et de mémoires déjà publiés. *L'Idée de science*. L'auteur nous met en garde contre une conception trop étroite des procédés scientifiques, fait voir en quoi la critique historique fait œuvre de science, et montre, pour finir, qu'il est très difficile de séparer le domaine de la science de celui de la métaphysique. — *La Géométrie grecque. Platon, Aristote*. La géométrie grecque est rattachée, d'une part au génie grec, d'autre part et plus spécialement à la philosophie grecque, qui, chez Aristote aussi bien que chez Platon, dépend d'une culture mathématique plus ou moins avancée, et aussi d'une certaine conception de la mathématique. L'auteur essaie de prouver qu'Aristote était en géométrie moins profond que Platon, et, si cette conclusion est loin d'être indiscutable, du moins les arguments qui y conduisent sont précis et intéressants. — *Le hasard chez Aristote et Cournot. La raison chez Cournot*. Deux solides études que l'on a pu lire dans cette *Revue*, et que l'on relira avec profit; on se heurtera une fois de plus à cette obscure et importante idée de la probabilité, qui peut seule expliquer les rapports entre la théorie et l'expérience. — *Les préoccupations scientifiques de Kant. La connaissance mathématique et l'idéalisme transcendental*. La première de ces études reste un peu obscure, parce qu'elle dit trop en trop peu de pages; la comparaison entre la *Théorie du Ciel*, de Kant, et le *Système* de Laplace est trop sommairement exposée pour instruire vraiment le lecteur. La seconde étude, au contraire, que les lecteurs de cette *Revue* ont certainement remarquée, est un commentaire excellent aux *Prolégomènes*, et fait très bien comprendre qu'il y a deux manières de concevoir la géométrie : celle des logiciens, et celle de Kant, qui fut aussi celle de Newton (p. 212). — *Auguste Comte et le progrès de la science. Science grecque et science moderne*. Deux plaidoyers pour les théoriciens, contre ceux qui réduisent la science à l'expérience stricte, et particulièrement contre Auguste Comte et ses préjugés sociologiques. « La science acheva de mourir, quand la Grèce connut les bienfaits d'une solide organisation »... « Là où s'avive la foi dans la raison, la science se fait et progresse, en dépit de l'isolement et de la dispersion. » Les deux formules font assez bien comprendre à quel point de vue se place M. Milhaud, et quelle conclusion il tirerait volontiers de ces études. Il est historien, et il se rend bien compte que les circonstances et le milieu sont pour beaucoup dans le progrès des idées; mais il est rationaliste aussi, en ce sens qu'il veut et sait retrouver dans l'histoire des sciences la Raison humaine toujours la même, et appliquant toujours les mêmes principes.

Science et Apologétique, par A. de Lapparent, de l'Académie des Sciences (conférences faites à l'Institut catholique de Paris, mai-juin 1905). Deuxième édition in-16 de 304 pp.; Paris, Bloud et C^ie, 1905. — Il nous est arrivé, avec ce recueil, une mésaventure singulière et dont nous devons le récit au lecteur. Au moment où nous le recevions, nous l'ouvrons au hasard, et voici la page sur laquelle nous tombons : « N'a-t-on pas vu naguère le nom de l'un des plus hauts dépositaires du pouvoir en matière d'enseignement public servir d'enseigne à un livre dont l'auteur tente, sous le nom mal justifié de « morale scientifique », une transformation qui, de son aveu, consisterait simplement à créer un

« art moral rationnel » [*En note* : Bayet, *La morale scientifique*]. Art et morale! continue M. de Lapparent, deux mots qui hurlent de se trouver accouplés, à cette époque où toutes les soi-disant manifestations artistiques, celles de la peinture, de la sculpture, de la poésie, de la musique même, du roman, du théâtre, du salon ou de la rue ne sont plus que d'audacieuses provocations au dévergondage, étalées sous l'œil bienveillant d'une police dont la vigueur se ménage, attendant qu'on la réquisitionne contre les processions religieuses et la paix des cloîtres. Qu'est-ce donc que cet art moral, et comment va le définir son inventeur? » On nous pardonnera si la violence de cette indignation et l'ingénuité de cette méprise nous avaient quelque peu déconcerté, et nous avaient inspiré une certaine méfiance en dépit de l'autorité qui s'attache à la science solide et probe de M. de Lapparent. Mais la lecture du livre lui-même devait complètement corriger cette première impression. En fait, sur les sept conférences du livre, les six premières sont entièrement consacrées à la science; elles reprennent les vues d'ensemble que M. Poincaré, que M. Duhem, que M. Picard ont exposées dans ces dernières années, les traduisent dans une langue claire, les mettent au point d'un esprit réaliste, attaché à l'expérience et soucieux de l'équilibre général de la science. Ainsi la première conférence traite des conceptions de la géométrie, en s'appuyant à l'occasion sur les travaux de M. de Freycinet, en insistant sur les géométries non-euclidiennes; la seconde seulement s'occupe de la science des nombres, et étudie les fondements de la mécanique. Viennent dans les quatre suivantes des exposés sur la méthode des sciences physiques, sur le rôle de l'observation, sur le principe de moindre action, sur les questions d'origine, sur l'ordre et l'harmonie, sur l'évolution de la science. Ces réflexions, illustrées par des exemples souvent empruntés à la carrière spéciale de l'auteur, sont marquées d'une grande prudence méthodique. La conclusion du chapitre VI en fera connaître la tendance : « Si donc la véritable essence des choses continue à nous demeurer inaccessible, on peut se consoler en pensant que le voile qui la couvre laisse du moins deviner la belle harmonie à laquelle elle doit obéir. Unité, simplicité, voilà certes de hautes et nobles conceptions! Reconnaître que le progrès de la science nous y amène, n'est-ce pas proclamer du même coup l'évidence des marques auxquelles se distingue la souveraine sagesse qui a tout ordonné? » De cette prudence méthodique découlent enfin *les Devoirs et les Droits de l'Apologiste*, qui sont la matière du dernier chapitre. Ces devoirs, on le devine, consistent à ne pas compromettre l'Apologétique par une science trop facile ou trop aventureuse; quant aux droits, ils seront également de ne pas s'incliner devant un « fétichisme inopportun ». « Nous voulons bien honorer une icône, dit M. de Lapparent; il ne nous plaît pas de nous prosterner devant une idole. » En définitive la science et la religion appartiennent à deux facultés différentes : l'une relève de l'intelligence, l'autre du cœur; l'apologiste se servira de la psychologie des facultés contre les « aberrations » d'un « intellectualisme poussé à outrance ».

L'Expérience religieuse, Essai de psychologie descriptive par William James, traduction de Fr. Abauzit, avec préface d'Em. Boutroux, 1 vol. in-8, de XXIV-449 pp.; Paris, Alcan, et Genève, Kundig, 1906. — Nous n'avons pas à faire connaître aux lecteurs de cette revue l'ouvrage déjà célèbre dont M. Delacroix a rendu compte ici-même (année 1903, p. 642 et suiv.). Mais nous avons grand plaisir à présenter la traduction de ce livre par M. Fr. Abauzit, professeur au lycée d'Alais, non seulement parce que cette traduction, annoncée depuis deux ans et attendue avec impatience, sera très bien accueillie des lecteurs français, mais parce qu'elle est en soi excellente. L'avant-propos du traducteur nous instruit sur la méthode qu'il a suivie Le livre de W. James a été légèrement, très légèrement abrégé; mais il comporte aussi quelques additions de la main de l'auteur. La traduction est rarement littérale, mais elle est toujours fidèle à l'esprit du texte, parfaitement exacte quand au fond, élégante et claire dans la forme. Il ne faut pas oublier que l'ouvrage anglais se compose de vingt conférences faites à Edimbourg (*Gifford Lectures*, 1901-1902); il a gardé les divisions quelque peu artificielles et l'abondance un peu lâche d'un cours parlé. Nous avons au contraire sous les yeux un livre véritable. Il a été possible de resserrer l'expression, de réunir en un chapitre deux ou même trois conférences formant un tout continu, d'insérer dans le texte telle note intéressante mais un peu longue. Tous ces changements, d'ailleurs, ont été faits avec l'assentiment, ou même sur l'invitation expresse de l'auteur, qui a relu une partie des épreuves. En somme, la méthode de M. Abauzit, qui aurait pu être dangereuse entre les mains d'un interprète moins scrupuleux et moins pénétré de l'esprit de son modèle, nous vaut une traduction

excellente, d'exactitude très suffisante malgré l'aisance et la liberté de l'allure. On saura gré à M. Abauzit d'avoir traduit sur l'original même les textes étrangers cités en anglais par l'auteur, et d'avoir ajouté quelques notes et références utiles.

La préface de M. Boutroux met en claire lumière le caractère propre de l'ouvrage de W. James : supprimer les barrières élevées par la psychologie traditionnelle, et surtout la psycho-physiologie, entre les phénomènes religieux et les phénomènes de conscience normaux; par suite, élargir le sujet conscient du côté interne, prolonger la conscience réfléchie jusqu'à la conscience « subliminale »; établir l'indépendance du phénomène religieux par rapport au dogme, transitoire ou caduc, le ramener à ses éléments durables, qui sont le sentiment et l'action, et le juger d'après ses fruits, qui ne sont autre que la sainteté. En concluant, M. Boutroux reconnait que la tentative du professeur de Harvard ne saurait passer pour une solution du problème religieux; elle pose ce problème, et le laisse en suspens. Qu'est-ce, au fond, que l'expérience dite religieuse? Est-ce un état subjectif, est-ce l'effet réel d'une participation à une vie transcendante? Et même le type d'expérience choisi par M. James est-il représentatif de toute l'expérience religieuse? Les héros qu'il étudie ne sont-ils pas, en général, trop confinés en eux-mêmes? La religion ne comporte-t-elle pas un élément indispensable de socialité? Mais peut-être sera-t-il répondu à ces questions dans le livre que M. James se propose encore d'écrire sur la philosophie religieuse, et dont on se plait à espérer l'apparition pour un avenir prochain.

Sociologie pure, par Lester F. Ward, traduit de l'anglais, avec le concours de l'auteur, par Fernand Weil. 2 vol. in-8° de 365 et 381 pp., Paris, Giard et Brière, 1906. — « La conscience de soi-même, c'est l'état dans lequel un être se pose ces questions : que suis-je? d'où viens-je? où vais-je? L'évolution fournit la première réponse que la science ait faite à ces questions » (II 339). Ces paroles de l'auteur expriment assez exactement le véritable objet de son ouvrage. Cette « sociologie pure » est toute une philosophie. La sociologie, c'est-à-dire l'exposé des lois les plus générales du développement des structures sociales, en forme sans doute la partie essentielle et le couronnement. Mais c'est dans l'étude des phénomènes biologiques et même de la nature inorganique que se trouve le point de départ. Nous avons ainsi toute une théorie d'ensemble de l'évolution, ou système du monde.

Nous ne pouvons suivre l'auteur à travers la multitude d'idées ingénieuses ou profondes qui remplissent ces deux volumes. On notera, comme particulièrement curieuse, la « théorie gynécocentrique » où l'auteur, s'appuyant sur l'étude des organismes inférieurs et des sociétés primitives, montre dans le sexe féminin le centre originaire du groupe social, qu'on cherche plutôt d'ordinaire dans le sexe masculin. Nous devons signaler aussi sa conception de « l'achèvement humain », c'est-à-dire du progrès social envisagé moins dans la matérialité de la richesse ou du produit, choses éphémères, que dans ce qui forme l'impérissable principe de tout produit et de toute richesse, c'est-à-dire dans les procédés et les méthodes par lesquels l'homme soumet progressivement à son contrôle et à son service les forces naturelles.

Mais, pour nous en tenir à l'ensemble du système, ce qui fait son intérêt particulier et son originalité vis-à-vis des tentatives analogues, c'est l'heureux effort que fait M. Lester Ward pour analyser les différents facteurs de l'évolution, pour les distinguer soigneusement les uns des autres, et pour montrer leur apparition progressive et leur rôle propre aux différents stades du développement organique et social. Pour une large part déjà dans le monde animal et pour la totalité quand on arrive à l'homme, ces facteurs sont psychologiques. Il appartenait à l'auteur des *Psychic factors of civilisation* de le démontrer à nouveau. Mais, parmi ces facteurs psychiques, il convient de distinguer deux grandes catégories. — D'abord il y a l'*agent dynamique*. C'est le grand moteur de l'évolution sociale, la force intime qui anime tout. C'est le besoin, sous ses diverses formes (forces ontogénétiques, phylogénétiques, morales, esthétiques, intellectuelles). On peut le considérer comme la cause efficiente (*vis a tergo*), quoique de nature spéciale (psychologique), de tout progrès. Cet agent dynamique apparait seul dans les premières périodes de l'histoire. C'est lui qui pousse les animaux et les hommes à accomplir des actes dont les conséquences dépassent infiniment la satisfaction égoïste plus ou moins consciemment poursuivie par eux. — Avec la raison humaine apparait plus tard l'*agent directeur*. C'est la cause pénale. Il n'est pas à proprement parler une force, car il ne meut rien; c'est l'utilisation rationnelle et l'économique arrangement des forces préexistantes. Par lui, la raison humaine prend

peu à peu la direction de l'évolution sociale, et cette évolution dont on a si souvent fait, comme dit l'auteur, une *théo-téléologie* devient ainsi progressivement une *anthropotéléologie*.

Nous avons excessivement simplifié la pensée de M. Ward. Nous voulions faire pressentir comment, s'attachant à éclaircir cette obscure et si courante expression de « forces sociales », il est arrivé à des précisions, qui, solidement appuyées, méritent d'être retenues.

Philosophie des sciences sociales. II. *Méthode des sciences sociales*, par René Worms. 1 vol. in-8 de 254 pp., Paris, Giard et Brière, 1904. — Nous avons rendu compte en son temps de la première partie de cette « philosophie des sciences sociales », dont M. R. Worms a entrepris la publication. Nous avons peu de choses à dire de ce nouveau volume. L'auteur y expose, avec assez de clarté, les différents procédés et méthodes en usage dans les diverses sciences sociales. Il y fait preuve d'incontestables qualités « pédagogiques », sans exclure toujours une forte dose de banalité. Mais on cherchera en vain dans ce volume une observation neuve ou une idée personnelle. Nous ne pouvons compter comme telle la classification, sous la rubrique de *méthodes a priori*, de tous les points de vue adoptés dans leurs recherches par les divers sociologues. Spencer, Tarde, Durkheim, Gumplowicz, etc., seraient sans doute surpris de se voir rangés parmi les *aprioristes*. Comment M. Worms n'a-t-il pas vu que toute science est un « point de vue » sur un ensemble de phénomènes, et que pour s'élever avec succès de la constatation des faits à l'élaboration des lois, il ne suffit pas d'observer, il faut encore avoir découvert le « point de vue » fécond ? Le fond de la discussion sur la méthode des sciences sociales est là. M. Worms, qui, dans la dernière partie de son livre, aborde la question du rôle de l'hypothèse, aurait pu s'en douter.

Le Droit des Femmes au travail (*étude sociologique*), par le Dr André de Maday. 1 vol. in-12 de 260 pp. ; Paris, Giard et Brière, 1906. — Contentons-nous de reproduire les quelques *thèses* par lesquelles l'auteur de cet excellent petit livre résume lui-même les résultats de son étude :

« I. L'opinion qui prétend que le rôle naturel de la femme consiste uniquement dans l'éducation des enfants est erronée : car de tout temps les femmes ont eu une profession.

« II. L'opinion qui prétend que le rôle naturel de la femme consiste à tenir son ménage, et que l'exercice d'une profession est contraire à sa vocation, est erronée : car autrefois le « ménage » comprenait toute une série de professions qui, dans la suite, ont été expropriées par la fabrique.

« III. Le postulat de l'émancipation est favorable et conforme au développement social et économique, lorsqu'il exige que la femme exerce une profession, et lorsqu'il désire lui ouvrir un nouveau champ d'activité, pour remplacer celui que l'évolution lui avait fermé.

« IV. L'histoire explique seulement pourquoi, aujourd'hui, la femme n'a pas de travail. Les motifs qui l'obligent à en chercher se trouvent dans les circonstances économiques actuelles, qui la forcent à gagner son pain elle-même.

« V. — Le travail de la femme entraine des inconvénients (surmenage, maladies, etc.), qui peuvent toutefois être évités.

« VI. — L'oisiveté de la femme entraine des inconvénients (misère, vice, etc.) qui ne peuvent pas être évités.

« VII. — La femme ne pourra être vraiment émancipée que par son travail. Donc le travail présente, pour elle et pour la société, des avantages inappréciables, ce qui justifie notre prétention, que *le droit de la femme au travail soit reconnu comme inviolable*. »

Pour démontrer ces diverses thèses, c'est à la méthode d'observation que M. de Maday fait appel. Des statistiques nous renseignent sur « l'importance actuelle du travail de la femme » (ch. II), particulièrement en Allemagne, en Hongrie, aux États-Unis et au Japon. Partout, la tendance est la même : les femmes cherchent des moyens d'existence en dehors des travaux du ménage. Et l'histoire nous en donne la raison, c'est que le développement de l'industrialisme a privé de plus en plus la femme des occupations qu'elle trouvait chez elle : elle a dû *suivre son travail à la fabrique*. Cette démonstration très solide est la partie la plus intéressante du livre (Ch. I, L'évolution du travail féminin, et Ch. IV, Diminution des fonctions sociales du ménage, diminution de ses fonctions économiques, sa transformation actuelle, etc.). Le fait ainsi constaté dans ce qu'il a de général et de nécessaire, l'auteur s'efforce d'en déterminer les conséquences morales. Il faut lui savoir gré de s'être gardé ici de toute sentimentale déclamation, comme de toute chimérique prédiction. Sa conclusion est que, pour la femme comme pour l'homme, le travail, de plus en plus corrélatif avec la liberté, est la première condition d'une vie socialement utile, la plus sûre garantie contre la dégradation.

Essais sur les principes fondamentaux des gouvernements, par Pierre Félix. 1 vol. in-8 de ix-541 pp., Paris, librairie des Saints-Pères, 1906. — Après avoir cherché quels étaient les principes fondamentaux de la vie individuelle dans sa « Profession de foi du vicaire auvergnat », M. Pierre Félix s'attaque aujourd'hui au problème politique et social des principes fondamentaux des gouvernements. Le principe fondamental de la société est la loi. Mais qui doit faire la loi? Le chef qui s'impose au peuple et est lui-même au-dessus de la loi. Le peuple n'a jamais été et ne sera jamais souverain : toujours domination d'une majorité par une minorité exerçant effectivement le pouvoir. Le régime démocratique d'ailleurs, le pire de tous, celui où « démocratie et liberté » cachent « l'oppression, le despotisme dans le mauvais sens du mot et le jacobinisme » n'est qu'un mal passager. « La monarchie est le gouvernement de l'avenir, parce qu'elle est, par essence, l'organisation scientifique, le gouvernement des peuples sages et vertueux. » L'idéal serait l'union du temporel et du spirituel : « Si la religion est vraie et que, suivant la promesse de l'Écriture, l'Église doive comprendre dans son sein toute l'humanité, il ne fait point de doute que le gouvernement total aussi bien au spirituel qu'au temporel doive un jour appartenir à l'Église. » Nous ne suivrons pas M. Félix dans l'examen de l'inconscient, de la nature humaine, du socialisme, des opinions de Rousseau, Helvétius, Bonald..., Jaurès et Brunetière! Nous nous contenterons de faire quelques réserves sur sa méthode : il la croit scientifique et positive. Il ne nous semble procéder que par réflexions et boutades — originales, il est vrai, — constructions abstraites et discussions logiques. Il motive de fortes croyances par des interprétations historiques subjectives et des raisonnements idéologiques plutôt qu'il n'étudie objectivement un problème social.

Aristote, par P. Alfaric, 1 vol. in-12, de 63 pp. de la collection *Les Grands philosophes*, Paris, Bloud, 1905. — Cette collection est publiée sous la rubrique collective « Science et religion ». Il est douteux que la brochure que nous avons sous les yeux serve jamais la religion; en tout cas, pareil travail est parfaitement indifférent, pour ne pas dire nul, à l'égard de la science. Ce manuel, simple résumé de ce qu'on trouve partout sur la vie, les écrits et la doctrine d'Aristote, ne prétend sans doute pas à l'originalité; c'est un pur travail de vulgarisation. Mais c'est singulièrement entendre la vulgarisation que d'en retrancher tout ce qui peut faire accepter d'un lecteur peu cultivé une matière difficile. Nous trouvons dans ces pages, des dates, des titres, des sommaires exacts; mais pourquoi cette philosophie est-elle grande dans l'histoire? A quels antécédents se rattache-t-elle? Quelle en est la méthode originale et la pensée inspiratrice? Quelle fortune a-t-elle eue, qui mérite qu'on en connaisse encore les grandes lignes? Il est permis de ne pas avoir de pensées neuves sur un sujet aussi rebattu, mais non pas d'ignorer ou de laisser ignorer ce qu'en disent les manuels d'histoire les plus élémentaires.

Études sur Schiller, par MM. Ch. Schmidt, A. Fauconnet, Ch. Andler, Xavier Léon, E. Spenlé, F. Baldensperger, J. Dresch, A. Tibal, A. Ehrhard, Mme Talayrach d'Eckardt, H. Lichtenberger, A. Lévy. 1 vol. in-8 de vii-228 pp., *Bibliothèque de philologie et de littérature modernes*, Paris, Alcan, 1905. — « Ce recueil, lisons-nous dans l'avant-propos, est une série d'études interprétatives destinées surtout à établir l'influence de Schiller. Il se différencie ainsi des recueils nombreux que l'année 1905 a vus éclore et les complète utilement. » Pareil hommage était dû, au moment du centenaire de la mort de Schiller, à celui dont l'Assemblée législative s'est honorée de faire un citoyen français; et il faut louer les auteurs d'avoir pour la plupart, de propos délibéré, renoncé à l'étude, difficilement renouvelable, de l'œuvre même de Schiller, pour mettre en évidence l'action très variée qu'a exercée le poète-philosophe. De ces articles, trois touchent à l'histoire de la philosophie et méritent d'être signalés ici.

Sous ce titre, *Le pessimisme de Schiller*, M. Fauconnet esquisse, à vrai dire, l'évolution des idées du poète sous l'influence de Kant, et l'on peut trouver l'esquisse un peu longue quand elle rappelle des faits connus, et bien sommaire en ce qui concerne l'interprétation proprement dite du pessimisme schillérien. Mais la thèse soutenue est intéressante : Schiller n'est pas allé, comme le prétendait M. Fischer, du pessimisme à l'optimisme; mais l'optimisme mécontent qu'il avait emprunté à Rousseau devient pessimisme résigné du jour où la critique kantienne lui a enseigné l'impossibilité d'une science même illusoire. Et bientôt Schiller dépasse Kant. Il réconcilie l'impératif catégorique avec la joie et l'amour. Vivifié par la poésie, par le rêve d'une humanité plus parfaite, le devoir devient enthousiasme fécond. La dernière parole de Schiller : « toujours plus tranquille »,

pourrait ainsi servir d'épigraphe à cette philosophie mélancolique et apaisée.

Dans l'étude très fouillée et documentée de M. Xavier Léon, *Schiller et Fichte*, on peut distinguer deux parties inégales. La première établit la nature de l'influence que le philosophe a exercée sur le poète plus âgé que lui de trois ans. A première vue, cette influence est réelle. Fichte arrive à Iéna en mai 1794 et publie la même année la *Théorie de la science*. Or les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité* sont de 1795; et, si l'on examine ces *Lettres* à la lumière de la correspondance de Schiller avec Kœrner, il est visible que de nouvelles conceptions esthétiques préoccupent le poete. La théorie toute nouvelle de l'idéal conçu comme « une tâche à accomplir », s'exprime en termes presque identiques aux formules de Fichte; la théorie du penchant, expliqué par la limitation imposée à l'activité par les obstacles du dehors, est encore une des sphères essentielles de la philosophie de Fichte; enfin la déduction par laquelle Schiller assigne à l'art un rôle conciliateur entre la pensée et la sensibilité rappelle encore la conception propre à Fichte du rôle de l'imagination entre les deux activités, objective et infinie, du moi. Cependant, à y regarder de près, Schiller ne s'est rapproché de Fichte, il n'a abordé les mêmes problèmes et adopté le même vocabulaire, que pour mieux combattre son collègue. Car Schiller reste, en définitive, le champion de l'art libérateur, tandis que, pour Fichte, le salut de l'individu et de l'État est dans la science et la philosophie. L'art précède la réflexion, et c'est la beauté qui nous introduit dans le monde des idées, sans nous faire abandonner le monde des sens. Et il est si vrai que, sur ce point capital, le désaccord était profond, que Schiller refusa d'insérer dans les *Heures* la critique de ses *Lettres*, et qu'une correspondance des plus vives faillit brouiller les deux amis.

On ne peut, jusqu'ici, que souscrire à la thèse de M. X. Léon. Quelques-uns trouveront plus difficile d'accentuer l'hypothèse qu'il présente, non sans réserve d'ailleurs, dans la dernière partie de son article : Fichte aurait subi à son tour l'ascendant Schiller et aurait, en définitive, reconnu des idées de l'influence du poète sur sa doctrine. Or la distinction semble irréductible entre l'éducation ethnique que Fichte ne cesse de proposer pour établir le passage du sensible à l'intelligible, et l'éducation esthétique à laquelle s'en tient Schiller. La réhabilitation du corps, considéré comme instrument de l'activité morale, est sans doute commune aux deux penseurs; mais n'était-elle pas déjà dans la logique du système de Fichte? A défaut de confirmation probante, la dette de Fichte à l'égard de Schiller demeure très problématique.

Le court article de Mme Talayrach d'Eckardt, *Schiller et F. A. Lange*, met fort bien en relief la parenté intellectuelle de Schiller et de l'auteur de l'*Histoire du matérialisme*. Cette relation n'a rien de conjectural. Lange se proposait d'éditer les poèmes philosophiques de Schiller, auxquels il a consacré ses derniers cours à l'Université de Marbourg. Il s'avouait lui-même « plus schillérien que kantien ». Il doit à Schiller cette idée, que l'idéal a une réalité en tant qu'il exerce sur l'homme une action éducative, et cette autre, que l'autonomie de la beauté peut s'étendre à l'éthique, en ce sens que, dans l'âme convertie à l'idéal esthétique, le devoir deviendra expansion joyeuse et spontanée. L'esthétique corrige ainsi et humanise le rigorisme kantien. C'est l'activité synthétique de l'esprit qui crée, aussi bien que le monde intellectuel de la science, le monde possible vers lequel s'oriente l'effort moral et esthétique. Il (Lange) dit à l'optimisme le mot schillérien : « Aie l'audace de ton erreur et de ton rêve ». Notons toutefois que ce rêve est celui d'une époque qui ne sépare plus l'affranchissement individuel du progrès social; l'idéalisme de Lange conçoit la totalité du monde moral à réaliser, dans lequel l'individu se fond au sein de la société.

Les philosophes liront encore avec intérêt *Schiller jugé par R. Wagner*, de M. H. Lichtenberger, et *Schiller et H. von Stein*, de M. A. Lévy; ces deux articles sont d'intéressantes contributions à l'histoire de l'esthétique.

Science et Religion (*Études pour le temps présent*). **Les grands philosophes, J. G. Fichte**, par E. Beurlier, professeur au lycée de Bourges, 1 vol. in-16 de 62 pp., Paris, Bloud, 1905. — M. Beurlier expose l'ensemble de la philosophie de Fichte avec beaucoup de clarté, et sans doute, M. Beurlier ne revendique point pour lui l'originalité de l'interprétation qu'il donne du système de Fichte; il en a emprunté l'essentiel à un cours inédit de M. Boutroux ou à des ouvrages récents et, très simplement, il l'énonce; mais son mérite n'en est pas moins rare d'avoir su condenser fidèlement en quelques pages, pour les lecteurs pressés, les traits principaux de cette grande philosophie.

S'il faut à ces éloges la restriction d'une critique, nous reprocherons à M. Beurlier d'abord, en général, et du moment où il ne s'adressait pas à un public de spécia-

istes, d'avoir été trop littéral : son petit ivre eût gagné à s'affranchir de la terninologie et des formules de Fichte, et retenir plutôt le sens et l'esprit du ystème que de s'embarrasser dans ses léductions subtiles, si simplifiées et si ésumées qu'elles soient ici.

En second lieu, il semble un peu disroportionné d'avoir consacré tout juste ept pages du livre (sur soixante-deux) à a philosophie religieuse et à la deuxième hilosophie qui constituent près de la noitié des œuvres de Fichte, et dont 'élaboration occupa la plus longue partie le sa vie philosophique.

En troisième lieu, pourquoi cette conclusion de dix-sept lignes qui en dit trop ou trop peu, et qui, reconnaissant l'impossibilité d'apprécier ou de discuter, en un i court espace, une philosophie si consilérable, risque néanmoins une critique relative au caractère équivoque de la iberté chez Fichte) qu'elle ne tente même as de justifier? Et ne faut-il pas voir dans ette critique une concession aux tenlances d'une publication qui ne dissimule as ses préoccupations confessionnelles? Signalons, pour terminer, quelques fautes l'impression : p. 5, Oberlansitz, au lieu le Oberlausitz; pp. 6 et 7, Rahm, au lieu le Rahn (vrai nom du beau-frère de 'ichte); p. 7, Borwski, au lieu de Borovki; p. 8, Omanstadt, au lieu de Osmantadt, et Glaber, au lieu de Gabler.

Maine de Biran, par G. Michelet, proesseur à l'Institut catholique de Toulouse. vol. de 255 pp., Paris, Bloud, 1906. — Ce livre, publié dans une collection desinée à étudier les grandes manifestations le *la Pensée chrétienne*, comprend deux arties distinctes : 1° une introduction de uarante-cinq pages sur la vie de Maine e Biran, sa philosophie et son utilisation, a philosophie religieuse, 2° une série de extes reliés entre eux par de courtes arties : 1° notices et distribués eux-mêmes n trois le psychologue, 2° le moraliste, ° le chrétien. Le livre se termine par uelques-unes des pages écrites par Maine e Biran sous forme de commentaire de Evangile de saint Jean.

L'auteur se propose avant tout de s'ocuper de la philosophie religieuse de laine de Biran « en qui il voit l'un des récurseurs de l'apologétique contempoaine, qui s'efforce de ramener à Jésus-Christ pour l'analyse des aspirations de la ie intérieure ». Les textes cités sont énéralement bien choisis, les notes sont ouvent judicieuses, et en particulier celles ui portent sur le tempérament et le caracère de Maine de Biran et leur influence ur l'évolution de sa pensée philosophique. Mais, en revanche, certaines des opinions émises sont très discutables, et d'une façon générale, l'auteur est plus préoccupé d'extraire de l'œuvre de Maine de Biran les pages qui lui semblent intéressantes, du point de vue particulier où il se place, que de les expliquer.

D'abord est-ce une raison suffisante, parce que Maine de Biran a porté son attention sur les sensations organiques, et les rapports étroits qui unissent le moral au physique, pour prétendre que son œuvre vient se rattacher, en la prolongeant, à la philosophie de saint Thomas et à celle d'Aristote? Si cela était, il serait bien étrange que Maine de Biran ne s'en fût pas aperçu lui-même. Or, il parle peu d'Aristote; et où parle-t-il de saint Thomas? A vrai dire, c'est de Descartes qu'il procède, quoique sur plus d'un point, il ne pense pas comme lui; mais il se pose de la même façon le problème philosophique : comme lui, il part d'une intuition primitive, de l'aperception immédiate du fait même de notre existence pour s'expliquer à lui-même et déterminer la nature de nos connaissances et les principes qui les dirigent.

Il eût été intéressant de montrer, dans un livre qui s'occupe avant tout de la philosophie religieuse de Maine de Biran, comment il passe du moi à Dieu. M. Michelet ne s'explique pas nettement à ce sujet : les textes qu'il cite, et qu'il emprunte surtout aux « *fragments sur les fondements de la morale et de la religion* », sont obscurs et ne se concilient pas facilement avec ce que dit Maine de Biran en d'autres endroits. Le *commentaire sur les Méditations de Descartes* est une critique très pénétrante des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu; Maine de Biran n'admet pas l'usage que fait Descartes du principe de causalité sans la preuve tirée de notre idée de l'être parfait; il n'admet pas l'argument ontologique; il est clair d'autre part que, dans sa philosophie, la preuve téléologique n'a aucune valeur; quelle est donc la preuve qu'il admet? M. Michelet nous dit que c'est « une preuve psychologique »; il nous parle d'une sorte de dialectique très rapide par laquelle l'âme s'élève à la connaissance de Dieu avant toute démonstration rigoureuse. « C'est, dit-il avec Maine de Biran, sur le principe de causalité, identique avec le fait primitif de l'existence, que repose l'idée religieuse. » Mais comment expliquer que Maine de Biran, qui est en possession du principe, depuis le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, se soit élevé si tard à l'idée de Dieu? Est-ce qu'il ne faut pas tenir compte d'autres données,

qui sont venues s'ajouter à celle-là? Lesquelles? Le principe de causalité a, du reste, dans cette philosophie, une signification originale qu'il eût fallu déterminer exactement pour pouvoir indiquer avec précision le rôle de la réflexion dans la philosophie religieuse de Maine de Biran. M. Michelet nous laisse en présence des difficultés que soulèvent les textes mêmes qu'il cite. En somme, il ne semble pas que son livre, d'ailleurs modeste, et d'une lecture agréable, apporte quelque lumière sur les points obscurs de cette philosophie, notamment sur le passage de la philosophie biranienne de la liberté au mysticisme.

Die Philosophie in der Staatsprüfung, par H. Vaihinger, 1 vol. in-8° de 192 pp., Berlin, Reuther et Richard, 1906. — Cette étude sur le rôle de la philosophie dans les examens qui donnent accès à l'enseignement dans les gymnases et écoles réelles d'Allemagne, ne mérite pas d'intéresser seulement le public allemand, elle est d'un intérêt général. Elle est d'ailleurs d'un philosophe en même temps que d'un homme de métier. H. Vaihinger, professeur à l'Université de Halle et directeur très actif des *Kantstudien*, est depuis vingt et un ans membre de la commission qui préside à la *Staatsprüfung* en Prusse. C'est le résultat de cette longue expérience qu'il condense dans la brochure que nous avons sous les yeux. On sait que la *Staatsprüfung*, qui correspond à notre agrégation, comprend, outre les épreuves spéciales, des épreuves de culture générale qui peuvent porter, au choix du candidat, sur la philosophie, la pédagogie, la littérature allemande ou la religion. Il est à noter que, jusqu'au règlement de 1898, les candidats ne pouvaient opter qu'entre la philosophie ou la pédagogie. Mais, en fait, la très grande majorité des candidats continue à opter pour la philosophie. Or cette option n'est pas imposée aux seuls candidats de ce que nous appellerions l'ordre littéraire (philologie, langues modernes, histoire), mais aux mathématiciens, physiciens et naturalistes. Ainsi se retrouve dans l'agrégation allemande la conception universitaire qui groupe les « sciences » et les « lettres » dans la seule « faculté de philosophie ». M. Vaihinger le rappelle avec force : la philosophie n'est pas une spécialité à côté d'autres spécialités, mais une propédeutique indispensable à toute discipline intellectuelle. Sur ce point, notre système de concours soigneusement cloisonnés gagnerait à s'inspirer de la méthode allemande.

On ne peut méconnaître, toutefois, que le système offre des inconvénients. On sait que l'éducation philosophique des élèves des gymnases allemands est quasi nulle. A l'université, les étudiants ne font de philosophie que ce qu'ils veulent bien. Arrivés à l'agrégation, M. Vaihinger le reconnaît (p. 39 et suiv.), bien des candidats n'ont aucune idée de la nature du travail philosophique qu'on attend d'eux. Tel naturaliste choisit la philosophie parce qu'elle paraît, à tout prendre, moins étrangère à sa spécialité que la pédagogie, la littérature ou la religion; mais il est peu ou point initié à la méthode philosophique. Cet inconvénient est sans doute compensé par l'avantage qu'ont les candidats de choisir, sous la direction du professeur, la matière du mémoire qu'ils pourront élaborer librement en seize semaines; ils peuvent, et les maîtres les encouragent, choisir tel sujet qui touche de près à leurs études spéciales. Mais cet avantage même diminue dans une large mesure les garanties de culture générale qu'on prétendait exiger du candidat. Autre inconvénient : en mettant un peu de philosophie dans tous les examens (l'épreuve philosophique orale est obligatoire), le système allemand n'assure pas la place qu'elle mérite à une culture philosophique approfondie. Il y a bien une *Staatsprüfung* pour la « propédeutique philosophique », qui prépare les maîtres à l'enseignement de la logique et de la psychologie. Mais cet enseignement facultatif, réduit à une heure ou deux heures par semaine, est à peu près inexistant, et l'examen qui y conduit, et auquel se présentent peu de candidats, ne diffère des autres que pour la difficulté un peu plus grande des sujets proposés et la sévérité un peu plus exigeante des juges. En somme, l'enseignement allemand n'a rien qu'on puisse comparer, même de loin, à l'épreuve de haute culture philosophique que constitue notre agrégation, ni à l'enseignement de nos classes de philosophie. C'est à l'université seule qu'il convient de chercher le véritable type de l'enseignement philosophique allemand.

Kant, sein Leben und seine Lehre, par le Dr M. Kronenberg, 1 vol. in-8, de xi-409 pp., 3e éd. revue, avec un portrait de Kant d'après Döbler, Munich, Beck, 1905. — Il ne faut pas chercher dans ce livre plus qu'il ne prétend donner. Cette monographie, au point de vue de l'interprétation du kantisme, est loin d'offrir l'intérêt de celles de Paulsen ou même de Kuno Fischer. Mais elle réalise parfaitement le dessein que s'est proposé l'auteur : rendre accessible à un public de

culture générale l'intelligence du kantisme dans ce qu'il a d'essentiel, et, à cet effet, replacer constamment la doctrine dans le milieu, signaler les conceptions qu'elle élimine définitivement du champ des discussions philosophiques, et celles, au contraire, qu'elle impose désormais à l'examen. La simple inspection de la table des matières montre que l'exposé de la théorie de la connaissance occupe une place relativement restreinte entre la biographie, fort étendue, et l'analyse des ouvrages postérieurs à la *Raison pure* auxquels, de fait, les historiens modernes du kantisme semblent disposés, avec grande raison, à reconnaître une importance de plus en plus considérable. Aussi, cette première et cette dernière partie sont-elles de beaucoup les plus intéressantes. On serait tenté, toutefois, d'y relever un parti-pris d'apologie quelque peu excessif. N'y a-t-il pas quelque naïveté, par exemple, à s'étonner que la théorie classique de la causalité ou l'argument ontologique aient été, « des siècles durant », l'objet d'un crédit sans limite? Il y a plus de vraie philosophie à dégager l'âme de vérité des thèses les plus caduques qu'à dénoncer, au profit d'une philosophie, la grossièreté des systèmes antérieurs. Ces réserves formulées, on doit reconnaître la finesse de mainte remarque de détail; de celle-ci, par exemple : la théorie kantienne des quantités négatives, considérées comme signes d'un contenu positif, n'est pas seulement une nouveauté à l'égard des théories courantes : elle donne le signal d'une réaction contre la croyance des philosophes à l'*Aufklærung* à un type unique de vérité, d'état parfait, de morale, etc. En définitive, M. Kronenberg ne trouve à comparer à la révolution kantienne que la seule influence de Socrate sur ses successeurs. De part et d'autre, ce ne sont pas seulement des vérités nouvelles, c'est une transposition radicale des problèmes qui est introduite dans l'histoire des idées.

I dati della Esperienza psichica, par Fr. de Sarlo, 1 vol. in-4° de 425 pp. Florence, Galletti et Cocci, 1903. — Ce très remarquable et solide ouvrage pèche surtout par un plan compliqué, incertain, qui obscurcit et affaiblit la pensée. Mais l'intérêt en est incontestable et multiple. Il constitue d'abord un résumé très lucide des travaux de la psychologie expérimentale contemporaine, surtout en Allemagne; et à ce titre il peut être, avec la *Psychologie contemporaine* de Villa, et chez nous la *Psychophysique* de Foucault, un très utile instrument de travail. Il faut seulement lui reprocher, à cet égard, la rareté des références et des indications bibliographiques : si l'on comprend que des expériences ou des observations non contestées viennent se confondre dans le système anonyme de la science faite, il ne saurait en être ainsi de recherches aussi nouvelles encore et souvent d'interprétation si délicate et si variable. — Mais le livre de M de Sarlo est surtout une œuvre de discussion personnelle. Nous essaierons d'en formuler les thèses principales.

1° L'auteur admet la possibilité et l'existence d'une psychologie empirique et expérimentale, dont il se propose de définir le domaine. Or, en tant que science positive et indépendante, cette psychologie empirique suppose, selon lui, la distinction d'un monde extérieur et d'un moi, posés comme également réels, irréductibles l'un à l'autre, et pourtant en relation constante; elle postule encore, par là même, « tous ces concepts qu'il appartient à la logique de fixer et de justifier, tels que ceux de changement, d'action, d'intensité, de qualité, de chose, etc. » (p. 412).

2° Sa tâche exclusive doit être de décrire et de classer les faits de conscience, d'une part, et d'autre part d'en déterminer les lois de succession empirique : c'est pour cela que le point de vue « associationiste », sauf à interpréter ensuite les lois mêmes de l'association, est son point de vué propre. Mais une telle psychologie ne peut ni expliquer ni reconstruire, à partir d'éléments simples, aucun phénomène psychique, fût-ce le plus humble : car, poser l'identité ou l'équivalence absolue d'un état de conscience et d'un état physiologique est un non-sens; et, d'autre part, aucun calcul des temps de réaction ne peut décomposer et saisir dans leur individualité des éléments psychiques simples. La psychologie ne peut donc être qu'une *morphologie* de la conscience ni saisir directement autre chose que des états *qualitatifs*, inanalysables comme tels, et inexplicables.

3° D'où la nécessité de concevoir une autre psychologie, essentiellement philosophique, inséparable de la logique, de l'esthétique et de la morale. Celle-ci prétend, en un sens, expliquer, c'est-à-dire reconstruire et interpréter la vie de l'âme, en se plaçant au point de vue des *fonctions* psychologiques; mais, pour cela, elle doit en chercher, hors de la conscience individuelle, dans l'observation des *produits* de l'esprit, en d'autres termes, dans l'expérience scientifique, artistique et éthique, la signification et la valeur. Elle rencontre ainsi des notions qui n'ont aucun sens du point de vue de la science

purement empirique, celles du normal et de l'anormal, du développement psychique et de sa direction. « De la considération fonctionnelle de l'esprit il est impossible d'exclure la considération de la valeur, et par suite de la fin » (p. 413).

4° Par là se définit la position prise par M. de Sarlo à propos des divers problèmes de la psychologie. — L'atomisme psychique, compris à la manière des associationnistes anglais ou de Spencer, est illusoire : il ne voit pas qu'on ne peut jamais « composer » un état de conscience à l'aide d'une juxtaposition ou addition d'états plus simples, et qu'à se tenir au point de vue strict de l'observation intérieure, chaque état est essentiellement *nouveau*, *autre* absolument, qualité pure : et M. de Sarlo le montre fortement à propos de la notion de relation en général, puis de la relation de tout à partie, ou de la relation de ressemblance : tous états internes dont la psychologie empirique peut bien décrire les antécédents, mais qu'elle échoue lamentablement à analyser ou à expliquer. Mais, d'autre part, la position d'un W. James qui aboutit à nier toute analyse mentale, est stérile, et de plus intenable en fait. — D'où cette théorie, qu'en réalité toute analyse est une reconstruction ou interprétation, *au point de vue de la finalité* : chaque donnée immédiate ne peut qu'être considérée, si l'on en veut rendre compte, « comme organe du développement psychique ultérieur »; elle doit être intégrée dans la vie totale de la conscience. Aucun état interne n'est analysable en lui-même, mais seulement dans sa signification, dans ce à la place de quoi et en vue de quoi il est. « La présentation une fois produite n'existe plus, mais... il en reste quelque chose : il reste ce qui dépasse l'actualité psychique, ce qu'elle ne faisait que représenter : c'est-à-dire l'ensemble des relations dans lesquelles elle se trouve avec toutes les connaissances et avec toute notre expérience; il reste en somme ce qui résulte de la fonction, du rôle que le fait psychique individuel joue dans l'explication de la vie de l'âme »... « Quand nous disons analyser un phénomène psychique, en réalité nous devrions dire que nous en analysons l'objet tel qu'il est constitué par un grand nombre d'expériences organisées et interprétées par la pensée ».... « L'analyse n'est possible qu'en tant que les présentations qui se succèdent en des conditions données... sont considérées, grâce à l'action de la pensée, comme les manifestations ou les présentations diverses d'un unique objet, lequel serait soumis à un processus de spécification et de détermination graduelles » (pp. 273, 275).

On pourrait se demander si, après cela, le domaine et l'existence même d'une psychologie purement empirique restent très assurés et très clairement définis. — Qu'il nous suffise de faire remarquer la parenté de ces idées et de celles des plus notables psychologues français de ce temps, — que M. de Sarlo semble d'ailleurs ignorer tout à fait, au bénéfice exclusif des travaux allemands; et aussi de dire avec quelle vigueur de discussion l'auteur applique ses principes à la critique des travaux de la psychologie expérimentale contemporaine en particulier dans les chapitres sur l'idée de rapport, sur l'attention, sur l'effort, sur la notion d'intensité. Le grand intérêt de ce livre est de voir ainsi des idées foncièrement idéalistes, non pas s'employer une fois de plus à d'ambitieuses constructions *a priori*, mais, en soumettant à leur contrôle les données de la science positive, se soumettre elles-mêmes du même coup au contact et à l'épreuve des faits.

L'Etica evoluzionista, par le Dr G. Salvadori, in-4 de 476 pp., Turin, Bocca, 1903. — **Sui sentimenti morali**, 1 vol. de 139 pp., Florence, Limachi, 1903. — M. Salvadori semble se consacrer à propager en Italie et à commenter, avec la ferveur d'une admiration exclusive, la philosophie de Spencer. Après les principes généraux du système, après les doctrines économiques, c'est la doctrine morale qu'il étudie en un ample panégyrique de 470 pages. L'ouvrage est divisé en deux parties, l'une d'analyse, complète et lucide, l'autre de critique. Car, si la morale spencérienne parait à M. Salvadori fournir une solution satisfaisante à toutes les difficultés, c'est qu'il ne l'interprète pas en un sens mécaniste, mais au contraire, se fondant sur la théorie de l'inconnaissable et sur l'opposition posée dans les *Premiers principes* entre le sujet et l'objet, il croit y discerner une part réservée à la raison et à la conscience pour construire un idéal moral, ou plutôt pour le dégager de l'observation des faits et des données de la science, par un processus d'abstraction et de simplification processive. Déterminant la loi de l'univers et le sens de l'évolution, l'esprit peut par là constituer, en même temps qu'une science ou l'histoire des mœurs, une morale absolue, un « code idéal de conduite, qui définit les actions de l'homme complètement adaptées à la société complètement évoluée (p. 409) ».

C'est cette interprétation encore de la morale évolutionniste que M. Salvadori reprend, d'une façon plus dogmatique, dans son second livre sur les *Sentiments moraux*.

il veut y donner des sentiments moraux « une explication rationnelle qui permette d'éviter d'un côté l'empirisme des écoles utilitaires et sentimentalistes, et de l'autre le transcendantalisme des écoles métaphysiques et rationnalistes » (p. 133). Il trouve tout cela chez Spencer, qui lui semble vraiment aboutir à une doctrine d' « autonomie de la raison »; doctrine qui « seule peut donner une valeur morale aux sentiments qui constituent les motifs de la conduite humaine » (p. 135); qui seule définit un idéal complet de l'action, parce qu'il ne se réduira « ni à une *idée* purement rationnelle, telle que celle de la perfection, ni à un *sentiment* purement empirique, comme le désir du bonheur, mais pourra comporter des éléments sensibles et rationnels, et envelopper par suite aussi bien l'eudémonisme comme fin que le perfectionnement » (p. 131).

On ne comprend guère, il faut l'avouer, comment l'élément de « spontanéité et d'originalité » que tout cela suppose peut trouver place dans une évolution conçue à la manière spencérienne; ni comment on y peut donner cette valeur constructive à l'action de l'esprit; ni comment du *fait* que l'évolution s'accomplit en un certain sens, on peut passer à l'*obligation morale* de l'accepter et de s'y conformer. L'on ne voit guère que les difficultés essentielles du problème soient abordées de front par l'auteur; et pour tout dire, un livre où le système de Spencer est accepté sans réserve comme fondé sur la science et exprimant l'ordre même de la nature, il peut sembler qu'un tel livre, et quoiqu'il soit d'hier, date terriblement.

REVUES ET PÉRIODIQUES

International Journal of Ethics, oct. 1903. — Miss ALICE HENRY (*the special moral trianing of girls*) traite avec beaucoup de tact et de courage le délicat problème de l'éducation des jeunes filles au point de vue de la morale sexuelle. La femme commence à s'affranchir: elle court tous les risques de la liberté; elle n'a pas les connaissances qui rendent cette liberté moins périlleuse. M. Lyttleton a posé dans un article du *Journal* que nous avons analysé ici même, les principes d'une saine éducation à ce point de vue. Miss A. Henry se réfère à ces principes qui doivent s'appliquer aux deux sexes. L'essentiel est que l'on parle de ces choses comme de choses naturelles et par cela même sacrées, avant que l'éveil du sens ne les ait enveloppées d'un mystère équivoque, avant que le désir sexuel n'ait rejeté dans l'ombre le fait de la génération. Mrs. A. Henry mentionne deux séries de brochures sur ces questions : les unes, signées de M. A. L., intitulées « maternité », les autres de la Doctoresse Mary Wood Allen.

M. FRANK GRANGER (*the right of free thought in matters of religion*) revendique pour les maîtres de la jeunesse la liberté confessionnelle absolue, la liberté même de n'appartenir à aucune confession. Il suffit, pour que cela soit possible, que l'enseignement religieux soit positif, que l'on ne fasse pas à l'école œuvre de propagande. Mais M. Granger ne dit pas clairement ce qu'il entend par cet enseignement religieux positif, s'il doit être simplement historique, ou servir aussi à la morale, être symbolique et édifiant.

M. JOHN A. RYAN montre sans peine que les pères grecs de l'église n'étaient pas communistes.

M. GEORGE REBEC (*Byron and morals*) défend contre les puritains ou les hypocrites la morale de Byron, celle du penseur et de l'artiste dont le premier et l'unique dogme est de voir les choses comme elles sont, face à face.

Ce n'est pas assez de quelques fines observations pour prouver que la décadence de l'art correspond à celle de la morale. M. JAMES LAING le sait bien et il n'a voulu que poser un problème, et fournir quelques suggestions.

L'anthropomorphisme religieux a été ressuscité, rajeuni savamment par M. W. James, précédé dans cette voie par Renouvier. M. W.-R. BENEDIKT, tout en se défendant dans une note de vouloir rien de plus que contribuer à une définition plus précise du fait religieux, semble bien pencher dans le même sens. La religion est la relation de la personnalité humaine à la personnalité divine. Comment ne pas juger de l'univers du point de vue de la personne et de la conscience personnelle, ses produits les plus parfaits, plutôt que du point de vue des choses? Notre siècle est celui de Nietzsche : nous voulons vivre, revivre individuellement. Y a-t-il des faits expérimentaux qui puissent nous donner cet espoir? Telle est la question. Tout ce personnalisme nous paraît aussi peu viril que philosophique. Qu'il y ait ou non dans la nature des êtres supérieurs à l'homme, que nous communiquions ou non avec les morts, cela ne change rien à la position du problème de la vie, et la vraie consolation de l'homme sera toujours la pensée de sa survie impersonnelle ou sociale par le dévouement à la science ou à un groupe.

Il semble au reste ressortir de la très

intéressante discussion des *Empirical data on immortality* de M. Hyslop par M. J. Leuba que les nouvelles qui sont censées nous venir d'outre-tombe sont bien controuvées (v. p. 90-105). On lira utilement dans l'étude de M. Leula la discussion des différentes hypothèses par lesquelles on peut expliquer les phénomènes de spiritisme, mais surtout on partagera avec lui conviction que, si la vie future est cette pauvreté que l'on peut entrevoir par la prétendue communication des esprits, il faut demander non pas le secret de l'immortalité au christianisme, mais celui de l'anéantissement au bouddhisme.

Il y a, d'après la Rev. J. D. Stoops trois aspects du moi : l'individuel, le social — le moi est un être unique, fermé, il est aussi une organisation — et enfin la synthèse des deux. Les sociétés passent par ces trois étapes.

A signaler les critiques de la traduction du livre de F. Brentano, *The origin of the knowledge of right and wrong;* et du livre de Sidgwick : *Lectures or the Ethics of. T. H. Green, etc.*

Janvier 1904. — Le véritable idéal de la démocratie, ce n'est, d'après M. Jethov Brown, ni la liberté, ni l'égalité : l'une et l'autre ne sont pour le peuple que des moyens en vue d'une foi supérieure qui est la fraternité. Cette foi est-elle conciliable avec la vie des sociétés? Rome est entrée en décadence du jour où l'idéal humanitaire a pénétré à Rome. Il semble que d'après M. Brown un tel idéal n'est point funeste par lui-même. C'est de le rêver sans le réaliser qui est mortel. L'avenir dira si notre volonté est à la hauteur de l'idéal choisi.

Sans trancher la question de savoir si une morale rationnelle consiste en la définition de l'intérêt individuel bien entendu ou en la détermination d'une hiérarchie de valeurs idéales, M. Th. C. Hall se pose le problème de l'antinomie entre la morale rationnelle et la morale sociale; ou pour employer ses termes, la raison et l'obligation. Car pour M. Hall l'obligation est d'origine sociale; elle est le sentiment de la nécessité d'une autorité extérieure. M. Hall pense que le sage doit tenir l'obligation pour socialement utile, ou même à certains moments nécessaire; car il vaut mieux parfois que la science soit moindre et l'obéissance plus forte. Mais le sage n'en regardera pas moins l'impératif comme le substitut provisoire et symbolique, comme la pierre d'attente, d'une moralité supérieure purement rationnelle. On eût désiré que M. Hall nous dit s'il faut hâter la venue de cette moralité supérieure, et, s'il le faut, comment se décidera la conscience en cas de crise.

C'est un vivant et intelligent plaidoyer que celui de Mrs C. Ritchie en faveur de la tolérance. Il faut se rendre compte que certaines idées font partie de la vie, de la substance spirituelle d'un homme. Est-ce à dire que les idées n'ont qu'une signification pratique, et que leur relation à la réalité importe peu? Non sans doute, mais l'opinion de chaque homme contient une parcelle de vérité, et la liberté est le moyen le meilleur de la dégager.

M. R.-A. Duff donne quelques indications intéressantes sur la morale incluse dans les proverbes, morale de prudence, plutôt que d'action, embrassant toutes les contradictions de la vie, plutôt que systématique (presque tous les proverbes ont leur contraire).

M. H.-B. Alexander croit et proclame avec enthousiasme que seule la beauté peut sauver l'homme en quête d'idéal.

Nous signalons tout particulièrement au lecteur de M. Samuel J. Barrows, représentant des États-Unis à la commission internationale des prisons, sur le crime en Angleterre. M. Barrows recherche les causes de l'accroissement de la criminalité depuis 1900, quand cette criminalité avait sensiblement diminué de 1883 à 1892 (voir pour le détail ses chiffres p. 180). L'augmentation qui porte surtout sur les délits est due d'après M. Barrows à des causes universelles (telle que la guerre sud-africaine) et ne doit pas inquiéter. La pratique anglaise est toujours aussi rationnelle en ces matières; elle consiste à imposer de longues détentions aux criminels d'habitude, et à appliquer aux jeunes criminels un traitement éducatif.

M. Hyslop répond à l'article de M. Leuba concernant son livre sur les preuves empiriques de l'immortalité et M. Leuba réplique.

On lira utilement les études de M. Cunn sur les Cyniques et de M. Watt sur l'individualisme de Marc-Aurèle.

A noter les analyses du livre d'Andrew Lang et J.-J. Atkinson : *Social origins and primal Laws*; de Ch. Booth : *Life and Labour of the People of London* (*third Series*, Religious influences, vol. VII. Pour M. Booth l'influence religieuse sur la vie à Londres est à peu près nulle), de la traduction anglaise de l'Histoire de la Philosophie par P. Janet et G. Séailles.

Avril 1904. — Selon M. F. Adler il n'y a pas de finalité parfaite dans la nature, c'est-à-dire pas de système où chaque partie soit indispensable au maintien du tout. Le point de vue de la finalité, c'est le point de vue de la conscience qui

essaie de réaliser dans la société et les choses l'idée d'un système parfait. La thèse impliquée dans cette conclusion est qu'il n'y a pas de fin particulière singulière; toute finalité est systématique, c'est-à-dire sociale. Nous ne méconnaissons pas l'intérêt de ces généralisations. Nous pensons cependant qu'on en abuse, et malgré toute l'estime que nous avons pour M. F. Adler nous voudrions que lui-même ne s'y hasardât pas, ou les précisât davantage, auquel cas sans doute quelques-unes perdraient de leur valeur apologétique. Car c'est bien ce que l'on veut : pour la gloire de la morale montrer les systèmes sociaux approximativement réalisés dans les choses. Or quel rapport entre un système de liaisons mécaniques, une *mutua actio* chimique, et les sociétés humaines? Un égoïsme parfait, une société de brigands peuvent être fortement organisés? Sont-ils moraux?

L'article de M. J.-G. James sur la morale de la résistance passive est bien *anglo-saxon*. Peut-on justifier le refus de payer l'impôt par lequel quelques non-conformistes ont protesté contre l'*education Act* de 1902? M. James oppose à cette attitude des arguments rationnels et théologiques. Mieux vaut un mal qui atteint une partie de la nation qu'une illégalité qui atteint les principes vitaux de la nation. Au reste on interprète mal la parole : qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Elle ne peut s'appliquer à une loi régulièrement votée. Il reste cependant vrai que des exemples de sincérité et d'énergie sont toujours féconds, de sorte que finalement M. James semble rester dans le doute.

M. du Bois croit que la question de savoir si un peuple est en progrès ou susceptible de progrès doit être résolu scientifiquement. Appliquant cette idée aux nègres, il constate leur infériorité intellectuelle et morale, il en dit les causes, il distingue parmi eux les germes de progrès; il montre les moyens de faire fructifier ces germes.

M. Myers défend la pratique de la vivisection par d'excellentes raison. On trouvera dans son étude d'utiles indications sur la nécessité scientifique de la vivisection, sur les précautions prises pour l'insensibilisation et l'asepsie, précautions imposées en partie par la loi anglaise, sur les premiers héros de la science qui se sont offerts spontanément à l'expérimentation et dont l'un a prouvé par sa mort le caractère contagieux du *Peruvian Sore* : premier exemple peut-être d'un héroïsme qui sera dans l'avenir l'héroïsme type.

Nous avons déjà eu l'occasion de donner notre avis sur le *spiritisme* de M. W. James. M. Leuba, montre que les faits allégués par M. W. James peuvent s'expliquer par les lois connues des phénomènes sub-conscients ou inconscients, par la transformation des idées en images, sans qu'on fasse nécessairement appel à d'autres existences psychiques. Il n'y a pas à nier les faits de mysticité comme faits, mais ils sont justiciables de la raison commune, à moins qu'on ne donne aux états subjectifs comme tels le droit de se poser comme des vérités absolues. Nous ajouterons que, quelques révélations que nous réserve l'avenir, toute réalité doit être jugée en définitive par la conscience intellectuelle ou morale de l'homme; et cela suffit pour mettre l'invisible au-dessus du visible, l'insensible au-dessus du sensible : ce qui est l'essence du rationalisme.

Il est toujours intéressant de voir comme l'Anglo-Saxon a en général de la peine à se laïciser complètement. Les plus libres *utilisent* la religion pour des fins morales et sociales. M. Murray souhaite tout naïvement à M. Royce (voir le *Journal* d'avril 1903) que le professeur de philosophie soit le membre actif d'une Église, c'est-à-dire qu'il participe activement aux œuvres philanthropiques où se manifeste le mieux l'esprit d'une Église.

M. Kindon oppose Spencer à Byron, et glorifie le premier aux dépens du second.

M. Muirhead expose la pédagogie de Wordsworth, une sorte de Rousseau tendre qui laisserait son disciple à l'état de nature — et dit le profit qu'on en peut encore tirer.

A lire surtout le compte rendu du « gouvernement local en Angleterre » de Redlich, édité avec additions par Hirst, des « données de la Jurisprudence » par William Galbrouith Miller; et de l'histoire de la législation des fabriques par B. L. Hutchins et A. Harrison.

THÈSES DE DOCTORAT

M. Albert Rivaud, maître de conférences à la faculté des lettres de l'Université de Rennes, a soutenu en Sorbonne, le 19 janvier 1906, les deux thèses suivantes :

I. *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza.*

M. *Boutroux* invite M. Rivaud à résumer sa thèse complémentaire, ou plutôt, étant donnée la complexité de l'étude, à exposer quelle fin il s'est proposée, quelle méthode il a employée, à quelles conclusions il est arrivé.

M. *Rivaud* déclare qu'il a voulu rechercher les liens qui, dans le système de Spinoza, unissent au monde idéal le monde réel, au monde conçu par une intelligence comme un système bien lié de définitions et de concepts, le monde concret, visible, réalisé dans l'expérience, soumis au devenir. Ces deux mondes coïncident-ils? Le panthéisme de Spinoza devient un monisme, dans lequel l'être et la pensée sont consubstantiels et d'où toute contingence est véritablement exclue. M. Rivaud ne croit pas que cette coïncidence soit établie par Spinoza d'une façon satisfaisante. N'y a-t-il au contraire aucun rapport entre ces deux mondes? On l'a soutenu, dit M. Rivaud, mais je crois que c'est faux. — En tout cas, l'âme humaine a, dans le système des relations entre les deux mondes, une place tout à fait privilégiée. Les âmes sont éternelles. Situées dans le monde sensible, elles sont cependant capables de s'élever à la possession de l'être éternel. M. Rivaud dit que son principal objet a été d'analyser les mécanismes complexes qui servent à la conciliation des deux formes de l'être : définitions diverses des notions d'essence et d'existence, approfondissement de ces notions destiné à conduire à un sens plus juste de leurs relations. Il ne croit pas que la conciliation entre les deux formes de l'être ait définitivement abouti, et cela malgré le grand nombre des intermédiaires. Il découvre cependant dans la théorie de Spinoza un élément qui rapproche toutes les parties disparates dont elle paraît faite. Cet élément, c'est l'idée de loi. Mais, à y regarder encore de plus près, ce qui fait l'unité de la doctrine, c'est l'idée de vie partout présente. On trouverait ainsi, derrière les analyses abstraites, une image de la vie universelle. Quant au procédé d'exposition, il consiste à réunir les textes de Spinoza, à les présenter dans l'ordre chronologique et à les commenter.

M. *Boutroux*. — Vous avez eu raison de ne pas admettre que pour Spinoza ce que vous appelez les deux univers soient distincts entièrement. Le spinosisme est bien une protestation énergique contre tout dualisme. Le projet de Spinoza est de toute évidence celui-ci : établir un lien rationnel entre le monde du devenir et le monde de l'éternité. Et à ce propos, je dois faire une réserve au sujet de votre terminologie. Vous réservez le mot d'essence aux choses éternelles et appliquez le mot d'existence aux choses temporelles. Mais l'effort de Spinoza est de montrer qu'il y a de l'existence au sein de l'essence et de l'essence dans l'existence.

Puis M. Boutroux signale un certain nombre d'inexactitudes matérielles :

P. 28, n. 38. Il y a tome II, p. 195. Il faut lire tome III.

P. 81, n. 154, p. ne signifie pas *page* comme d'habitude, mais *proposition*.

P. 81, n. 152. Eth. 1, 16 est inexact.

P. 81, I, 23 demonstration, « infinitatem et necessitatem essentiæ... » Il y a *existentiæ*. Etc.

P. 22 : vous parlez d'essences de modes, sujets de leur propre existence. Spinoza ne dit rien de tel. Il dit seulement que pour ces modes l'existence est le sujet de leur essence; en ce qui concerne les modes, l'existence est posée avant l'essence, et c'est parce que ces modes existent qu'ils ont une essence.

P. 107 : l'intellect infini, dites-vous, paraît identique à la pensée attribut. Le texte que vous citez ne justifie pas cette thèse aventurée. La pensée en Spinoza est caractérisée par l'établissement d'une continuité entre tous les éléments intellectuels, non par l'identification. Vous le montrez très bien, d'ailleurs, dans votre thèse.

La substance de Spinoza n'est pas impersonnelle. Elle vit; elle est personnelle. Dieu contient tout ce qu'il y a de réel, de vivant, de parfait dans la personnalité. La substance paraît impersonnelle : c'est une erreur; c'est qu'elle est tellement personnelle qu'elle est supérieure à toute individualité bornée.

M. *Rivaud*. Je crois, en effet, avoir essayé de démontrer que tout, chez Spinoza, tend à déterminer l'essence d'un Dieu personnel. Dieu et vie, personnalité (v. résumé de sa doctrine dans une lettre à Tschirnhaus, et résumé de l'éthique au ch. 4 du traité théologico-politique).

M. *Boutroux*, après une nouvelle remarque sur une interprétation forcée d'un passage (ad p. 128), termine en disant : il faut tâcher de revivre la pensée de Spinoza. Si l'on repense les idées maîtresses du spinosisme en en distinguant les idées accessoires et adventices non assimilées, on peut arriver à comprendre, à voir la convergence, l'unité extraordinaire du système.

M. *Lévy-Brühl*. — J'aurais souhaité que votre travail fût mis sous une forme différente. J'aurais désiré que vous nous donniez une classification méthodique des termes de Spinoza : une sorte de lexique.

M. *Rivaud*. — Ce serait là une longue et difficile entreprise qui, en tout cas, dépassait les limites d'une thèse complémentaire.

M. *Lévy-Brühl*. — Comment entendez-vous exactement cette idée de la vie que vous reconnaissez au fond de la doctrine de Spinoza?

M. *Rivaud.* — Je crois que Spinoza a voulu assurer aux hommes le bonheur, et que ce bonhenr, il l'a trouvé dans l'intensité de la vie.

M. *Lévy-Brühl.* — Dans l'Éthique, selon vous, l'on cherche en vain la vie. L'impression que vous avez de l'Éthique est celle de quelqu'un qui l'a lue à la loupe. Vous auriez dû, après le travail minutieux auquel vous vous êtes livré, reprendre l'éthique d'ensemble et vous laisser un peu entraîner. Songez qu'au XVIIIe siècle, beaucoup d'Allemands ont vu dans l'Éthique l'image même de la vie.

M. *Rivaud.* — Il y a des réserves à faire. Ils ont lu l'Éthique assez superficiellement, Gœthe en particulier, et ils ont plutôt deviné la pensée de Spinoza par intuition de génie. L'Éthique est un livre mort. La méthode scolastique qui n'était pas essentiellement adaptée à la pensée de Spinoza enlève à cette pensée toute vie. Là où la pensée est vivante, c'est dans les Lettres, les Scholies de l'Éthique et le Traité Théologico-politique.

M. *Lévy-Brühl.* — Spinoza est resté très pénétré de cartésianisme. Cherchant une méthode adéquate au contenu de sa doctrine, il n'a trouvé que la méthode de démonstration géométrique et a voulu exprimer sa pensée sous une forme plus cartésienne que celle de Descartes lui-même. Il y a été conduit par des raisons logiques profondes.

M. *Rivaud.* Je ne pense pas qu'il ait cru à la vertu de sa méthode. Il y a vu seulement une méthode d'exposition complexe, continue comme la vie même.

M. *Lévy-Brühl.* M. Boutroux disait qu'il fallait vivre Spinoza. Je ne crois pas que cela soit possible, Lagneau l'a essayé. Eh bien! on trouve dans ce qu'il écrit plusieurs spinozismes.

M. *Rivaud.* Je crois que Spinoza a vu lui-même différentes solutions : il pense qu'on peut se placer à une infinité de points de vue où chacun d'eux exprime la substance divine.

M. *Delbos.* Votre commentaire m'a paru souvent construit, et construit artificiellement. Il n'est pas toujours facile de saisir comment il se rattache aux textes invoqués. Vous ne voyez dans l'exposition géométrique de l'éthique qu'un procédé artificiel. Votre mode personnel d'exposition ajoute beaucoup à cet artifice. Cela tient à la place que vous avez donnée aux *Cogitata Metaphysica* dans votre exposé. Vous les placez, dans le développement de la pensée de Spinoza, entre le Court Traité et le traité de la Réforme de l'Entendement. Or je ne crois pas que, pour la pensée de Spinoza, les *Cogitata Metaphysica* puissent servir de source authentique. Vous avez rappelé la thèse de Freudenthal sur les *Cogitata Metaphysica*, mais vous ne l'avez pas rapportée exactement. Vous avez dit que selon Freudenthal, les *Cogitata Metaphysica* sont un essai d'exposition métaphysique sous les formes de la scolastique récente. La thèse de Freudenthal, c'est que les *Cogitata* sont un essai d'exposition métaphysique *du point de vue cartésien* sous les formes de la scolastique récente. C'est cela qui est l'exposition factice, non la forme géométrique de l'éthique. Les *Cogitata* ne peuvent servir que d'un moyen accessoire d'interprétation.

Vous avez touché à la question des rapports entre les attributs et la substance. Vous n'avez pas assez nettement examiné les textes.

P. 89. Vous dites que la substance consiste en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. Or cela n'est pas la substance, mais Dieu.

Il est très important de le remarquer. Car si l'on regarde de près la première partie de l'Éthique, et que l'on rapproche des premiers théorèmes certaines lettres (en particulier à Oldenbourg) et certains passages des *Cogitata Metaphysica*, il apparaît que, jusqu'à ce qu'il établisse l'existence de Dieu, Spinosa *postule problématiquement la pluralité de substances*. Il est à peine besoin de remarquer que Spinosa n'a jamais admis pour elle-même la pluralité de substances. Mais il n'admet pas non plus que de la définition de la substance l'unité de la substance suive immédiatement. Une démonstration est nécessaire. Et l'introduction de l'idée de Dieu comme être consistant en une infinité d'attributs..... permet seule cette démonstration.

A ces deux moments de la pensée logique de Spinoza semblent correspondre deux conceptions assez différentes des attributs.

Au premier moment — avant l'introduction de l'idée de Dieu — l'attribut est conçu à la manière cartésienne, comme constituant l'essence de la substance. Chaque substance n'a qu'un attribut qui correspond à l'attribut principal de Descartes.

Avec l'idée de Dieu s'introduit dans la pensée de Spinoza un élément mystique, néo-platonicien qui prime l'élément cartésien. L'attribut est un infini en son genre qui exprime l'infinité absolue de la substance.

Vous auriez donc eu intérêt à tenir un plus grand compte de la manière même

dont Spinoza démontre, à ne pas considérer comme d'assez peu d'importance l'enchainement même des propositions.

II. *Le problème du devenir et la conception de la matière dans la philsoophie grecque jusqu'à Théophraste.*

M. Rivaud. — Lorsque nous lisons les œuvres des grands philosophes de l'époque classique, je veux dire : leurs œuvres physiques, nous avons grand'peine à comprendre les idées qui y sont exprimées. Nous nous demandons s'ils ont traité les mêmes problèmes que nous, si nous n'avons pas un certain nombre d'idées et d'hypothèses, impliquées dans notre conception de la nature, qui nous empêchent de les comprendre. J'ai taché de me remettre dans l'état d'esprit des Grecs, quand ils font de la physique. Il est bien différent du nôtre. Nous croyons à quelque chose de permanent (matière). Il semble que l'impression des philosophes grecs soit tout autre : il n'y a point de matière, fondement solide des apparences, il n'y a qu'un ensemble de changements derrière lesquels rien ne subsiste, sinon la loi d'évolution. Je l'ai étudié pour les premiers philosophes, je l'ai étudié pour Platon et Aristote. Il y a chez tous ces philosophes une foule de représentations qui ne sont pas d'origine logique; ces doctrines contiennent, à côté des développements logiques, des représentations spéciales, des images. J'ai cherché d'où elles venaient. J'ai cru trouver ce fond de représentation dans les légendes primitives, en particulier dans les théogonies. J'ai donc essayé de montrer que la physique des Grecs est sortie de leurs théogonies : l'œuvre des philosophes a été d'adapter ces légendes à l'explication des faits; l'accord entre les images primitives et la superstructure logique a été effectué approximativement chez Platon et chez Aristote.

Autour de cette hypothèse centrale, j'ai dû faire une foule d'hypothèses auxiliaires, et, pour une part, conjecturales. Si nous voulions nous en tenir à l'interprétation littérale des textes, nous n'en tirerions pas grand'chose. Je crois qu'on ne peut comprendre la philosophie ancienne qu'à l'aide de nombreuses hypothèses; mais j'ai tâché que mes hypothèses fussent en accord avec tout ce qu'il y a de positif sur ces questions.

Discussion

M. *Croiset.* — Sur l'idée générale de la thèse, je suis parfaitement d'accord avec vous. Je ferai cependant une réserve : dans cette absence de conception ferme de la matière, y a-t-il autre chose qu'un défaut d'abstraction dans un esprit bien jeune encore? Et les Grecs n'ont-ils pas eu le sentiment, sinon l'idée, d'une matière subsistant sous les apparences? Par exemple, les Grecs n'ont su distinguer un verbe d'un substantif qu'au v[e] siècle; et cependant ils étaient déjà des artistes de la parole. Il faut toujours distinguer avec soin entre ce que les Grecs ont senti et ce qu'ils ont su exprimer à un moment donné.

M. *Rivaud* — Je ne reproche pas aux Grecs de n'avoir pas eu une théorie de la matière. La physique grecque a échoué pour une tout autre raison : parce qu'elle était une physique de la qualité. Il y a une idée très nette de la matière chez certains philosophes grecs; mais aucun n'a fait de la matière le centre de la physique.

M. *Croiset* — Sur le vocabulaire de la physique, je suis d'accord avec vous sur presque tous les points. Je vous reprocherai seulement de vous être enfermé dans la langue des physiciens, sans vous préoccuper du sens commun des termes. Je crois qu'il est capital de ne pas perdre de vue l'usage courant de la langue, pour voir comment on est passé au sens spécial. Sur un point particulier; je vous signale κατὰ κόσμον, comme une locution courante, dans le sens de : en ordre, et non comme une expression technique.

J'arrive à une question plus importante : votre opinion sur la théorie platonicienne de l' « opinion vraie ». Votre tendance générale est de ramener aussi près que possible ce que Platon appelle l'opinion vraie et ce qu'il appelle la science, — et de là vient en partie que vous attribuez une place capitale au *Timée*. J'ai sur ce sujet un doute absolu : je crois qu'il y a pour Platon une différence tranchée entre l'opinion vraie et la science. Platon voit bien qu'une foule de gens qui n'ont pas la science pensent juste : il y a une δόξα qui n'est pas science mais qui est ἀληθής. Quand cette opinion est confirmée, devient-elle voisine de la science? En aucune façon.

M. *Rivaud.* — Mais alors il n'y a plus de science pour Platon. Or, son objet est de construire une science pratique, utile, tant pour la politique et la morale que pour la physique.

M. *Croiset.* — Platon attache certainement la plus grande importance à la politique et à la morale; mais je ne crois pas du tout qu'il attache la même importance à la physique.

M. *Rivaud.* — Que devient alors la physique?

M. *Croiset.* — Où trouvez-vous cette ɔhysique? Dans le *Timée.* J'entends le *'imée* tout autrement que vous. Pour noi, Platon, après avoir construit une nultitude de théories dialectiques, qu'il :onsidère comme scientifiques, éprouve e besoin de faire une synthèse de tout :ela, synthèse non scientifique. Comment 'ensemble des choses existe-t-il? Avec son .magination prodigieuse, il se représente e mieux possible, avec le maximum de vraisemblance, la synthèse que jusque-là l n'a pas constituée. C'est une hypothèse ıdmirable qui a juste la valeur d'un poème nétaphysique.

M. *Rivaud.* — La physique du *Timée* ɔeut très bien être l'expression de la science de son époque; elle n'est pas plus ɔizarre que tant d'autres.

M. *Croiset.* — Nous jouons sur les mots: :e que nous appelons « la science de son ;poque » pour Platon n'est pas de la science. Il n'y a de science que dans le 'apport de ce qui change à quelque chose ˌui ne change pas, l'idée éternelle.

M. *Rivaud.* — Je crois qu'il n'y a pas même pour Platon de science de l'éternel; e crois surtout qu'il y a place dans le système pour une hiérarchie de vérités 'elatives, de sciences relatives.

M. *Croiset.* — Ce sont les opinions vraies.

M. *Brochard.* — Vous avez fait un travail 'emarquable et par la somme de labeur ˌu'il vous a coûté, et par l'intelligence ˌue vous avez déployée; je tenais à le léclarer, avant de passer aux critiques ˌue j'aurai à vous faire. Tout d'abord, je ıe vois pas pourquoi vous avez disloqué 'Ecole éléatique : pourquoi séparer Kénophane de Parménide et le rattacher ıux pythagoriciens primitifs, alors que vous indiquez de nombreuses ressemɔlances entre lui et Parménide? De même, ɔour Zenon d'Elée et Mélissos. Vous êtes lur pour Zénon d'Elée : n'oublions pas :ependant qu'il n'y a pas un grand philoɔophe, préoccupé par les questions de 'infini et du continu, que n'aient hanté les ırguments de Zenon, et Renouvier encore ı cru devoir les discuter. Mais, pour en evenir à ma première question, quel notif vous a fait séparer des philosophes ;recs, réunis d'habitude?

M. *Rivaud.* — Des raisons d'ordre chroıologique et des raisons d'ordre logique. l m'a semblé qu'il y avait plus de parenté ntre les derniers Éléates et les sophistes u'entre les premiers et les derniers :léates. La chronologie de mon livre a été ifficile à établir, et reste conjecturale ɔour une part, puisque aussi bien des ocuments positifs nous manquent pour établir certaines dates. Par suite, suivant la manière dont on comprend et on interprète un de ces philosophes, on est porté soit à veillir, soit à rajeunir un peu trop un philosophe considéré. J'ai été parfois déterminé par des raisons internes, recourant à une méthode hégélienne qui n'est peut-être pas la meilleure dans les questions d'histoire de la philosophie.

M. *Brochard.* — Venons-en à la question de la χώρα. Vous avez opposé l'interprétation de Zeller à la mienne : vous avez très bien exposé l'argumentation de Zeller, mais vous n'avez pas rappelé tous mes arguments. Zeller soutient que la χώρα est l'espace vide, — quelque chose d'analogue à l'étendue cartésienne. Il cherche à ramener les images employées par Platon, à cette interprétation : la matière est appelée un réceptacle, une matrice, une nourrice, et enfin une χώρα. Or χώρα = espace vide ne s'accorde-t-il pas très bien avec πανδεχές = réceptacle?

Malheureusement pour Zeller, πανδεχές peut s'entendre dans un autre sens : si la matière est le devenir, on peut entendre réceptacle, au sens où la matière reçoit les qualités. La χωρα est l'espace, ce n'est pas une substance comme chez Descartes : Zeller a fait là un rapprochement bien aventureux. Reste l'espace vide de Démocrite : mais comment ce vide soutiendrait-il le triangle dont parle Platon? Et aussi, comment Platon aurait-il pu introduire le vide, non-être absolu, dans sa doctrine? Enfin si la χώρα est l'espace vide, comment se fait-il que Platon dise que la χώρα est ce qu'il y a de plus difficile à comprendre?

Le vide peut assez facilement être conçu. Ces raisons ont déjà quelque poids, mais il y a plus : Zeller invoque des textes d'Aristote, or les textes d'Aristote n'ont peut-être pas le sens qu'il leur prête. Dans un premier texte, Aristote déclare que Platon a identifié la χώρα et le τόπος avec la ὕλη.

Dans un autre texte, il dit : « Quelques-uns disent que le vide et le lieu sont la même chose. » Mais nous pouvons éliminer de suite ce second texte : car le contexte montre d'une façon non douteuse qu'il ne s'agit nullement de Platon, mais d'autres philosophes. Revenons donc au premier texte.

Aristote cherche, dans ce passage, à définir le lieu : il constate que Platon est le premier qui ait essayé d'en donner une définition. Il définit le lieu par la matière : d'où il suit que l'idée de matière est plus claire pour les Grecs que celle de lieu. D'ailleurs le lieu (τόπος) chez Aristote n'est pas l'espace, mais ce qui environne un

corps. La χώρα n'est pas différente du τόπος. Elle est ce qui est compris entre les limites d'un corps.

Il en est de même pour Platon : la χώρα n'est pas l'espace en général, mais ce qui est compris entre des limites (τὸ μεταξύ). Par là les philosophes ont été ramenés à rapprocher la χώρα et la matière. Il ne faut donc pas dire que la matière, c'est le lieu, mais que le lieu, c'est la matière. La question de savoir ce qui est au juste la matière, reste tout entière.

M. *Rivaud*. — Vous me reprochez d'avoir soutenu que la χώρα du *Timée* est identique à l'espace vide en général. En fait, je me suis efforcé de distinguer deux théories chez Platon : pour la seconde, je suis d'accord avec vous; pour la première, il me semble que Platon cherche à distinguer la χώρα des qualités : Platon doit avoir conçu un réceptacle vague, indéterminé, où tous les changements vont se produire. Qu'il ait dit que ce réceptacle n'est pas très facile à comprendre, on se l'explique fort bien, et cela pour une raison historique. La doctrine des atomistes sur le vide, opposée aux doctrines logiques selon lesquelles il ne peut y avoir de non-être, était toute récente et pouvait sembler paradoxale. Platon a pris pour son compte cette thèse scandaleuse, essayant d'établir que l'espace est indépendant des changements qui s'y produisent. Qu'il ait formulé cette doctrine d'une façon nette, je n'irai pas jusqu'à le soutenir.

M. *Brochard*. — Vous vous défendez fort bien, mais je ne suis pas très convaincu néanmoins. Vous croyez que la χώρα peut se détacher de la théorie du devenir chez Platon; je ne le crois pas. La χώρα est une comparaison comme les autres (réceptacle, matrice, etc.), Ce sont des à peu près. La χώρα n'est pas l'espace vide; mais il faut cependant maintenir la distinction entre le devenir, γένεσις, et l'ὕλη. La matière, c'est quelque chose qui n'est pas encore spécifié. Le devenir peut être considéré à deux points de vue. 1° Il y a un premier devenir qui n'est pas encore spécifié, qui n'a pas de forme définie et qui est la matière pour Platon. Cette matière doit s'entendre en termes de qualité. Elle est surtout un principe de mouvement : c'est l'idée du chaos, du mouvement indéterminé. 2° Puis il y a un second moment dans la γένεσις, celui du mouvement déterminé. La première forme de la γενεσις est plutôt un devenir que la matière telle que nous la concevons aujourd'hui. Le passage du premier moment au second se fait par l'intervention du démiurge : alors le devenir se prête à la règle. Votre théorie n'explique pas ce que Platon dit de la χώρα : « elle participe à l'intelligible de la façon la plus difficile à comprendre ». L'ὕλη platonicienne est à la γένεσις dans le monde sensible comme « l'autre » est à la κοινωνία dans le monde intelligible.

M. *Rivaud*. — J'ai été embarrassé par les textes où Platon distingue la χώρα de la γένεσις, et c'est pourquoi j'ai cru voir avec la χώρα l'introduction d'un élément étranger, provenant des atomistes. Mais pour la doctrine du devenir et du double mouvement, je suis d'accord avec vous.

M. *Espinas* adresse à M. Rivaud un certain nombre de critiques de détail et lui signale une lacune dans sa thèse : elle provient de ce qu'il a négligé des textes intéressants de Xénophon, où se trouve une certaine conception originale de la δυναμις.

M. *Boutroux*. — Je voudrais dégager les idées générales auxquelles vous aboutissez : c'est d'abord un lien très étroit entre les mythes et la philosophie. Cette théorie, suivant laquelle la philosophie serait une sorte de scolastique rationalisant, ce qu'admettait la religion, est intéressante. Les croyances n'ont pas une origine surnaturelle; elles viennent déjà de l'esprit humain et de la raison. Ce n'est pas merveille que la raison philosophique y trouve son compte et s'y reconnaisse. Kant disait : Nous trouvons des lois dans la nature, parce que nous les y avons mises. De même, nous trouvons de la philosophie dans la mythologie, parce que la mythologie était déjà philosophique.

M. *Rivaud*. — Je ne crois pas qu'on puisse formuler ma thèse sous une forme aussi générale que celle que vous lui avez donnée. Les mythes physiques ne jouent pas seuls un rôle capital dans la philosophie grecque. Il en est une multitude d'autres qui ne peuvent se transposer d'une façon rationnelle.

M. *Boutroux*. — Vous nous présentez la philosophie grecque comme foncièrement pessimiste.

M. *Rivaud*. — C'est une impression de lecture.

M. *Boutroux*. — Ne doit-on pas dire plutôt que les poètes gnomiques sont pessimistes, d'un pessimisme contre lequel a réagi la philosophie? La philosophie affranchit l'intelligence, faculté du bien, et impose sa domination au monde dans la mesure où la matière peut être vaincue par l'idée ou par l'art.

M. A. Rivaud est déclaré digne du grade de docteur, avec mention très honorable.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.)

(N° DE MAI 1906)

LIVRES NOUVEAUX

Critique de la doctrine de Kant, par Ch. Renouvier, 1 vol. in-8° de 440 p. Paris, Alcan, 1906. — On ne peut dénier à l'œuvre posthume de Renouvier ni la consciencieuse lecture des textes, ni l'argumentation vigoureuse, ni la subtilité dialectique. Mais, intéressante pour la connaissance de la doctrine de Kant, elle 'est plus encore pour celle de l'auteur lui-même, dont elle marque, avec une extrême netteté, l'évolution dernière, lorsque s'éloignant du criticisme, le néo-riticisme devient le personnalisme, et se réclame de plus en plus de Descartes t de Leibniz. Après avoir indiqué rièvement dans son introduction les sept thèses dont, à son avis, la pensée noderne est redevable à Kant, c'est une nanière de réquisitoire que Renouvier resse contre lui, suivant de très près le exte de la *Critique de la Raison pure*, u'il étudie seule, en rapprochant les assages divers, en mettant en relief les bscurités, les hésitations, les contradicions. — Elles proviennent, selon lui, l'une double source : de l'idée de l'abolu, de l'inconditionné, toujours présente la pensée de Kant; et de l'idée que oute philosophie doit posséder la certitude, et être apodictique ou n'être pas. Si Kant avait vraiment compris que oute connaissance ne peut être que relaive, qu'elle ne doit avoir d'autre règle ue le principe de contradiction, et par uite la négation de tout infini actuel; i, d'autre part, il s'était contenté sur ous les points controversés de croyances ationnelles, se proposant comme telles; i, en un mot, il eût accepté les prinipes propres de Ch. Renouvier, toutes s difficultés de sa philosophie se seraient rouvées aplanies.

Au contraire, le kantisme tel qu'il est, ui apparaît essentiellement équivoque. Kant, lui, sem voir été séduit tour à tour par « trois absolus » ch. XXXIV). En premier lieu, il affirme le caractère illusoire du phénomène, et cependant ne donne du noumène qu'une idée toute négative, posant tour à tour et niant la réalité objective. En second lieu, il déclare nécessaire l'inconditionné, et que la totalité des conditions est requise comme donnée pour tout exercice de l'entendement; et d'autre part, il ne montre le rôle de ces idées *transcendentales* que pour mieux faire voir la vanité de tout usage *transcendant* qu'en pourrait faire la raison. — En troisième lieu enfin, il pose le « noumène moral », l'inconditionné du devoir, avec les postulats qui en résultent, mais ne nous invite à y croire qu'à condition que nous « sachions bien que notre croyance n'a aucune valeur de théorie » (p. 428). Ainsi, selon Renouvier, il serait impossible de démêler s'il y a, au fond de cette pensée, un empirisme radical, où les noumènes, l'inconditionné et les postulats moraux ne seraient que des principes directeurs, des conditions illusoires de l'usage de l'entendement ou de l'action pratique; ou bien au contraire, une doctrine d'universel « *illusionisme* », fondée sur la négation du temps et l'unité absolue d'un inconditionné inconnaissable, doctrine toute voisine de l'Être pur des Éléates.

Il va sans dire que l'on pourrait argumenter sans fin, tant sur cette interprétation générale, que sur une foule de discussions de détails souvent minutieuses, ingénieuses et nouvelles. Indiquons, en exemple, une difficulté que soulève Renouvier et qui n'est pas signalée d'ordinaire, croyons-nous, par les commentateurs de la *Critique* : dans les *Anticipations de la perception*, Kant pose la continuité comme condition de la possibilité de tout phénomène : Or, les deux premières *Antinomies* portent

sur l'opposition entre la thèse de la continuité et celle de la « discrétivité », et là elles sont présentées comme de validité égale : n'est-ce pas une contradiction? (p. 323). — Peut-être pourrait-on répondre qu'il s'agit, dans le premier cas, de la perception du phénomène concret, donné à l'entendement; et dans le second, de l'effort de la raison pour en concevoir la manière d'exister *en soi*, lorsqu'elle prend le phénomène pour un noumène : perçu d'une seule façon sous les conditions de la sensibilité et de la continuité, il se peut qu'en tant que pur concept, il soit conçu de deux façons opposées.

Il faut reconnaître enfin, pour donner une idée exacte de ce livre, la confusion, la complication, et l'arbitraire du plan suivi par Renouvier, le livre est divisé en deux parties : *Dialectique* et *Dogmatique*. Dans la première, il discute et réfute la partie négative de la *Critique* : les antinomies, les paralogismes de la psychologie rationnelle, la réfutation des preuves de l'existence de Dieu. — Dans la deuxième, revenant à l'*esthétique* et à l'*Analytique transcendentales*, il essaye d'en dégager la pensée intime de Kant.

Le caractère empirique et la personne, par L. Prat. 1 vol. de 492 p., Paris, Alcan, 1906. — Le disciple fidèle des dernières années de Ch. Renouvier reprend, dans ce gros livre, les idées favorites du fondateur du néo-criticisme, sur la nature morale et la destinée de l'homme; et il les expose avec une élégance et une aisance, un souci du style, un goût et un abus des formules frappantes ou des antithèses de mots que le maître ne connaissait guère; reste à savoir si la doctrine a autant gagné en netteté et en vigueur. En tout cas, M. Prat a ajouté à la pensée de son maître deux mots nouveaux : la *nolonté*, ou puissance de vouloir ne pas; et la *noergie*, ou énergie propre de l'esprit. Posant, en effet, que l'homme ne peut rien connaître et rien expliquer, ni lui-même ni les choses, qu'il est sur toute question réduit à la croyance, M. Prat en conclut qu'il peut croire à sa liberté, et croire par suite à sa puissance de résister aux influences extérieures, physiques ou sociales; aux entraînements de son caractère empirique; à l'homme qu'il est, il peut opposer la personne idéale qu'il devrait être, et sa libre vision de justice, de beauté et de vérité : s'il est libre, il pourra ainsi, suivant le mot de Lequier, « faire, et en faisant, se faire ».

Ces idées sont bien de Renouvier; mais, sur certains points, on peut se demander si sa pensée n'est pas dénaturée. — 1° Au phénoménisme si franc et si vigoureux des *Essais de critique générale* qui, rejetant toute substance, faisait de la connaissance des relations phénoménales une vraie connaissance, précise et ferme, la seule connaissance concevable, à vrai dire, — se substitue ici, en accord d'ailleurs avec certaines indications de la *Nouvelle Monadologie*, une sorte d'agnosticisme : répétant que nous ne nous connaissons ni ne nous comprenons, que, nous cherchant, nous ne nous trouvons pas, l'auteur semble sans cesse à la poursuite d'un fond mystérieux et insaisissable de l'être, d'une manière de substance à laquelle l'insuffisante expérience que nous avons de nous-mêmes semble bien s'opposer comme un simple jeu d'apparences. Sans doute, M. Prat croit mieux fonder par là la thèse de la liberté de la croyance : mais ce n'est, peut-être, que par une confusion entre la *matière* du jugement et sa *modalité* : que nous restions en partie inconnus à nous-mêmes, en quoi cela prouve-t-il que nos affirmations ne peuvent être que des libres croyances? Nous pouvons, ou bien être sûrs, ou bien croire, que nous nous ne connaissons pas; nos jugements, certains ou douteux, nécessaires ou libres, peuvent porter aussi bien sur notre nature essentielle que sur ses manifestations apparentes.

2° Le dilemme de Lequier ne nous semble pas présenté par M. Prat sous la même forme que chez Lequier et chez Renouvier. Des quatre alternatives possibles : la nécessité affirmée nécessairement, la nécessité affirmée librement, la liberté affirmée nécessairement, la liberté affirmée librement, M. Prat entend le troisième, la liberté affirmée nécessairement, comme s'il voulait dire : la liberté affirmée comme nécessairement vraie, c'est-à-dire comme démontrable, — et il le juge contradictoire : il y a contradiction, pense-t-il, à vouloir démontrer la liberté, toute démonstration impliquant nécessité. — Il semble difficile, ici encore, de plus complètement confondre le mode de notre affirmation, avec le contenu même de l'affirmation. De ce que j'aurais des raisons démonstratives c'est-à-dire logiquement contraignantes, d'affirmer la liberté, il s'ensuivrait sans doute qu'il y a de la nécessité dans le jugement par lequel je l'affirme, mais non pas qu'il y a de la nécessité dans ma volonté ou dans les actes sur lesquels porterait l'affirmation. On ne voit, en cette alternative, nulle contradiction. — La pensée de Renouvier, si nous la com-

prenons bien, était autre : il se plaçait au point de vue ontologique, ou de la réalité en soi, et disait : ou *en réalité*, je suis libre, ou je suis nécessité; et j'affirme ou la liberté ou la nécessité. Des quatre cas possibles le troisième était alors celui-ci : si la doctrine de la nécessité est la vraie, et que j'affirme la liberté, en fait, je suis entraîné fatalement à cette erreur d'affirmer la liberté. Aussi ne parlait-il nullement de contradiction, et comparait-il seulement les quatre alternatives au point de vue des avantages moraux qu'elles comportent.

M. Prat, voulant pousser plus loin que Renouvier sa thèse de la liberté du jugement et l'introduire partout (sans d'ailleurs la justifier nulle part), en arrive à faire perdre à la pensée toute sa rigueur, et il semble que sur tous les points où la doctrine du maître est ainsi modifiée, elle ne gagne ni en précision ni en force.

Henri Heine penseur, par Lichtenberger, Paris, Alcan, 1905, 250 p., 3 fr. 75. — Très solide étude sur les idées et la personnalité de Heine. Nous signalons particulièrement les pages consacrées à l'évolution des idées religieuses de Heine (ch. II, 41-55; ch. III, 105-114; ch. V) qui montrent dans la jeunesse de Heine la préparation au retour religieux marqué par la conversion de 1849; l'étude sur Heine et le Saint-Simonisme; le chapitre final où est discutée la « légende de Heine » et la divergence des jugements sur Heine. On trouve dans cet ouvrage la même érudition, la même solidité et le même esprit historique que dans les ouvrages précédents du même auteur sur Wagner et sur Nietzsche.

La métaphysique de Maïmonide, par Louis Germain Lévy, Dijon, 1905, 141 p. — Essai de reconstruction de la métaphysique de Maïmonide d'après le Guide des Égarés. Le Guide est essentiellement une œuvre théologique qui a pour objet d'accorder le judaïsme avec la philosophie péripatéticienne et néoplatonique des philosophes arabes. L'auteur analyse avec précision ce système de conciliation. Il est regrettable qu'il n'ait point avec la même méthode précise étudié l'influence si grave de Maïmonide sur la philosophie médiévale; les deux pages qu'il consacre à cette question ne font que la mettre en formule.

Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, par Albert Rivaud, maître de conférences à la Faculté des lettres de Rennes, docteur ès lettres. — 1 vol. in-8 de VIII-488 pp., Paris, Alcan, 1906. — M. Rivaud s'est proposé d'établir que le problème central pour les penseurs helléniques, d'Hésiode à Aristote, c'est le problème des rapports entre l'ordre et le devenir; il pense pouvoir montrer ainsi d'un côté que c'est fausser la pensée des philosophes grecs que de chercher chez eux des théories de la matière au sens moderne du mot, d'un autre côté qu'il y a continuité entre les cosmogonies mythiques de la Grèce primitive et les philosophies rationnelles du Ve et du IVe siècle, continuité également entre les penseurs considérés d'habitude comme les plus différents : un Héraclite, un Platon, un Aristote demeurent selon lui assez voisins les uns des autres, non seulement par la manière dont ils posent le problème philosophique, mais par la façon même dont ils le résolvent. Cette idée, qui fait l'unité et assure la cohésion de son livre, lui a inspiré dans le détail un grand nombre d'interprétations intéressantes, appuyées sur une connaissance solide des textes et de leurs commentateurs Mais on peut se demander si en exagérant la part de vérité qu'il y a dans sa thèse, M. Rivaud n'a pas été entraîné à altérer la physionomie des philosophes qu'il étudie, d'abord en se refusant trop catégoriquement à trouver chez les physiologues des théories sur la substance matérielle, ensuite et surtout en effaçant à l'excès les oppositions qu'il y a entre Platon et les physiologues, entre Aristote et Platon : n'a-t-il pas faussé la pensée de Platon en voulant à toute force attribuer une valeur scientifique à ses mythes et retrouver chez lui la physique qualitative de ses prédécesseurs et n'a-t-il pas faussé le rapport de l'aristotélisme avec les philosophies antérieures en montrant l'aboutissant naturel de la pensée grecque, alors qu'au contraire cette doctrine, en rejetant à la fois l'idée de physique mathématique et celle de loi d'évolution, élimine par là les idées directrices les plus importantes peut-être que nous rencontrions chez les physiologues d'une part, chez les pythagoriciens et chez Platon de l'autre?

La Providence et le Miracle devant la Science moderne, par G. Sortais, Paris, Beauchesne et Cie, 1905, in-16, 1-189 pages. — Ce livre est un livre de polémique, plus particulièrement dirigé contre les « Affirmations de la Conscience moderne » de M. Séailles; mais visant aussi d'une façon générale tout positivisme qui prétend nier ou ignorer le miracle. M. Séailles affirme que la science moderne rejette le Dieu personnel; mais en fait, bien des savants acceptent une telle

conception, et M. Sortais produit à l'appui de son dire les professions de foi de quelques grands savants du XIXᵉ siècle. M. Séailles prétend le miracle incompatible avec le déterminisme rigoureux qui gouverne le monde; mais ce déterminisme n'est pas un principe absolu, c'est un postulat hypothétique de la science : il n'a qu'une portée limitée, et ne saurait en droit exclure le miracle. M. Séailles prétend que le miracle répugne à la conscience moderne, comme troublant la belle harmonie du monde : mais la libre activité de l'homme, intervenant dans le jeu des forces de la nature, est un miracle par rapport à ces forces qui s'opposent et se composent nécessairement, et « ce que les hommes peuvent, Dieu le peut ». Le miracle n'est pas un fait sans cause, mais un fait dont la cause est *praeter ordinem totius naturæ creatæ*. Ainsi justifié aux yeux de la raison, le miracle s'impose à nous sous forme de faits bien constatés, les guérisons de Lourdes par exemple, qui ne sauraient s'expliquer par les forces naturelles connues, telles que la suggestion. Il ne reste donc plus qu'à conclure : « Le miracle a lieu, donc il est possible » et affirmer la nécessité de Dieu créateur, pour comprendre l'univers et la vie. Voici résumé le plus fidèlement possible le livre de M. Sortais. Nous reprocherons à l'auteur de procéder trop souvent en opposant des opinions à des opinions, des affirmations à des affirmations; ceci, parce que la partie critique est très insuffisante. La notion de miracle n'est pas serrée d'assez près; il y a confusion ou équivoque perpétuelle entre la question du mécanisme et du finalisme, et celle du miracle et du déterminisme scientifique. Enfin M. Sortais triomphe peut-être trop aisément parfois d'adversaires qui ne seraient pas embarrassés pour lui répondre. Par exemple (page 133) : « Reste une dernière objection, refuge suprême de l'incrédulité aux abois. Quand les libres penseurs sont à bout d'arguments, ils se retranchent prudemment derrière les forces inconnues. On pourrait appliquer à cette attitude fuyante le mot cinglant que Maine de Biran a lancé aux partisans trop déterminés de l'innéisme. « C'est le coup de désespoir des savants; c'est la mort de la science. » Peut-être est-ce au contraire le principe de vie de la science, et la pierre d'achoppement de votre thèse, — à moins que vous ne confondiez inconnu et inconnaissable. Vous ne pourrez jamais prouver qu'un fait n'est pas l'effet de forces naturelles, à nous encore inconnues, à moins que vous ne prétendiez connaître toutes les forces de la nature et posséder la science définitive. Si les deux attitudes sont également possibles en face du fait dit miraculeux, laquelle est préférable de celle du savant qui accepte le fait inexpliqué et s'efforce de débrouiller ses conditions, de déterminer patiemment et laborieusement ses caractères et ses relations avec d'autres faits, soutenu dans ce labeur par le souvenir des faits déconcertants dont l'énigme a jadis été déchiffrée, — ou de celle de l'homme qui se repose paresseusement sur l'idée d'une intervention divine? Qui a raison : l'avenir seul pourrait répondre, et l'avenir est infini. Il est sûr toutefois que la première attitude est plus féconde pour la science et le progrès de la connaissance.

Le Mystère du Sommeil, par Bigelow. Fischbacher, 1 vol. in-12 de IX-230 p. — Ce travail rentre plus dans la « pneumatologie » que dans la psychologie du Sommeil.

Sur les Électrons, par Sir Oliver Lodge; conférence faite à l'*Institution of Electrical Engineers*, traduite de l'anglais par *E. Nugues* et *J. Péridier*, avec préface de *P. Langevin*, professeur suppléant au Collège de France; 1 vol. in-8°, 168 p. Paris. Gauthier-Villars, 1906.

La théorie des Électrons, discours prononcé à l'Université de Fribourg par *M. Fr. Daniels*, recteur de l'Université; in-8°, 28 p. Fribourg, 1905.

La théorie des électrons, par la nouveauté de ses aperçus et par la généralité des explications qui s'en déduisent, est une des plus importantes de la physique moderne. Non seulement elle est la première qui ait mis de l'unité dans nos connaissances en électricité, mais encore elle semble devoir modifier profondément certaines idées fondamentales de la mécanique classique. En peu d'années cette théorie a fait des progrès immenses et, dans sa marche à travers le domaine des sciences physiques, elle a renversé des notions et des lois qui paraissaient parmi les plus solides et les mieux établies. C'est assez dire l'intérêt qu'elle présente pour le philosophe. Les deux conférences que nous signalons ici exposent l'essentiel de la théorie et des faits qui lui ont donné naissance.

Rappelons d'abord les faits principaux : le phénomène de Zeeman, les rayons cathodiques, la radio-activité. En 1896, le physicien néerlandais Zeeman découvrait que la lumière émise par une flamme change de couleur lorsque la flamme est placée entre les pôles d'un aimant puissant; le phénomène, à vrai dire, est très peu sensible, et les spec-

.roscopes ordinaires ne suffisent pas pour e déceler. Cette expérience capitale venait ı nouveau confirmer les idées de Maxwell sur l'identité de la lumière avec les phénomènes électro-magnétiques; mais elle avait en outre l'avantage d'avoir été prévue jusque dans ses détails par Lorentz, quelques années auparavant, le premier savant qui ait nettement formulé l'hypothèse des électrons. D'après Lorentz, l'activité d'une source lumineuse consisterait dans le mouvement périodique de très petites sphères électrisées, ayant toutes la même charge, positive ou négative, mouvement extrêmement rapide et extrêmement fréquent déterminant dans l'éther environnant les perturbations électro-magnétiques qui, selon les idées de Maxwell, constituent les radiations lumineuses. Ces charges élémentaires, ou *électrons*, sont comme les atomes indivisibles et invariables de l'électricité. Les rayons cathodiques, étudiés par Crookes, Lénard, Röntgen, J. J. Thomson, J. Perrin, etc., c'est-à-dire les radiations émanant de la cathode dans un tube à peu près complètement vidé d'air, et qui, en frappant les parois du tube, donnent naissance aux rayons X, seraient produits par les électrons négatifs s'échappant ou repoussés de la cathode en ligne droite, avec une vitesse susceptible d'atteindre le tiers de la vitesse de la lumière. Crookes, par une intuition véritablement prophétique, considérait les rayons cathodiques comme des projections de particules matérielles, d'une matière très raréfiée qu'il nommait *matière radiante*. La théorie nouvelle, grâce aux expériences ultérieures, principalement celles de J. Perrin, permit de considérer ces particules comme autre chose que de la matière, comme des charges électriques négatives, n'ayant plus rien de matériel au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire ayant une masse réelle nulle et n'ayant qu'une masse apparente, ou inertie électrique, due à l'énergie électro-magnétique de l'éther, et croissant avec la vitesse dont elle sont animées, lorsque celle-ci approche de la vitesse de la lumière. Les phénomènes de radioactivité, et notamment le rayonnement du radium, montrent qu'il se produit des émissions analogues aux émissions cathodiques dans diverses circonstances et en particulier dans la décomposition spontanée du radium. Tels sont les faits. La théorie des electrons les a coordonnés et expliqués d'une manière satisfaisante, en même temps qu'elle permettait de les prévoir et qu'elle etait, à chaque expérience nouvelle, plus amplement confirmée.

La conférence de Lodge ne se borne pas à cet exposé. Elle renferme en outre des vues hypothétiques d'une singulière hardiesse sur la théorie électronique de la matière, qui tend à représenter les atomes matériels comme des systèmes cosmiques d'électrons positifs et négatifs. Nous ne nous y aventurerons pas avec l'auteur, et nous nous contenterons de résumer les brillants avantages de la théorie électronique : synthèse des phénomènes de l'électricité statique avec ceux de l'electricité dynamique et du magnétisme; assimilation du courant voltaïque au mouvement d'électrons, c'est-à-dire de charges statiques élémentaires se déplaçant avec une énorme vitesse dans les conducteurs métalliques (assimilation confirmée par l'expérience de Rowland); explication des phénomènes de la décharge disruptive, dans l'air et dans les tubes à vide; explication des phénomènes électrolytiques; confirmation croissante des idées de Maxwell et de la théorie électro-magnétique de la lumière.

Ce qui ressort encore nettement de cette conférence, c'est la révolution qu'apportent les idées nouvelles dans le domaine de la mécanique générale : tendance actuelle de substituer l'explication électro-magnétique à l'explication mécanique; c'est le fait de la self-induction qui est désormais fondamental, et dont l'auteur se sert pour nous faire comprendre celui d'inertie. L'inversion, selon la remarque de M. Langevin, est ici caractéristique et tout à fait essentielle.

Enfin, le philosophe ou l'historien critique des sciences sera frappé de voir dans la théorie électronique le vieil atomisme renaître sous une forme qu'il y a vingt ans on ne soupçonnait pas. Qui ne se souvient des attaques subies par l'atomisme, des articles d'Ostwald, qui annonçait avec fracas la déroute de l'atomisme et la substitution de l'énergétique à la mécanique matérielle? Sous les espèces de l'électron, l'atome recommence à être le principe des explications physiques, et l'on ne sait plus au juste quelle confiance ou quelle valeur accorder aux principes de l'énergétique. Les électronistes doivent un pieux souvenir aux mânes de Démocrite, de Leucippe et d'Epicure.

Les quantités élémentaires de l'électricité : ions, électrons, corpuscules, mémoires réunis et publiés pas H. Abraham et P. Langevin (2e série de la Collection de mémoires publiée par la *Société française de Physique*). 2 fascicules, 1138 p. 8°, Paris, Gauthier-Villars, 1905. — En reunissant et en traduisant en français les principaux mémoires publiés depuis

une dizaine d'années sur les ions, électrons, etc., les auteurs de cette compilation ont rendu grand service à tous ceux qui désirent se mettre au courant des nouvelles hypothèses atomistiques et des théories corpusculaires qui reparaissent dans la Physique contemporaine. Il est seulement regrettable qu'ils aient dû se confiner dans le domaine de la Physique, et n'aient pas compris dans leur plan les travaux de Chimie (d'électro-chimie notamment) qui ont donné naissance à la théorie des ions. Ceux d'Arrhénius, par exemple, sont presque absents de ce recueil. Faut-il croire que, pendant que la chimie physique est cultivée avec ardeur et succès à l'étranger, les savants français sont encore prisonniers et dupes des classifications traditionnelles qui séparaient la Physique et la Chimie? D'autre part, pourquoi conserver, dans une traduction *française* un mot allemand comme *Kanalstrahlen*, qu'il est si facile de traduire par *rayons-canaux?* (v. p. 222-224, et 232).

L'évolution inorganique étudiée par l'analyse spectrale, par sir Norman Lockyer, traduit de l'anglais par Ed. d'Hooghe, 1 vol. in-8 de 304 p., F. Alcan, Paris, 1905. — Nous tenons à signaler cette traduction française de l'ouvrage de M. Lockyer, un des plus originaux et des plus hardis parmi les savants anglais. S'appuyant sur l'analyse spectrale qui nous révèle la différence de composition chimique des étoiles, il rattache cette différence à des inégalités de température, et, visant à être le Darwin de la chimie, il interprète l'ensemble des faits observés en étendant l'idée d'évolution à la matière brute et aux espèces chimiques. Les différents groupes d'étoiles, dont chacun se caractérise par la présence de corps simples déterminés, sont pour lui ce que sont pour le biologiste les différentes couches géologiques, caractérisées chacune par une faune et une flore définies. Les corps simples, comme l'oxygène ou l'hydrogène dont la masse est la moins grande et qui se rencontrent dans les étoiles les plus chaudes sont les premiers produits de l'évolution chimique; les métaux, qui se rencontrent dans les étoiles les plus refroidies, correspondent au contraire à ce que sont par exemple les vertébrés dans l'évolution organique. Ces théories en grande partie hypothétiques, mais dont on ne saurait méconnaître la puissance, nous montrent l'importance croissante de l'idée d'évolution dans la science moderne et elles permettent en même temps de saisir sur un exemple particulier l'analogie que présentent quelques-unes des hypothèses les plus générales et les plus fécondes des savants contemporains avec l'évolutionnisme *mécaniste* de Descartes et de Démocrite.

Introduction à la Pathologie générale, par Félix Le Dantec. 1 vol. grand in-8 de 504 p., Alcan, Paris, 1906. — L'auteur s'est proposé d'interpréter d'une manière neuve tous les faits consignés dans l'ouvrage capital de Metchnikoff, l'Immunité dans les maladies infectieuses, et dans le Bulletin de l'Institut Pasteur, sur la lutte des organismes contre les microbes et les toxines. Cette interprétation s'inspire des résultats acquis par une science nouvelle, la chimie physique, des connaissances sur les corps colloïdes, des travaux de Jean Perrin sur l'électrisation de contact et de la loi de Le Chatelier : « La modification produite dans un système de corps à l'état d'équilibre par la variation de l'un des facteurs d'équilibre est de nature telle qu'elle tende à s'opposer à la variation qui la détermine. »

Jusqu'ici ces faits relatifs à la défense des organismes ont été racontés tantôt dans un langage vitaliste, tantôt dans un langage purement chimique. Metchnikoff parle des combats des phagocytes contre les bactéries, dit que la vaccination opère l'*éducation* des leucocytes, semble attribuer à ceux-ci une véritable sensibilité. L'école d'Ehrlich au contraire multiplie les substances chimiques hypothétiques, les cytases, les ambocepteurs, les hemotoxines, les hépatotoxines, etc., comme si on avait réellement pu isoler et faire cristalliser ces substances. Le Dantec croit qu'il est possible de *raconter* tous ces faits dans le langage cohérent et précis de l'équilibre physique.

Si personne encore n'a vu dans ce domaine de simples questions d'équilibre physique c'est parce qu'on oublie que les êtres vivants sont des assemblages de colloïdes, que les bactéries, les sérums injectés, les toxines bactériennes sont des colloïdes aussi. Tout colloïde n'est pas vivant, c'est-à-dire tout colloïde n'assimile pas, mais seul un colloïde peut être doué de vie. La pathologie des maladies infectieuses est donc essentiellement l'étude des phénomènes provoqués par l'introduction d'un colloïde mort ou d'un colloïde vivant dans un organisme, c'est-à-dire dans un colloïde vivant. Or un colloïde est constitué par des *granules* suspendus dans un liquide *intergranulaire* ou *solvant*. Ces granules ne sont pas identiques à ceux du protoplasma d'une amibe visible au microscope. Les granules du protoplasma sont eux-mêmes des colloïdes qui contiennent des granules dans un liquide solvant. « Les remarquables

travaux de Jean Perrin sur l'*électrisation de contact*, l'ont amené à penser que l'électrisation des granules joue un rôle essentiel dans la stabilité d'un colloïde, on peut comprendre grossièrement, comme il suit sa manière de voir. Les granules suspendus dans un solvant et très voisins, sont attirés l'un vers l'autre par les forces de cohésion qui existent dans toute matière; mais étant électrisés ils sont également repoussés l'un par l'autre et leur distance respective résulte d'un équilibre établi entre ces deux forces antagonistes. Tel est, par exemple, le cas de deux feuilles d'or d'un électroscope; la pesanteur tend à les faire retomber toutes deux à la position verticale, c'est-à-dire à les rapprocher l'une de l'autre mais étant électrisées toutes deux d'une manière uniforme, elles se repoussent. » (157-158). On peut, grâce à ces remarques, construire immédiatement un bon « *modèle* » de la contraction musculaire : il suffit d'imaginer une diminution dans l'électrisation de cette masse colloïde qui est un muscle.

Jusqu'à présent on a cru, lorsqu'on douait un organisme d'une propriété de résistance nouvelle grâce à un sérum, que l'activité transportée dans cet organe était d'ordre chimique, de même qu'on dote l'eau d'une propriété nouvelle en la mélangeant de sucre, de sel ou d'alcool. De même que telle substance chimique prévient l'empoisonnement par telle autre substance, on a pensé qu'un animal devient réfractaire à une toxine quand il sait fabriquer l'antitoxine appropriée. Tout le monde aujourd'hui parle de ces antitoxines que personne n'a jamais vues. « L'antitoxine, dit Metchnikoff, est une substance non cristallisable, de composition chimique inconnue et qui adhère aux substances albuminoïdes du sérum. » On pourrait, remarque Le Dantec, en dire autant du magnétisme qui adhère à un barreau d'acier. Rien ne nous est plus familier aujourd'hui que la notion d'activités physiques transportables. Il faut supposer, selon Le Dantec, qu'un sérum agit par *son état physique*, comme tout colloïde injecté dans un colloïde.

En somme que s'agit-il d'expliquer? Des ruptures d'équilibre par introduction d'un colloïde dans un colloïde et l'établissement d'équilibres nouveaux permettant la continuation de l'assimilation, c'est-à-dire de la vie, ou provoquant la mort. Tout cela peut être raconté dans le langage du physicien.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans cette narration. Elle est très claire et ce n'est pas un mérite négligeable dans un ordre de questions si obscures : toute la littérature de l'Immunité est à peu près inaccessible aux profanes. Cette narration est aussi très suggestive, qu'il s'agisse des mutations de De Vries ou de l'hérédité mendélienne ou du système de Weissmann, qui toujours excite la verve de M. Le Dantec. Sans oser porter un jugement sur la valeur de l'interprétation même que propose M. Le Dantec, nous le louerons de nous faire entrevoir la possibilité d'échapper aux théories invraisemblables de l'école d'Ehrlich : Comment l'organisme saurait-il, dans les cas les plus imprévus, fabriquer contre une intoxication précisément l'antidote nécessaire? Si la doctrine de la sélection naturelle fait comprendre pourquoi une espèce résiste mieux aujourd'hui qu'autrefois à une maladie qui a décimé ses ancêtres, elle ne peut expliquer les cas d'immunité contre certaines substances actives qui certainement n'ont jamais été injectées à cette espèce dans le passé. Comment peut-on concevoir que le cobaye ait appris à fabriquer tous les antidotes spécifiques qui le protègent contre la fantaisie des expérimentateurs? On est bien sûr que rien dans l'expérience ancestrale du cobaye n'est relatif au foie de veau injecté, que rien dans l'expérience ancestrale du lapin n'est relatif au sérum d'anguille.

La composition de cet ouvrage soulèverait des critiques. Il est visible qu'il a été écrit très vite. Les répétitions abondent, l'auteur ne se prive jamais de redire ce qu'il a autrefois imprimé. Ce ne sont pas d'ailleurs de pures négligences : il espère convaincre davantage en reproduisant ses affirmations. Il se répète parce qu'il tient à ses idées. Qui lui en ferait un reproche ?

Stuart Mill, par Emile Thouverez, professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse, 1 vol. in-16 de 63 p., Bloud, Paris, 1906. — M. E. Thouverez résume, avec brièveté, mais avec exactitude, d'abord l'histoire de la vie de Stuart Mill, puis les principes de sa philosophie spéculative et de sa philosophie sociale. La thèse qu'il soutient, c'est (si nous ne nous trompons) que l'attitude philosophique de Stuart Mill est intermédiaire entre celle de Condillac ou de James Mill, concevant la vie mentale comme consistant dans un mécanisme gouverné par des lois inflexibles, et celle d'un contingentiste de nos jours. Thèse en partie contestable. S'il est vrai que, dans la *Logique* de Stuart Mill, il est fait plus de place à l'indeterminisme que Condillac ou James Mill ne faisaient, il ne faut pas voir là nécessairement un « progrès » vers le spiritua-

lisme, mais simplement un retour au point de vue de celui qui avait été, à côté de Hartley, le vrai fondateur de la doctrine associationniste, au « naturalisme » de Hume. Cependant il est incontestable, pour qui a lu l'*Autobiographie* de Stuart Mill, ou *ses Essais sur la Religion*, qu'il fut toute sa vie obsédé par le désir de réagir contre la sécheresse et l'abstraction de la doctrine dans laquelle il avait été élevé. Mais il n'y parvint jamais que dans de faibles limites; il ne s'y efforça pas d'une manière aussi constante que paraît le croire M. Thouverez. Il nous est difficile, par exemple, d'apercevoir, « derrière » la logique de Leibniz, un « postulat » « moral », « dynamique », ou de dire « qu'elle préfère la vie à l'inertie, parce qu'elle répudie ce qui est donné pour ce qui doit être ». « Cet esprit dynamique, poursuit M. Thouverez, qui caractérise la logique de Mill, se dégage plus nettement encore des discussions d'un ordre plus métaphysique, opposées par lui à la philosophie d'Hamilton ». Et cette assertion nous paraît encore difficilement soutenable, puisqu'il s'agit précisément pour Stuart Mill de réfuter, dans la doctrine d'Hamilton, une philosophie de la croissance et de l'infini. Dire, pour éclairer la doctrine de Stuart Mill, que la logique « est au fond inférence et vie » (p. 29), que « ce qui est primitif et seul réel c'est la vie de l'esprit » (p. 30), que « les mots sont quelque chose de trop pauvre et de trop sec pour correspondre à la spontanéité des idées » (p. 32), c'est parler un langage que nous connaissons bien, mais que Stuart Mill n'a jamais aperçu. Nous dirions volontiers, pour résumer notre critique, qu'il ne convient pas de chercher l'unité de la doctrine de Stuart Mill dans un principe qui a constamment contribué, dans l'évolution de la pensée du philosophe à rompre l'unité de la doctrine.

Das Gefühls problem, par Lagerborg. Barth, Leipzig, 1905, 136 p. — Travail basé sur la théorie périphérique de James-Lange. Essai d'explication d'ensemble de l'émotion comme trouble de l'adaptation.

Meinong : **Ueber die Erfahrungs grundlagen unseres Wissens** (in-8°. p. 1-113) Abhandlungen zur Didaktik und Philosophie der Naturwissenschaft. — Heft 6, Berlin, 1906].

Ayant constaté que la plupart des logiques inductives se préoccupent plus d'analyser les procédés qui servent à comprendre l'expérience que d'étudier l'expérience même, Meinong se propose cet objet négligé par les logiciens. La première chose à faire, c'est de distinguer le savoir expérimental de ce qui ne l'est pas : il y a en effet un savoir indépendant de l'expérience, en ce sens *a priori*. L'indépendance qui le caractérise concerne non la représentation, mais le jugement : les connaissances *a priori*, fondées sur la nature de leur objet, ont pour critère l'évidence et valent nécessairement, que cet objet existe ou non.

Ceci posé quelle est l'essence de l'expérience? L'expérience se confond avec la perception. La perception n'est pas simplement représentation, mais avant tout jugement : les perceptions sont des jugements d'existence. Leurs objets sont réels : ce sont des choses, non de simples propriétés. Le fait de percevoir est constitutif de toute chose, non pas en tant qu'il est cause du perçu, mais en tant qu'il est prise de connaissance et emporte l'évidence. Cette évidence est immédiate, mais non nécessaire. Mais ici se présente une difficulté : il y a des apparences de perceptions, des « aspects » qui peuvent se faire valoir comme des perceptions réelles. Et si l'on approfondit les recherches sur ce point, on aboutit tout d'abord, dans le domaine de la réalité extérieure, à des résultats négatifs : les qualités premières ne sont pas moins subjectives que les qualités secondes. Restent les « aspects » intérieurs : le principe de l'évidence de la perception intérieure leur confère une position exceptionnelle. Certes on ne peut attribuer l'évidence à tous les jugements sur le devenir interne, mais il y a néanmoins une perception intérieure qui s'étend à quatre groupes d'objets principaux : pseudo-objets réels (ou objets existant dans la représentation) événements intérieurs, actes intérieurs, pseudo-objets idéaux. L'évidence de la perception intérieure n'est comme celle du souvenir qu'une simple évidence de présomption, qui n'atteint les limites de la certitude que dans les limites du présent. La perception intérieure ne réalise qu'imparfaitement le type idéal de la perception : n'y a-t-il pas lieu d'attribuer aussi, malgré leur imperfection, aux aspects extérieurs un caractère de perception? Dans la confiance accordée à nos sens, réside essentiellement notre croyance à l'existence d'une réalité extérieure, et l'inébranlabilité pratique de cette croyance renferme la justification même de notre confiance. Les illusions des sens ne portent pas, dès qu'il s'agit non d'une évidence de certitude, mais d'une évidence de présomption. En cette mesure il y a une perception extérieure : elle offre de très bonnes évidences de présomption pour l'existence des choses, de très mauvaises pour l'existence des propriétés phénoménales. Mei-

iong, par une analyse détaillée, essaie de nontrer l'insuffisance d'un phénoménisme uperficiel, faisant consister toute la réaité dans les aspects extérieurs et la iécessité de réintroduire le concept de hoses (*Dinge*) dont les relations fondent 'objectivité et dont les aspects extérieurs ie sont que des manifestations imparaites. Les aspects extérieurs nous apporent des données, une contribution pour a connaissance, mais ne sont que des demi-perceptions, des perceptions inexactes, ju'il faut se garder d'ériger en expressions exactes des choses. Les choses expliquent qu'il y ait certaines relations noumenales bien fondées, rendent intelligibles la transmissibilité de certains rapports et la valeur supérieure de notre science du nombre, de la forme et du nouvement. Tous les phénomènes ne sont pas également bons pour la connaissance : a science empirique a à chercher, à découvrir les meilleurs. Ces phénomènes sont les surrogats objectifs de la plupart des opérations intellectuelles en ce qui concerne la réalité extérieure. Il faut se contenter de l'apport de ces demi-perceptions extérieures, sans chercher à les remplacer par des conclusions causales qu'elles ne sauraient fonder.

Quelle que soit la conception que l'on se forme de l'expérience, on lira avec intérêt e travail de Meinong, parce qu'il diffère des explications généralement confuses et simplistes, trop souvent à peine développées dans les questions de méthodologie actuelle. Il analyse avec soin les caractères de l'experience, il distingue, subdivise, cherche à tenir compte de toutes les croyances, de toutes les apparences bien fondées; il fait sentir les problèmes embarrassants, et force à ouvrir les yeux sur les difficultés. Il s'oppose par là utilement aux réductions arbitraires et artificielles, aux systématisations forcées de l'expérience.

Ethische Präludien, par M. Kronenberg, 1 vol. in-8, de vi-322 p., Münich, Beck, 1905. — L'Éthique, selon M. Kronenberg, doit être indépendante de la religion. Elle relève de la raison, la religion du sentiment. Elle a une valeur universelle, la religion varie avec chaque individu. La religion — ou plutôt le christianisme — recommande l'ascétisme, loue a vie solitaire, approuve les vœux perpétuels qui sacrifient la personnalité : l'Ethique donne des conseils tout opposés. Le christianisme n'a rien à nous prescrire pour la vie actuelle : il est absurde de chercher dans les conversations de quelques pêcheurs galiléens la solution des problèmes sociaux soulevés par l'invention des machines. Sous l'influence du christianisme, on oppose morale et politique : il est vrai qu'entre le sermon sur la montagne et les exigences de la vie politique il y a contradiction, mais le sermon sur la montagne n'est pas, pour M. Kronenberg, toute la Morale. Sans tomber dans l'invective, tout prêt à reconnaître que la religion n'est pas responsable de tous les crimes qu'on lui attribue (voir son article sur le martyre de G. Bruno), l'auteur critique à chaque page la morale religieuse : ce n'est pas sur le modèle de l'Évangile, à la façon de Tolstoï, qu'il concevra son Ethique.

Mais il n'imitera pas plus Nietzsche que Tolstoï. L'égoïsme absolu n'a pas un fondement plus solide que l'altruisme absolu. A son avis, le succès de Nietzsche est excessif; Nietzsche a éveillé les esprits, mais ses paradoxes ne sont pas viables. Comme les Stoïciens, M. Kronenberg pense que le devoir est, pour tout être, de suivre sa nature. La rose ne cesse d'agir en rose; que l'homme ne cesse d'agir en homme. Mais l'homme est par nature un être social. Et la loi de la vie sociale, ce n'est ni l'egoïsme, ni la charité, c'est la justice. Avoir « l'esprit social », c'est avoir conscience des obligations que nous impose la solidarité, autre nom de la justice. C'est aux progrès de l'idée de justice que se mesure le progrès moral. L'idée de patrie est justifiée si la patrie est ouvrière de justice. La « paix perpétuelle » ne donnera peut-être aux intérêts et aux sentiments des hommes qu'une satisfaction médiocre, mais elle réalisera la justice : c'est pour ce motif seul qu'elle est désirable. Et ce livre allemand se termine par une apologie de la France : ce n'est pas un hasard, dit l'auteur, si le pays ou l'opinion s'est passionnée pour une « affaire » de justice individuelle est aussi celui qui s'est montré le plus disposé à réaliser, par des traités permanents d'arbitrage, la justice internationale.

Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie, par R. Eucken. 1 vol. in-8° de iv-192 p., Leipzig, 1906.

Seconde édition des *Beiträge zur Geschichte der neuen Philosophie* (1886). L'auteur a remanié tous les chapitres et ajouté, outre une étude sur *Bayle et Kant*, une conclusion qui contient ses vues sur l'histoire de la philosophie.

L'erudition moderne a renouvelé l'histoire de la philosophie; aux généralités sur les grands systèmes elle a substitué des études détaillées sur tous les penseurs grands et petits. Est-ce un pro-

grès ? L'examen minutieux des textes ne nous donnera la vérité que s'il ne demeure pas extérieur, s'il s'efforce de pénétrer les intentions des philosophes. L'emploi de la « technique » philologique ne doit pas nous interdire les interprétations destinées à saisir, sous l'écorce des mots et des concepts, les « énergies spirituelles » qui expliquent les théories.

En outre, l'histoire étant un effort pour saisir les choses sous leur forme durable, l'historien de la philosophie doit chercher comment les philosophes se rattachent à la tradition et comment ils devancent leur temps; il doit distinguer ce qui, dans leur œuvre, est imposé du dehors par une sorte de fatalité, et ce qui vient de leur propre fonds, de leur libre création. Chaque philosophie emprunte à son milieu son propre style : les images et les métaphores lui viennent de la tradition. Mais — M. Eucken le prouve par l'exemple de Kant (voir l'article *sur les images et les métaphores chez Kant*) — il les adapte aux exigences de son système. Chaque philosophe emprunte à son milieu sa terminologie; les noms mêmes des partis philosophiques qu'il combat ou qu'il défend lui viennent de la tradition (voir les articles *sur les partis philosophiques* et *sur l'histoire des noms de partis*). Mais c'est une tradition qu'il contribue à créer ou à modifier. M. Eucken le prouve par une étude historique dont le vocabulaire de la *Société française de philosophie* a déjà profité et profitera sans doute encore. Chaque philosophie subit enfin l'influence de ses prédécesseurs. L'historien ne saisit pas toujours toutes ces influences; l'historien est « adorateur du succès »; il ne connaît que les penseurs illustres : mais des penseurs mal connus de nos jours — tel Nicolas de Cuse — ont parfois déterminé de grands mouvements d'idées; à d'autres, à Bayle par exemple, on n'a pas rendu suffisamment justice. Bien que le criticisme soit très différent du scepticisme de Bayle, ce philosophe est « plus qu'un simple précurseur » de Kant; son souci de montrer les difficultés des problèmes, de les « aiguiser plutôt que de les émousser », sa théorie des contradictions de la raison humaine, sa morale de l'équité, sa doctrine des rapports de la morale et de la religion, l'espèce de primat qu'il accorde à la volonté, d'autres doctrines encore rapprochent Bayle de Kant. Ainsi comprise, l'histoire de la philosophie est une science complexe. Et le tableau qu'elle présente du développement de l'esprit humain n'est pas simple : un système n'est pas d'autant plus rationnel qu'il a la chance d'apparaître plus tard dans l'histoire de l'humanité. L'action et la réaction de la tradition ou du milieu sur le génie, les luttes des partis philosophiques, les événements de la vie sociale compliquent cette évolution. Mais M. Eucken n'a-t-il pas le droit de conclure que cette image moins simpliste, est aussi plus vraie que la doctrine hégélienne du progrès ?

Vorlesungen über die Algebra der Logik, par Ernst Schröder; t. II, 2e partie, éditée par Eugen Müller, avec un portrait de l'auteur, 1 vol. in-8°, xxx-206 p. Leipzig, Teubner, 1905. — Ce fascicule posthume (l'auteur est mort en 1902), édité par les soins de la *Deutsche Mathematiker Vereinigung*, contient, avec une notice biographique par J. Lüroth, la fin du tome VI de l'*Algebra der Logik*, dont la 1re partie avait paru en 1891. Ce sont surtout des compléments suggérés à l'auteur par les travaux ultérieurs ou par les critiques de ses confrères, notamment de Mme Ladd-Franklin. Un appendice est consacré au calcul des limites de Mac Coll; un autre aux mémoires de Kempe sur la connexion du calcul logique avec la géométrie de position. Ce fascicule est rédigé avec la même prolixité minutieuse et fatigante que le reste de l'ouvrage. On s'étonne qu'avec la conscience et le soin pointilleux que l'auteur apportait dans ses recherches il ait pu commettre, en interprétant le symbolisme de M. Peano, une erreur fondamentale et grossière; ou plutôt on s'en étonnerait, si une sorte de fatalité ne voulait pas qu'on juge le système logique de M. Peano sans le comprendre et parfois même sans le lire.

Symbolic Logic and its Applications, par Hugh Mac Coll, 1 vol., in-8°, 141 p. London, Longmans, Green and Co. 1906. — M. Hugh Mac Coll a résumé dans cet ouvrage les théories logiques qu'il a inventées et élaborées depuis plus de trente ans, et qu'il a exposées dans de nombreux mémoires, dont le plus récent est celui qu'il présenta au 1er *Congrès international de philosophie* en 1900. On sait que son Calcul logique porte uniquement sur les propositions, ou plutôt sur les fonctions propositionnelles (propositions à sens variable), qu'il considère comme susceptibles de trois valeurs (*toujours vrai*, *toujours faux*, et *variable*, c'est-à-dire *probable*). C'est ce qui le distingue de tous les calculs logiques, et le rend littéralement incomparable à eux. C'est aussi ce qui fait que la plupart des critiques que l'auteur adresse aux autres systèmes ne portent pas, parce qu'il traduit et interprète dans *son* système des formules valables dans d'*autres*, et qu'il comprend tout

autrement qu'eux les jugements d'existence. C'est encore pour cela qu'il croit pouvoir justifier à présent les quatre modes illégitimes du syllogisme, apres avoir été l'un des premiers à en découvrir et démontrer l'invalidité. La « principale application » de cet algorithme est le *Calcul des limites* d'une intégrale multiple dont on change l'ordre d'intégration; il s'applique aux problèmes de probabilité, en vue desquels il a été inventé.

Formulario mathematico, par G. Peano, 5ᵉ édition, fasc.. I; 304 p., in-8°. Turin, Bocca, 1905. — Cette nouvelle édition du *Formulaire de Mathématiques* (publié pour la première fois en 1895) se distingue des précédentes par l'emploi du *Latino sine flexione* dans le texte, et par l'addition d'un lexique de racines internationales (latines), fort intéressant au point de vue philologique; ce travail suppose beaucoup de recherches de linguistique comparée; il contribue à éclairer les relations, trop longtemps négligées, de la Logique et de la Grammaire, et il peut servir à constituer un vocabulaire mathematique international. Quant au *Latino sine flexione*, il va trop loin dans le sens de la simplification, et il est souvent obscur ou équivoque (confusion de l'indicatif et de l'infinitif, par exemple); M. Peano a déjà été obligé de rétablir dans quelques cas le signe du pluriel (*-s*). Le contenu de ce fascicule comprend la *Logique mathématique* (réduite au minimum nécessaire pour les mathématiques); l'*Arithmétique*, l'*Algèbre*, la *Géométrie*, la théorie des *limites* et le *Calcul différentiel*. Ce manuel de mathématiques se développe et se perfectionne sans cesse, grâce à une collaboration constante et attentive. Mais il n'empêchera pas que dans vingt ans encore, les philosophes discuteront la question de savoir si l'on peut rédiger un manuel de mathématiques en symboles logiques.

Disarmonie economiche et disarmonie morali, *saggio di un estensione della teoria ricardiana della rendita*, par Mario Calderoni, 1 vol. in 12 de 110 pp., Florence, Lumachi, 1905.

Aux termes de la doctrine utilitaire, c'est l'utilité des actes qui en fait la valeur morale; théorie vraie, suivant l'auteur, mais d'une vérité en quelque sorte imparfaite et grossière. « En économie politique, l'utilitarisme, pour vivre, a dû subir de profondes modifications. » Il faut que la morale utilitaire se réforme aujourd'hui sur le modèle de l'économie politique. L'auteur résume brièvement les théories de « l'utilité marginale », de la « loi d'indifférence du marché », des « phénomènes de rente » et des désharmonies économiques qui en résultent, et essaie ensuite de transporter en morale ces théories économiques. 1° Marginalité morale. Nos actes, contrairement à la théorie kantienne, n'ont jamais une valeur morale absolue, mais seulement une valeur *marginale* ou *comparative*. C'est la « rareté » de telles ou telles actions qui donne une valeur morale à leur utilité : des actions essentiellement utiles, telles que l'action de boire et de manger, ont une valeur morale nulle, en raison de leur « abondance ». 2° Loi d'indifférence morale. De même que, sur un marché, le prix des objets de même qualité est un prix général, où l'acheteur ne tient pas compte de la peine que peut avoir coûté la production de tel ou tel de ces objets en particulier; de même il faut, en morale, des règles générales qui ne tiennent pas trop compte des tempéraments des individus, à la manière de la morale « particularisante » des casuistes de la Société de Jésus. 3° Première espèce de désharmonies morales, ayant leur origine dans de véritables phénomènes « de rente ». Le devoir pour chacun sera de faire non pas ce qui dans *son* cas est le meilleur relativement ou absolument, mais ce qu'il est en gros meilleur que les hommes fassent *plus* qu'ils ne font maintenant : en agissant autrement, il s'attirera une sanction qui, dans *son* cas, pourra parfois être *imméritée*. » Dans quelle mesure on peut remédier à ces désharmonies morales et juridiques, c'est une question délicate. Mais « le socialisme moderne, dans la mesure où il lutte contre les inégalités de conditions qui ne sont fondées sur aucun criterium apparent de justice rétributive (à chacun selon son travail); les âpres critiques des « positivistes » contre l'école « classique » de droit pénal (à chacun selon le caractère dangereux de *ses* actes); la tendance à adopter des mesures toujours plus nombreuses et plus particularisées en faveur de ceux qui sont moins favorisés dans la lutte pour l'existence, pour la félicité, pour la moralité; tout ce que nous appelons, en somme, selon les cas, l'humanitarisme ou le sentimentalisme moderne, est, en dernière analyse, un mouvement tendant à abolir ou à diminuer ce qu'on peut appeler en général les « phénomènes de rente » dans la société humaine ». 4° Autres désharmonies morales, tenant à des phénomènes de rente qui subsisteraient là même où seraient abolis ceux qui dérivent de la nécessité où l'on se trouve de procéder en morale par préceptes généraux. Chacun de nous obéit non pas à une passion

maîtresse, mais à plusieurs passions, et c'est la différence d'intensité de ces passions, quelle que soit l'intensité absolue de chacune, qui détermine l'acte final. Donc, « pour agir et faire agir les hommes, ce qu'il faut, c'est l'équilibre des mobiles, quels qu'ils soient, comme pour faire mouvoir un corps il faut une *inégalité* entre les forces qui le sollicitent en sens contraire. Par suite, une morale qui veut être efficace est contrainte à tenir compte plus des *rapports de différence* entre les motifs, tels qu'ils se manifestent dans les décisions, que des motifs, « effectifs », tels qu'ils peuvent résulter d'autres indices ».

Une question reste à poser à M. Calderoni. A la dernière page de son livre, il discute une phrase de St. Mill, par laquelle celui-ci, pour résoudre un problème de politique économique, invoque le critérium de l' « utilité sociale ». « L'utilité sociale, réplique M. Calderoni, est une solution qui ne fait que poser le problème. » M. Calderoni pense-t-il que, sur ce point, son utilitarisme réformé l'emporte sur l'utilitarisme primitif, et permet de résoudre certains problèmes que celui-ci laissait sans réponse ? Il faut en douter : sa mathématique morale, pour être plus compliquée que celle de Bentham, reste cependant sur le même plan, à égale distance de la réalité expérimentale. Ou bien M. Calderoni pense-t-il que sa méthode l'emporte sur celle de Bentham en ce qu'elle est plus propre à mettre en lumière certaines antinomies radicales du monde moral. Nous avons donc affaire à l'ingénieuse fantaisie d'un philosophe ; et l'opuscule de M. Calderoni est assurément ingénieux. La méthode analogique, que l'auteur manie avec une singulière dextérité, présente incontestablement cette utilité indirecte, d'accroître l'inventivité de l'esprit.

La Dottrina della Conoscenza nei moderni precursori di Kant, par E. Troïlo. 1 vol. de 304 pp., Turin, Bocca, éd., 1904. — Étude historique précise, documentée et lucide, par laquelle l'auteur prépare un ouvrage ultérieur sur la valeur du Kantisme. En une série de chapitres très courts et qui ne peuvent être, à vrai dire, que des résumés, il parvient à présenter en un raccourci souvent lumineux, à l'aide de textes abondants et bien choisis, les doctrines de la connaissance qui lui semblent, dans les temps modernes, préluder à celle de Kant, et pour chacune d'elles il institue, avec le criticisme, de suggestifs parallèles. — Ces doctrines paraissent, à M. Troïlo, se rattacher à trois courants d'idées distincts : le courant méthodologique et expérimental, avec Bacon et Galilée, le courant rationaliste, idéaliste et dogmatique, avec Descartes, Leibniz et Berkeley ; le courant proprement critique, avec Locke (étudié avec quelque confusion) et Hume : les uns élaborent la conception kantienne de l'*a priori*, les autres la théorie criticiste de l'expérience. Mais il faut ajouter une influence d'un autre ordre, plus agissante encore : celle de la science, avec ses succès croissants de Galilée ou Copernic à Descartes et à Newton ; or, la méthode de la science est, selon M. Troïlo, très voisine de celle même que Kant va tenter d'appliquer à la philosophie : c'est l'attitude active, investigatrice, et, si l'on peut dire, impérieuse, de l'esprit, qui soumet à l'épreuve des faits les hypothèses, les postulats, les théories ou les méthodes qu'il a trouvés de lui-même et puisés en son propre fonds. Analogue serait la révolution critique en métaphysique, puisqu'elle consiste à mettre partout la lumière, et l'originalité de l'esprit, l'activité synthétique *à priori* impliquée dans toutes nos pensées, et à la prouver et à la justifier par l'harmonie même qu'une telle hypothèse met dans la théorie de la connaissance.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Revue de Paris (15 février 1906). — Gaston Rageot : *La philosophie d'un géomètre* : Henri Poincaré (pages 827-831). Après quelques détails biographiques sur M. Poincaré, M. Rageot nous offre un exposé exact et fidèle des idées de M. Poincaré sur la théorie de la science, d'après : « Science et hypothèse » et la « Valeur de la science » : L'application d'une même idée directrice, l'idée de « commodité » conduit à une nouvelle intelligence de la science, et dans les mathématiques, avec la critique de l'espace et de la géométrie euclidienne, et dans la physique, avec la critique des principes, réduits à n'être que des « définitions » ou « conventions » et la réfutation historique et critique des théories et hypothèses qui prétendraient exprimer l'essence de la réalité. La ruine d'une double superstition, l'idolâtrie kantienne de la « forme » et le fétichisme positiviste du « fait » ne conduit pas au scepticisme, mais laisse place à une certaine conception de l'objectivité, fondée sur la constance des relations entre phénomènes insaisissables en eux-mêmes. Considérant surtout dans la philosophie de M. Poincaré, le rôle de l'esprit créateur de sym-

boles, M. Rageot croit que la philosophie de M. Poincaré doit trouver son complet achèvement et sa pleine justification dans une philosophie des lois de l'esprit, et n'en devait-il pas être ainsi dans cette philosophie de « géomètre ». Peut-être M. Rageot aurait-il dû mettre en lumière une autre partie de la philosophie de M. Poincaré, qui l'empêche, à notre sens, de dériver vers l'idéalisme philosophique et peut-être aurait-il été amené ainsi à critiquer plus à fond le principe de commodité. Pourquoi ce principe a-t-il une telle importance chez M. Poincaré? C'est parce qu'il implique toute une théorie de l'expérience, et répond à un double problème. 1° Étant admis que la science se distingue surtout par son caractère formel et conceptuel, il explique pourquoi tel système formel de concepts s'est développé plutôt que tel autre : c'est parce que à ce système formel correspondait une classe de phénomènes donnés dans l'intuition et pouvant être interprétés grâce à lui. 2° Mais ces phénomènes donnés, et dont la connaissance nous est utile, auraient pu être coordonnés et traduits par d'autres systèmes formels. Tel système de traduction a été choisi, parmi tous les systèmes de traduction possibles de cette classe de faits, parce qu'il était le plus simple, partant : le plus commode pour nous. L'objectivité des sciences de la nature reposerait donc sur un fond d'intuition : les données intuitives, se traduiraient en langage scientifique par un certain nombre d'équations de conditions traduisant certains rapports donnés entre ces faits, et la science consisterait à comprendre un nombre toujours plus grand de phénomènes dans des formes de plus en plus générales, satisfaisant aux conditions de compatibilité des équations de conditions. Seulement comme ces équations ne déterminent pas une forme, mais une pluralité de formes, notre commodité nous fait choisir entre cette diversité de formes possible. Conception relativiste, en un sens, parce qu'elle n'identifie pas la science, système de concepts, traduction faite par l'esprit, avec une réalité posée en soi, conception réaliste, en un autre sens, parce qu'elle détermine la science en fonction de l'expérience, par l'idée d'une correspondance entre les symboles scientifiques et les faits donnés dans l'intuition.

Philosophical Review, vol. XIII (1904). — N° 1. — J. Watson, *Les secondes analytiques d'Aristote* : Résumé clair et excellent de l'ouvrage d'Aristote dont M. Watson souligne l'influence incomparable. Le commentaire s'adresse visiblement à un public peu familier avec l'aristotélisme et n'offre pas grand intérêt. Signalons toutefois les pages où W. signale l'insuffisance de l'appel au νοῦς, par lequel Aristote justifie le passage de la pure présentation à la causalité. — E. Ritchie, *La Réalité du fini dans le système de Spinoza* : La métaphysique de Spinoza exclut tout dualisme entre l'absolu et le phénomène, et sa théorie de la connaissance exclut tout dualisme entre la connaissance sensible et la connaissance rationnelle; le fini est donc réel en tant que mode de la substance. — A. K. Rogers; *Rationalité et croyance.* Contribution nouvelle aux nombreux travaux américains sur les éléments dynamiques du jugement : les conditions de la vie sont la base de toute affirmation. Ce que nous appelons raison résume notre expérience intégrale.

N° 2. — J. Royce, *L'éternel et le pratique* : encore une théorie des conditions pratiques de l'affirmation (pragmatisme), nous avons un besoin profond d'accord avec nos semblables et d'unité dans notre vie courante; aussi toute affirmation, même empirique et limitée, est relative à un système complet d'opinions, comme tout acte particulier suppose des postulats absolus : le pratique postule l'éternel. — J. Watson, fin de l'article ci-dessus. — J. Dewey, *L'œuvre philosophique de Herbert Spencer* : C'est la philosophie sociale, celle du XVIIIe siècle notamment, qui a donné l'impulsion à l'esprit très systématique de Spencer; la biologie a fourni un cadre scientifique à cette sociologie encore inconsistante, enfin les généralisations physico-astronomiques ont élargi ce cadre et lui ont donné l'apparence d'une rigoureuse unité. Sans doute cette rigueur est plus encore dans l'esprit du philosophe que dans la science de son temps, et l'on peut entrevoir la constitution prochaine d'une philosophie évolutive moins strictement déductive. — Compte rendu sommaire de la troisième réunion de l'Association américaine de philosophie, tenue à l'Université Princeton. — La principale discussion a porté sur la place de l'esthétique parmi les disciplines philosophiques.

N° 3. — E. A. Singer, *L'explication mécaniste* : Seule, de toutes les sciences, la biologie pourrait fournir des preuves décisives contre le mécanisme. Mais ces preuves sont encore à trouver; notamment, le vitalisme de Driesch n'a rien établi qui prévale contre la théorie qui ramène tout problème à la mesure de la masse, de la longueur et du temps. En somme, la question reste ouverte. — J. E. Creighton, *La finalité comme caté-*

gorie logique : Critique vive et intéressante du pragmatisme. Le point de vue pratique est provisoire et tout individuel, extérieur à la pensée; mais il en faut toujours venir au point de vue intérieur de la pensée, qui seule donne aux choses leur unité, leur sens et, par suite, leur valeur pratique même. Le pragmatisme oppose donc, au lieu de les concilier, l'expérience et l'idéal, et, par suite, enlève à l'action même sa base et son unité. — H. Heath Bawden, *La signification du psychique* : La conscience apparait à l'auteur comme cinquième *fonction* c'est-à-dire un état de *tension* dans l'activité psychique qui cherche à s'adapter aux choses, état momentané, objectif et, comme toute fonction, objet de science naturelle, d'observation et non de construction *a priori*. — G. Santayana, *Qu'est-ce que l'esthétique?* Une discipline tout artificielle, mâtinée d'observation de faits, qui relèvent de la psychologie, et d'évaluation de valeurs qui sont de l'ordre de la pratique. — Th. de Laguna, critique des essais de G. Dewey sur la Méthode et la morale évolutionnistes.

N° 4. — F. J. E. Woodbridge, *Jonathan Edwards* : Parti du rationalisme, Edwards est amené au calvinisme par l'impossibilité où il se trouve de s'expliquer lui-même ses propres crises sentimentales. — W. B. Pillsbury, *La nature psychologique de la causalité* : Synthèse des théories de Hume et de Maine de Biran : nous appelons cause le premier de deux événements qui se suivent régulièrement, quand l'ensemble de notre expérience nous confirme que le second ne peut se produire indépendamment du premier. Quant à la notion de cause, elle se ramène, en vertu d'un anthropomorphisme inévitable, à celle d'un effort, d'une tension. — G. Spiller, *Volontarisme et Intellectualisme, essai de conciliation*. Effort intelligent pour rapprocher les deux tendances qui partagent aujourd'hui un si grand nombre de penseurs américains. Le volontarisme est né d'une réaction contre la prétention de la science de suffire à tous les besoins. Mais la science peut s'ouvrir plus largement que par le passé à l'intelligence des choses de l'art et de l'action, qui supposent, comme la science, l'unité de la pensée organisatrice. Discussions : G. M. Andrew, sur l'*Interprétation du physique et du psychique* de H. H. Bawden.

N° 5. — J. A. Leighton, *Le nouvel et l'ancien infini* : Deux définitions principales de l'infini se font jour dans la logique et la mathématique moderne; d'un côté l'infini potentiel, qui n'est que la loi d'une série croissante ou décroissante (*transfini* de Cantor); — de l'autre l'infini actuel, ou limite absolue de l'effort humain (infini absolu de Cantor). — I. Husik, *Les Catégories d'Aristote*, discussion du rapport de composition de ce livre et des *Topiques* qui en sont comme le développement des *Catégories*. — Compte-rendu de la quatrième réunion de la *Western Philosophical Association*.

N° 6. — J. Ward, *Les problèmes actuels de la psychologie générale*. Cette conférence faite à Saint-Louis devant le congrès des arts et des sciences, rappelle les idees énoncées par le professeur de Cambridge dans l'article *Psychology* de l'*Encyclopédie britannique* : critique de la théorie atomistique de l'esprit, impossibilité de lois psychologiques au sens physique du terme, originalité irréductible du fait de conscience, nature proprement *historique* de la psychologie. — M. F. Washburn, *Un facteur du développement mental*. La distinction des expériences actuelles d'avec le souvenir, même fort clair, d'expériences passées, dépend du pouvoir croissant de l'organisme de répondre aux stimuli qui ne sont pas en contact immédiat avec le corps. De là la formation d'images libres, objet propre du sentiment esthétique. — A. K. Rogers, *Le scepticisme* a d'abord une valeur critique, il procède au jugement sans cesse renouvelé des doctrines acquises; théoriquement, il prouve l'impossibilité logique de prouver une conception particulière de l'univers. Mais il ne peut toutefois supprimer toute assurance; le sceptique ne peut empêcher la croyance de se constituer dans les esprits qui vivent intégralement, qui sentent et qui agissent. — Th. de Laguna, *Le subjectivisme moral* échappe aux critiques de l'intellectualisme; la vertu est une sorte de connaissance, celle d'un idéal auquel la tradition héréditaire et le consentement social prêtent une sorte de réalité. — G. M. Andrew, discussion de la théorie fonctionnelle des relations psycho-physiques de H. H. Bawden mentionnée plus haut.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JUILLET 1906)

LIVRES NOUVEAUX

Cours de morale théorique et pratique, par L. DUGAS, 1 vol. in-8 de IV-462 pp., Paris, Henry Paulin et Cie, éditeurs. — Voilà un livre d'aspect encore un peu trop scolaire, avec des sommaires et des sujets de dissertations, mais pourtant un livre aisé à lire, et écrit humainement. L'auteur est un psychologue estimé, auquel il a été plus d'une fois rendu justice dans ces colonnes; et les critiques qui lui furent faites visaient plutôt la psychologie que le psychologue. La psychologie toute seule est peu de chose; on n'en sent le prix, comme d'un outil, que si elle est moyen non fin, comme au théâtre ou dans le roman, ou dans l'action; et c'est ce qui arrive ici : la morale se trouve rajeunie par une culture étendue, par des vues pénétrantes sur les passions et les caractères, par l'art de distinguer et de nuancer. C'est le moyen de faire neuf en un vieux sujet.

Il faut d'abord signaler le très bon : un chapitre excellent sur la justice et la charité (pp. 212-233); plusieurs chapitres sur la famille (pp. 345-400), qui s'inspirent d'une vue directe et d'un sentiment délicat. En ces matières un style médité est beaucoup; du bon sens et un cœur sain suffisent avec cela.

Exposer et critiquer la doctrine de Kant (pp. 62-77), c'est une tâche où l'on se sent moins à l'aise, et où il faut plus de rigueur que d'élégance. Notre auteur suit ici Schopenhauer, et, quoiqu'il le suive avec prudence, on peut penser qu'il passe à côté. Voici une note (p. 70) dirigée contre le célèbre criterium de moralité, l'universalité : « Le devoir varie selon les relations naturelles et sociales... De plus une action ou une règle de conduite, commune à tous les hommes, non seulement en tant qu'êtres sentants (comme de manger), mais en tant qu'êtres raisonnables (comme de raisonner) n'est pas nécessairement et par elle-même morale. Enfin et surtout il est tel cas où la conscience morale s'égare, par cela seul qu'elle perd de vue la réalité particulière et concrète, et se place au point de vue universel et abstrait ». Voilà qui ferait aimer l'« idéologie »; voilà où l'on voudrait apercevoir la trace de méditations suivies sur l'universel et le général, qui sont fort différents l'un de l'autre, sur les différents sens du mot « abstrait », et en résumé sur l'essence et l'existence. La psychologie ignore ces distinctions : elle y gagne en souplesse, elle y perd en force. Mais il faut prendre les auteurs comme ils sont. Ce traité, au total, est bon à lire et agréable à lire. Il faut en excepter les préambules (objet et divisions de la morale, méthode, etc.); mais des préambules de ce genre, tout le monde les manquerait : quand les supprimera-t-on?

La psychologie des individus et des sociétés chez Taine, historien des littératures, étude critique par P. LACOMBE, 1 vol. in-8 de 376 pp., Alcan, 1906. — Au seuil de cette étude critique, « très critique », suivant sa propre expression, M. Lacombe proteste de son admiration pour Taine, et, dans son dernier chapitre, au cours d'une interprétation intéressante du tempérament intellectuel de grand écrivain, il nous rappelle qu'il ne traite qu'un Taine partiel, le Taine historien des littératures, laissant de côté « le Taine auteur de l'Intelligence, le Taine voyageur, observateur de réalités, paysages et peuples, le Taine professeur d'esthétique, le Taine historien politique, le Taine artiste de style et le Taine poète ». Ces déclarations répétées n'étaient pas inutiles. C'est plus particulièrement l'*Histoire de la littérature anglaise* qu'examine M. Lacombe et dont il suit presque pas à pas les développements pour montrer ce qu'il y a de hasardeux, d'arbitraire ou

de construit dans les jugements et les conceptions de Taine. Il ne nous épargne même pas de petites chicanes de style, un peu bien étroites, et auxquelles nul écrivain, si c'est un écrivain et s'il a un style, ne pourrait échapper. Le seul reproche que l'on puisse adresser à l'intéressant ouvrage de M. Lacombe, c'est qu'il est peut-être un peu long? D'autant que les critiques adressées à la sociologie de Taine pouvaient se résumer assez aisément : critique de l'idée de race, de la distinction fameuse entre l'esprit classique ou latin et l'esprit romantique ou germanique, prédominance excessive accordée dans l'explication des caractères à la façon dont l'individu perçoit les objets et dont il passe de la perception au concept, idée qu'il y a dans tout homme une faculté dominante qui donne la clef des autres. Erreurs qui, semble-t-il, en dehors de quelques littérateurs à prétentions philosophiques, ne rencontrent plus de défenseurs parmi les hommes de science. Quant aux théories ou idées propres à M. Lacombe, nous signalerons l'importance qu'il accorde à l'imitation, soit d'individu à individu, soit de peuple à peuple, l'idée que l'étude du *public* fait partie intégrante et importante de l'histoire littéraire, le souci de délimiter le champ de la littérature, en excluant les œuvres à but scientifique ou pratique, c'est-à-dire celles qui ne se proposent pas principalement d'intéresser le lecteur, enfin cette idée que l'historien de la littérature, quand il entreprend l'étude psychologique des auteurs, doit être guidé par une connaissance scientifique, au moins sommaire, de la psychologie de l'homme, lui permettant d'envisager dans leur réelle importance relative les diverses facultés de chaque individu.

Physiologie et psychologie de l'attention, *Evolution, dissolution, rééducation, education*, par Jean-Paul Nayrac. — *Ouvrage recompensé par l'Académie des Sciences morales et politiques, Prix Saintour*, 1905. Préface de M. Th. Ribot, membre de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, 1 vol. in-8°, de XI-223 pp. Paris, Alcan, 1906. — Écrit en vue d'un concours académique, remanié en plusieurs endroits pour la présente publication, le livre de M. Nayrac se propose avant tout de « mettre au point » les études fragmentaires qui, de tous les côtés de l'horizon physiologique ou psychologique, convergent vers le problème de l'attention. La tâche était délicate entre toutes, parce que, comme l'a très bien vu M. Nayrac, rien ne ressemble moins que l'attention, non pas seulement à une faculté séparée, mais même à une fonction circonscrite. Il faut tout considérer pour étudier l'attention; et à ne retenir que l'attention seule, on n'a épuisé l'examen d'aucun problème. M. Nayrac s'est defendu contre les écueils de son sujet en bornant son ambition; il n'a voulu que tracer les cadres, rappeler dans chaque division les principales expériences (quelques-unes d'ailleurs auxquelles il a contribué personnellement), définir clairement les theories en présence et indiquer sommairement ses préférences. La partie physiologique est particulièrement intéressante à cet égard; les relations de l'attention avec l'effort musculaire, avec les globules rouges, sont nettement déterminées, sans que M. Nayrac oublie cependant le caractère central de l'attention : « L'attention devient notre grande faculté d'adaptation mentale, qui fait appel à tout notre organisme, dès qu'elle fonctionne quelque temps. Elle compare sans cesse ses forces avec le but à atteindre, et c'est pourquoi nous ne pourrions l'expliquer suffisamment, si nous n'admettions la participation prépondérante de l'encéphale en général et du cortex psychique en particulier. » Il faut encore louer M. Nayrac d'avoir consciencieusement indiqué les différentes formes de troubles qui marquaient la désagrégation de l'organisme nerveux, la dissolution de l'attention. C'est dans le domaine proprement psychologique que M. Nayrac est le moins à l'aise; il se croit condamné aux généralités, et à des généralités qu'il ne paraît pas goûter pour son propre compte. Il écrit par exemple : « L'on peut dire qu'en règle générale, l'on ne se souvient que dans la mesure où l'on est attentif » sans considérer suffisamment le caractère spontané, sporadique, obsédant, que la renaissance des souvenirs revêt si souvent. Il dit encore : « L'affectivité, prise en soi, agit à l'inverse de l'attention. Celle-ci coordonne, associe; celle-là dissocie et désagrège. L'émotion et le sentiment sont les ennemis les plus sérieux de l'attention (p. 6) »; ce qui ne l'empêche pas de relever ailleurs (p. 55) le mot de M. Ribot : « L'on est attentif surtout à ce que l'on aime ». Les deux propositions ne sont peut-être pas absolument inconciliables; la page unique consacrée à l'*attention et les sentiments* (p. 82) est loin d'éclaircir la solution de M. Nayrac. Au fond, M. Nayrac continue à parler le langage de la vieille psychologie des facultés qu'il a condamnée : ce n'est pas d'une autre psychologie qu'il attend la lumière; c'est de la physiologie : « Sans oser dire avec Cabanis et Taine (*sic*) que la pensée est une sécré-

tion du cerveau, tout nous porte à supposer qu'elle est un mode — fort complexe sans doute — de notre activité nerveuse. »

Le bréviaire d'un panthéiste et le pessimisme héroïque, par Jean Lahor, 1 vol. in-18 de 327 p., Fischbacher, 1906. — Rien de plus sympathique que l'esprit de M. Jean Lahor; rien de plus séduisant que le recueil qu'il publie de la « sagesse du sage » opposée à la sagesse des nations. La source de la spéculation est empruntée à l'Orient; c'est aux Hindous qu'il appartient de nous faire connaître le Dieu qui remplit l'univers, et la vanité de l'individualité humaine. Mais l'inspiration pratique est tout occidentale : « Point n'est besoin d'espérer pour agir, ni de réussir pour persévérer », disait Guillaume le Taciturne, ou, pour parler avec Marc-Aurèle : « Si tout marche au hasard, toi du moins n'agis pas au hasard. » De là l'originalité de cet ouvrage, encore accentuée par le commentaire dont M. Lahor l'entoure, par les applications qu'il tente aux questions de l'heure présente en France. Peut-être même cette synthèse ne va-t-elle pas sans quelques disparates et quelques heurts : M. Lahor, par suggestibilité de poète, s'est laissé entraîner au courant de l'arrivisme américain, et il mesure avec quelque inquiétude la distance entre cet idéal nouveau et l'aspiration religieuse du bouddhisme et du christianisme. L'appel à l'aristocratie, au mystère du rythme, à la vie héroïque résout à peu près le conflit : d'ailleurs M. Lahor ne donne son recueil que comme une introduction à l'exposé direct qu'il veut faire de sa doctrine. Quant à la forme, nous nous croyons tenu de dire notre regret que M. Lahor ne se soit pas astreint à indiquer avec précision ses références : il aurait ainsi évité de prétendues citations qui trahissent singulièrement leur auteur. *Descartes* : « Tout n'est qu'étendue et mouvement ». *Spinosa* : « C'est fatalement et par une nécessité de sa propre existence, que Dieu se détermine, se particularise, s'incarne en quelque sorte dans le monde ». *Leibnitz* : « Le monde (*sic*) doit passer sans cesse à de nouvelles perceptions », avec ce commentaire en petit texte : « Et cela est effrayant peut-être, si toutes les possibilités se doivent réaliser, même les pires ». Quelquefois aussi, et c'est l'écueil inévitable du genre, il arrive à M. Lahor de déranger quelques morts illustres pour leur faire exprimer des idées bien médiocres. Sainte-Beuve est fâcheusement traité à ce point de vue. Quant à M. Paul Bourget, il est plus malheureux encore. N'est-ce pas à l'avant-dernière page du présent recueil que figure cette *pensée* : « Pour certains physiologistes, l'âme est la maladie du corps. C'est alors la maladie dont parlaient les anciens. Mourons-en plutôt que de vivre sans elle »?

Nature et Société (Essai d'une application du point de vue finaliste aux phénomènes sociaux), par le Dr S. Jankelevitch, 1 vol. in-16 de 188 pages, Alcan, 1906. — Établir qu'il existe entre les phénomènes sociaux et les phénomènes naturels non seulement une différence de degré mais une différence de nature; montrer qu'un phénomène social est plus qu'une résultante des forces naturelles, qu'il est un fait *sui generis*, un fait humain, dans lequel se manifestent avant tout les désirs et les croyances des hommes réunis en collectivité, leur idéal moral; et que si le phénomène social est soumis, comme tout ce qui existe, à l'action de la loi générale de la causalité, il n'en tire pas moins son caractère particulier de ce fait qu'il réalise des fins humaines par et dans lesquelles les hommes manifestent le plus souvent leur opposition au jeu illimité et aveugle des forces de la nature, tel est le but de cet ouvrage. Il nous offre ainsi, dans une langue ferme et claire, une expression assez exacte de tendances que plus d'une fois déjà nous avons signalées dans la sociologie et la biologie contemporaines, et suivant lesquelles on s'efforce de redonner une place aux éléments psychologiques et au point de vue de la finalité. M. Jankelevitch nous présente ainsi une critique de la conception mécanique de l'évolution (ch. II), une critique du matérialisme historique (ch. III), une critique enfin des essais de morale scientifique présentés par MM. Durkheim et Lévy-Bruhl auxquels M. Jankelevitch oppose, en l'adoptant, « l'expérience morale » de M. Rauh. Et il y a dans tout ceci des vues justes. Mais on aimerait parfois plus de précision dans la critique des thèses adverses. S'il n'est pas impossible, par exemple, de retrouver un élément de finalité dans le Darwinisme, l'auteur n'eût-il pas dû nous rappeler que le Darwinisme fut cependant, en son principe, une tentative d'interprétation mécaniste de l'apparente finalité biologique? Et, quand l'auteur nous montre l'importance des fins humaines, des facteurs psychologiques dans l'évolution des sociétés, quand il s'efforce même de caractériser et de définir par là le fait sociologique, ne serait-il pas nécessaire de distinguer les multiples aspects et les divers degrés de cette fina-

lité? S'agit-il de l'obscure finalité des besoins, telle qu'on la trouve dans les sociétés primitives ou chez les animaux? Alors, s'il s'agit bien déjà d'un élément psychologique *tendant* à la conservation de l'espèce ou de l'individu, il est à peine permis cependant de parler de finalité, quand il n'y a ni réflexion ni conscience, mais seulement impulsion organique, *vis a tergo*, comme l'expliquait récemment Ward dans sa *Sociologie pure*, force véritablement mécanique. S'agit-il au contraire de fins réfléchies, voulues par l'individu? Alors nous entrons bien dans un ordre de faits tout nouveaux. Ce sont les effets de ces réflexions et de ces volontés individuelles qu'étudia par exemple, presque exclusivement et trop exclusivement, l'économie politique classique. Mais ici encore, il n'y a nul rapport entre le but personnel cherché par chaque individu et l'effet social obtenu, cet effet global n'ayant lui-même rien de voulu, rien de réfléchi, mais restant toujours la résultante véritablement mécanique de forces qui n'étaient pas dirigées en vue de le produire. Et ce serait un troisième degré de finalité que celui où l'évolution sociale elle-même serait l'objet d'une volonté réfléchie et d'une création rationnelle des hommes; mais, si pareille finalité peut se concevoir comme idéal et comme *limite* au terme de l'évolution, n'est-il pas manifeste qu'on n'en peut entrevoir aujourd'hui que des rudiments? Aussi, quand M. Jankelevitch nous dit (ch. IV) que la société est une « création humaine », une synthèse dans laquelle les fins humaines s'affirment en face des forces de la nature, nous aurions besoin de savoir en quel sens il l'entend. Sinon, son affirmation reste vague ou manifestement erronée. C'est dans le psychique et dans l'humain qu'il faudrait distinguer les impulsions naturelles et les fins réfléchies, et c'est dans ces fins elles-mêmes qu'il faudrait faire des distinctions dont nous indiquons superficiellement le principe, mais que M. Jankelevitch ne paraît pas entrevoir.

Correspondance (1849-1902) de J.-J. CLAMAGERAN, 1 vol. gr. in-8 de XII-540 pp. Paris, Alcan, 1906. — C'est l'œuvre d'un homme honnête, intelligent et bon. Clamageran a joué un rôle passablement important dans la formation du protestantisme libéral et dans l'organisation de la troisième République : plus exactement, il a été l'ami intime et le collaborateur de plusieurs de ceux qui jouèrent les premiers rôles dans ces deux mouvements. Toute cette correspondance est à lire, si l'on veut discuter en connaissance de cause la thèse souvent soutenue et chère en particulier à Clamageran, suivant laquelle protestantisme et républicanisme seraient deux expressions presque synonymes. « De plus en plus, écrit-il (25 janvier 1861), je suis persuadé que le but vers lequel nous devons tendre est celui-ci : transformer le protestantisme par la liberté et fonder la liberté par le protestantisme. » Et encore (14 octobre 1859) : « Si les républicains étaient prêts, je crois que d'ici peu de temps ils auraient beau jeu. Malheureusement, pas plus sur la question sociale que sur la question religieuse, ils n'ont trouvé de solution. Ils dédaignent le protestantisme, et, en attendant, ils laissent le catholicisme dominer les âmes; eux-mêmes, avec tout leur scepticisme, sont plus catholiques qu'ils ne pensent. Néanmoins il ne faut pas désespérer; nous, du moins, républicains protestants, nous sommes prêts, et quel que soit notre petit nombre, au grand jour de la crise nous ne serons pas inutiles. »

Que les vues de Clamageran reçoivent de l'histoire des temps modernes une justification partielle, nous ne le méconnaissons pas. C'est Calvin qui a fait pénétrer le principe démocratique, au XVIe siècle, dans la constitution des églises chrétiennes. Ce sont les calvinistes d'Angleterre et d'Amérique qui, les premiers, au XVIIe siècle, ont fondé en Occident des états démocratiques. Enfin l'existence et l'activité de Clamageran lui-même sont un fait historique; et certainement les protestants français ont contribué à frayer les voies à la troisième République. « Le protestantisme français, écrit Clamageran le 25 janvier 1861 — et tous les faits qu'il énumère sont exacts, — sort enfin de sa retraite et pénètre dans le monde non encore protestant. Voyez quel pas il a fait : deux articles du pasteur Réville dans la *Revue des Deux Mondes*, dans la même revue un article de Renan qui conclut en notre faveur; le *Journal des Débats* et quelques autres de plus en plus sympathiques à notre cause; Nefftzer sur le point de fonder un journal rédigé par des protestants et imbu de l'esprit protestant... » Mais ce néo-protestantisme libéral et républicain, quels en sont les dogmes? Les méthodistes anglais dont Clamageran écoute les sermons en Italie le révoltent : « Je voudrais voir sortir du sein de ce peuple un réformateur national qui propagerait, non pas les doctrines de telle ou telle secte, mais purement et simplement les principes du christianisme interprété à l'aide de l'Évangile, par la conscience libre de toute entrave. Surtout qu'on ne leur

parle pas de prédestination, d'expiation par le sang, et autres dogmes sauvages, inconciliables avec l'idée de la bonté de Dieu! » Mais ces dogmes sauvages, c'est la doctrine même de Luther et de Calvin. Lors donc que Clamageran félicite les protestants libéraux du Midi d'être animés par « le vieil esprit huguenot », il ne songe qu'aux qualités morales des protestants primitifs, mises au service d'idées toutes nouvelles. Or, une fois dans la voie des innovations, pourquoi ne pas devancer Clamageran lui-même et ses amis? Voici Pécaut, pasteur protestant, libéral et républicain, qui, dès 1860 le déconcerte. « Son livre respire la sincérité, on y sent le souffle d'une âme pure et noble. Quant à ses doctrines, je ferais beaucoup de réserves. Leur défaut capital suivant moi, c'est qu'elles ne tiennent pas assez compte de la distance qui sépare l'idéal du réel et de l'influence que la réalité exerce sur nous... Il est indispensable pour la foule et d'un grand secours pour tous, de voir le bien réalisé, incarné dans un être vivant. Ce n'est donc pas seulement l'idée chrétienne qui importe à la religion, c'est encore et surtout la vie du Christ. »

Oui, l'histoire confirme la thèse qui attribue aux sectes protestantes un rôle important dans la formation de l'idée démocratique. Mais l'objet de l'histoire, c'est l'accident : et c'est par accident en effet que le triomphe, dans une partie de l'Europe, d'une grande hérésie fondée sur le dogme de la justification par la foi, a favorisé le développement des constitutions populaires. L'idée fondamentale de la démocratie, c'est que la morale n'est pas une sorte de fait mystique, débordant l'individu de toutes parts, et devant lequel l'individu est obligé de s'incliner religieusement, mais qu'elle est l'œuvre des individus agissant librement, par la raison et par la science. Cette notion rationnelle et scientifique, nous hésiterions à admettre, avec les positivistes, qu'elle peut se passer d'un fondement métaphysique, qu'elle ne constitue pas une métaphysique. Mais vraiment il est difficile d'y reconnaître la religion de Jésus.

Congrès international de philosophie, IIe session, tenue à Genève du 4 au 8 septembre 1904. Rapports et comptes-rendus publiés par les soins du Dr Ed. Claparède, secrétaire général du congrès, avec 17 figures et 5 portraits dans le texte, 1 vol. gr. in-8 de VII-974 pp., Genève, Kundig, 1905. — Nous signalons (beaucoup trop tard, et nous nous en excusons) ce volumineux procès-verbal du Congrès de 1904. La *Revue de Métaphysique et de Morale* avait déjà, dans son numéro de novembre 1904, donné la physionomie des débats et publié quelques-unes des plus importantes parmi les communications des philosophes français. Voici à présent le compte rendu intégral des débats et la reproduction de toutes les communications. Signalons celles de M. Boutroux, sur le « rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie », de M. J.-J. Gourd, sur la « définition de la philosophie », de M. W. Windelband, sur « les problèmes actuellement posés à la logique et à la théorie de la connaissance en matière de sciences naturelles et de sciences morales », de M. V. Pareto, sur « l'Individuel et le Social », de MM. J. Reinke et A. Giard, sur « le néovitalisme et la finalité en biologie »; les études de M. L. Brunschvicg sur « la philosophie religieuse de Spir », de M. A. Darlu, « sur l'État dans la démocratie », de M. H. Fehr, « sur la fusion progressive de la logique et des mathématiques », la curieuse note de M. Th. Flournoy, « à propos d'un songe prophétique réalisé », etc.

Spinoza, par Léon Brunschvicg, docteur ès lettres, professeur de philosophie au lycée Henri IV, deuxième édition, revue et augmentée, 1 vol. in-8 de II-235 pp., Paris, Alcan, 1906. — La première édition de ce remarquable commentaire, dans lequel M. Brunschvicg s'efforce de montrer dans la métaphysique de Spinoza une logique et une morale — la logique et la morale de la pure liberté de la pensée — avait paru en 1894. Une nouvelle édition étant devenue nécessaire, M. Brunschvicg ne s'est pas borné, dans cette deuxième édition, à des corrections de détail : il a assez profondément remanié le chap. VII, sur *l'éternité* (V. p. 186 sqq.), et l'interprétation de la théorie spinoziste sur les essences particulières affirmatives, en se fondant sur le scholie des deux sécantes (*Ethique*, livre II, th. 8). C'est le point le plus obscur, peut-être, de la métaphysique spinoziste, obscur encore, avouons-le, après le commentaire que nous propose M. Brunschvicg : ce que nous donne la connaissance du troisième genre, est-ce un monde des idées, entendu à la manière platonicienne, ou bien une unité indistincte, à la façon du Dieu des mystiques judéo-chrétiens?

Sur la transmissibilité des caractères acquis, hypothèse d'une centro-épigénèse, par Eugenio Rignano, ingénieur, associé de l'Institut international de sociologie, 1 vol. in-8 de 320 pp., Paris, Alcan, 1906. — Les nombreux travaux des bio-

logistes professionnels sur l'hérédité des caractères acquis sont pour la plupart des recueils de faits ou des interprétations d'expériences invoquées par les adversaires. Est-il possible d'aborder autrement cette question, de chercher comment l'hérédité acquise est concevable avant de savoir si elle existe et cette audace de l'imagination scientifique peut-elle rendre quelque service à la biologie? M. Rignano l'a pensé. Il a dirigé son attention sur plusieurs faits biologiques très importants et complètement étrangers à la transmission des caractères acquis. Ces faits l'ont amené à concevoir une hypothèse nouvelle sur le développement des organismes, hypothèse qui, d'après lui, échappe tant aux objections dirigées contre l'épigénèse qu'aux arguments invoqués contre la préformation. Redescendant de cette hypothèse à la question controversée de l'hérédité acquise, il trouve que le mécanisme de cette hérédité devient intelligible grâce à cette nouvelle conception biogenétique. Or, si les néo-darwiniens nient cette hérédité et dépensent tant d'ingéniosité pour ruiner les arguments qui semblent l'établir, c'est parce que le mécanisme de cette transmission paraît incompréhensible. Cette transmission sera donc tenue pour réelle dès qu'elle sera intelligible.

M. Rignano s'appuie d'abord sur la loi de Fritz Müller, qu'il appelle, je ne sais pourquoi, loi de Hæckel : l'ontogénie reproduit la phylogénie. Il se croit autorisé à accepter cette loi comme absolument vraie et il en tire immédiatement deux conséquences : 1° chaque stade du développement ontogénétique de tout organisme représente exactement une des espèces-ancêtres du même organisme; 2° deux espèces issues d'un ancêtre commun auront un développement ontogénétique identique jusqu'au stade correspondant à cet ancêtre commun; elles ne commenceront à diverger qu'après avoir dépassé ce stade (p. 9). Si après une série de transformations identiques une espèce continue de se développer en s'écartant de l'autre, cette déviation doit être attribuée soit à une cause extérieure nouvelle, soit à une cause intérieure, latente et inefficace jusque-là. Diverses analogies poussent l'auteur à admettre que cette force est extérieure aux parties qui varient. D'où l'idée d'une zone centrale du développement, d'où l'hypothèse d'une centro-épigénèse. Il y a une action continue du germen sur le soma. Comment s'exerce cette action? Les explications de l'auteur deviennent de plus en plus obscures, téméraires et surtout verbales. Il parle d'un flux nerveux qui s'échappe du noyau des cellules et se répand dans tout l'organisme grâce à des « ponts intercellulaires ». Ce flux nerveux est comparé en maints endroits au courant électrique. C'est ce flux nerveux qui apporte à l'organe mutilé en voie de régénération le « stimulus formateur ». Y a-t-il dans ces hypothèses accumulées autre chose que des mots?

L'auteur met cependant à profit une érudition biologique considérable. Le chap. v contient une instructive énumération des exemples apportés par les Néo-Lamarckiens et discutés par les Néo-Darwiniens, mais c'est sans doute à cette partie d'exposition que l'auteur tient le moins. Il faut reconnaître que les faits connus ne suffisent pas à résoudre le problème. En l'absence de faits décisifs convient-il simplement de chercher d'autres faits et d'attendre? Peut-être un biologiste philosophe, sans apporter de nouveaux faits, est-il à même de rendre quelque service aux hommes de laboratoire, mais nous ne croyons pas que ce soit par la méthode que M. Rignano a suivie. Dans l'état actuel de la biologie, échafauder des hypothèses sur le mécanisme de la transmission est sans doute parfaitement vain. Mais il y aurait un certain intérêt simplement à bien poser la question des caractères acquis, ce que M. Rignano n'a pas fait. Toute la question est de savoir si et dans quelle mesure telle ou telle modification somatique retentit sur les éléments reproducteurs. Comme dans les diverses espèces d'organisme les éléments reproducteurs sont inégalement séparés des éléments somatiques, comme les modifications somatiques sont plus ou moins profondes, plus ou moins localisées, il est immédiatement visible qu'il y a des milliers de cas particuliers à considérer et que seule l'observation de la descendance dira si telle modification somatique a ou n'a pas retenti sur le germen. Si demain une observation décisive démontrait que ce retentissement s'est réellement produit, il est infiniment probable que dans notre actuelle ignorance de la chimie des organismes vivants nous tenterions vainement de nous représenter le mécanisme intime de cette transmission.

La synthèse concrète, *étude métaphysique de la vie*, par F. Warrain, 1 vol. in-8 de 184 pp., Paris, Bodin, 1906. — Cet ouvrage fait partie de la « Bibliothèque de la voie » où ne paraissent que des livres de « Haute Science », de philosophie occulte, absconse, inaccessible au profane. L'auteur, nous apprend la pre-

face, est allé « de la musique à la sculpture, de la sculpture à la logique de la beauté et de la beauté à la science pure ». Cette haute science se satisfait plus aisément que la science ordinaire par les formules verbales du genre de celles-ci : « L'acte créateur semble consister dans l'attraction exercée par Dieu sur le néant... La résistance du réalisé à tout acte nouveau qui viendrait détruire l'œuvre commencée, canalise l'expansion du désir et lui fraye des voies qu'il fréquente : c'est la mémoire » (p. 12-13). Cet ouvrage se termine par un exposé des idées de M. Wronsky qui a, paraît-il, découvert la loi de création de tout système de réalité, la clef de toutes les antinomies, le moyen d'accorder la critique rationnelle et le dogmatisme religieux. Si M. Wronsky a tout compris et tout expliqué, il est bien inutile d'écrire après lui.

Le Hasard, *sa loi et ses conséquences dans les sciences et en philosophie*, suivi d'un *essai sur la Métempsychose*, par P. Camille Revel, 1 vol. in-8 de 396 pp., Paris, librairie générale des sciences occultes, Chacornac, 1905. — Quelque sujet qu'il choisisse, un occultiste ne saurait s'imposer de le traiter en lui-même sans développer une philosophie totale, sans se transporter des sciences positives à la magie, du calcul infinitésimal au magnétisme, sans jongler avec les grands systèmes de tous les temps et de tous les pays. Cette universelle érudition ne s'allie pas à un esprit suffisamment critique. A chaque page, l'auteur se contente de formules où nous ne voyons que des mots et celles qui sont indiquées comme les plus définitives, comme des conclusions, sont peut-être les plus verbales. Ainsi « le Hasard est le ressort de tous les phénomènes; c'est la *raison radicale du fait* » (p. 17); « le Hasard, dirons-nous, est le Dieu actif des choses » (p. 18). L'ouvrage se divise en trois parties. Dans la première, l'auteur admet que le monde sensible est le monde de la réalité et la loi du Hasard lui apparaît comme la loi suprême des forces de la nature. Dans la seconde il suppose que le monde sensible est purement phénoménal et la loi du Hasard devient la loi d'une des principales fonctions de l'entendement. « Enfin, dit l'auteur, dans la troisième partie, nous abordons le problème d'un attribut de l'Absolu, par le problème de l'Infini mathématique; puis nous donnons, *sans raison légitime* (*sic*), nous l'avouons, une portée transcendante à la loi du Hasard et tentons l'union de toutes les hypothèses possibles, c'est-à-dire la synthèse universelle des systèmes. »

Ueber den Seelenbegriff, *Vortrag gehalten in der Berliner psychologischen Gesellschaft* am 19 Oktober 1905, von Dr Paul Kronthal, 1 brochure in-8 de 32 p., Iéna, Gustav Fischer, 1905. — Un constant souci de concision et de précision donnent un véritable intérêt à cette petite brochure sur un grand sujet. L'auteur critique d'abord la conception matérialiste courante qui fait de l'âme un produit du système nerveux, surtout de la cellule cérébrale. L'observation dément cette théorie en montrant que toute lésion du cerveau n'entraîne pas un trouble mental et que tout trouble mental ne suppose pas comme cause une lésion cérébrale. Parler de lésion d'ordre moléculaire lorsque nous n'apercevons aucune lésion, c'est faire une hypothèse invérifiable pour conserver une théorie en dépit des enseignements de l'expérience. D'ailleurs il resterait toujours ce fait que certaines lésions cérébrales n'entraînent aucun trouble psychique. On invoque à l'appui de la théorie matérialiste la possibilité de produire des effets moteurs par l'excitation électrique appliquée à certaines régions cérébrales : l'âme serait quelque chose d'analogue à cette excitation. Mais le résultat est le même si on fait agir l'électricité sur les fibres au lieu de la faire agir sur les cellules. On remarque que les narcotiques abolissent la conscience et on croit que c'est parce qu'ils agissent sur le système nerveux. Mais ils paralysent également les protozoaires dépourvus de tout système nerveux, ils paralysent la matière vivante en général. On remarque encore que chez les animaux supérieurs une réaction fort compliquée peut suivre une excitation simple et, pour résoudre cette apparente contradiction, on imagine une cause spéciale de réaction qui serait l'âme. Comme ce désaccord s'observe surtout là où se trouve un système nerveux complexe, un cerveau développé, on conclut : l'âme a pour siège le cerveau.

Toute cette théorie repose sur une très inexacte conception du rôle de la cellule nerveuse. Le vrai rôle de cette cellule est tout simplement de mettre en rapport une excitation centripète avec de multiples appareils de réaction motrice. Tout le long de son parcours un nerf sensitif est isolé des cellules qui l'entourent; un nerf moteur de même. C'est la cellule nerveuse qui détruit cet isolement. Par suite, plus le système nerveux central est développé, plus variés sont les réflexes. La vie tout entière réside dans l'intervalle entre l'excitation et le réflexe. Le naturaliste ne doit accepter que cette

définition de l'âme : *c'est la somme de tous les réflexes* (p. 9).

On tire de cette définition qu'il faut attribuer une âme aux protozoaires dépourvus de système nerveux, et même aux plantes qui réagissent aux excitations lumineuses, de contact, etc. Le croisement des voies nerveuses est justifié parce qu'il rend possible l'excitation de la totalité de l'organisme; dans l'hypothèse rejetée d'une âme qui siège dans le cerveau pour présider aux mouvements du corps, on ne voit pas pourquoi le directeur des mouvements de la droite tient à résider dans l'encéphale gauche et le directeur de la gauche dans l'encéphale droit. Les narcotiques suppriment l'âme parce qu'ils suppriment les réflexes, ils ne suppriment pas la cellule nerveuse. Le sommeil n'est que la fatigue générale de l'organisme qui supprime les réflexes et par suite la vie mentale, toutes les cellules dorment lorsqu'elles ne réagissent pas, le système nerveux n'est pas ici spécialement en cause. On comprend, dans cette conception, qu'une maladie mentale ne soit pas nécessairement une maladie du cerveau : c'est toute maladie qui entraine des réflexes inaccoutumés après les excitations. Ainsi dans l'hystérie, dans la mélancolie, le système nerveux est intact, mais tout l'organisme manifeste une anormale excitabilité. La mémoire n'est pas localisée dans le cerveau, c'est la modification d'un tissu quelconque par un réflexe.

Si l'âme, pour le naturaliste, se définit la somme des réflexes, elle est autre chose aux yeux du métaphysicien qui la connait pour ainsi dire du dedans, par la sensation. Mais le naturaliste ne connait pas la sensation, celle-ci n'étant pas observable du dehors. Ces deux conceptions doivent être soigneusement distinguées. Celle du métaphysicien rend inintelligible l'action de l'âme sur le corps et obligera à parler du parallélisme. Celle du naturaliste permet d'accepter la thèse de l'action réciproque de l'âme et du corps.

Spinozas Religionsbegriff (*Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte herausgegeben von Benno Erdmann*, XXIII), von Walther Prumers, Halle, 1 vol. in-8 de 73 pp., 1906. — L'étude de M. Prumers est divisée en deux parties : la première est une analyse consciencieuse de diverses parties de l'*Ethique*, mais, au lieu de commencer par la doctrine de la substance, elle a pour point de départ la théorie des idées et des passions, ce qui permet à M. Prumers de définir la religion de Spinoza par le progrès de l'homme qui résout sa vie en intelligibilité et conquiert la nature jusqu'à s'unir avec Dieu. La conclusion, c'est que la théologie de Spinoza est avant tout sa philosophie : « on peut bien dire que la doctrine spinoziste de Dieu est sur le chemin de la mystique, mais non qu'elle soit une mystique ». La seconde partie résume la critique de la religion primitive et du christianisme, comme aussi les idées du *Tractatus Théologico-politicus* sur la constitution d'une religion populaire et pour la défense de la liberté de pensée. Ces analyses, qui n'apportent guère d'éléments nouveaux à notre connaissance du spinozisme, mais où l'auteur s'est gardé du moins des paradoxes faciles auxquels le spinozisme a si souvent donné lieu, aboutissent à une formule quelque peu inattendue : Spinoza se rattacherait à la tradition des « deistes », dont les précurseurs seraient Pierre Charron, Herbert de Cherbury, Thomas Hobbes.

Sur la religion (*Parerga et Paralipomena*), par Arthur Schopenhauer, première traduction française, avec *Préface* et *Notes*, par Auguste Dietrich, Paris, Alcan. 1 vol. in-16 de 195 pp., 1906. — Il n'est pas sûr que l'on rende un grand service aux brillants « articles » de Schopenhauer en les publiant par fragments que l'on groupe sous une rubrique commune. On invite ainsi le lecteur à chercher une liaison et une unité que l'auteur n'y a pas mises et on lui prépare une déception. Ainsi le nouveau petit livre que nous devons à l'activité du traducteur se présente comme une œuvre « de fond » *sur la religion*; il n'est qu'un assemblage d'études à côté. De ces études les premières devaient paraitre très hardies à la date et pour le pays où elles ont paru; je ne sais pas si, aujourd'hui, elles trancheront beaucoup sur la moyenne des attaques dont le christianisme est l'objet de la part des libres penseurs. Beaucoup plus intéressants sont les courts fragments où Schopenhauer reprend quelques-uns des thèmes fondamentaux de sa philosophie personnelle et qui pourront servir soit de complément, soit d'introduction à la lecture du *Monde comme volonté et comme représentation*.

Some dogmas of religion, by John Mctaggart Ellis Mctaggart, doctor in letters, fellow and lecturer of Trinity College in Cambridge, author of *Studies in the Hegelian Dialectic* and *Studies in Hegelian Cosmology*, 1 vol. in-8 de xx-299 pp., Londres, Arnold, 1906. — Voici un ouvrage qui ne pouvait être écrit qu'à Cambridge. L'auteur est religieux, mais il n'est pas orthodoxe comme on l'est à Oxford. Il se disait, il y a quelques années, et peut-être se dit-il

encore hégélien; mais ce n'est pas ainsi qu'on entend l'hégélianisme à Oxford. Les philosophes d'Oxford professent une orthodoxie somptueuse et aiment à penser qu'ils sont tous d'accord pour avoir raison, pour représenter l'unité de la tradition intellectuelle de l'Angleterre et de l'Occident; d'Aristote à Hegel, de Hegel à eux-mêmes, la « succession apostolique » serait ininterrompue. A Cambridge, même les plus orthodoxes sont soucieux de réserver l'indépendance de leur jugement individuel. Si tous les hommes doivent un jour être d'accord en matière d'opinions métaphysiques, « c'est, nous dit M. MacTaggart, un but, à tout prendre encore bien éloigné, et beaucoup de gens — quoique je ne puisse leur donner raison — ne parviennent pas à espérer qu'il puisse jamais être atteint. Pour plusieurs siècles encore, nous devons nous résigner à admettre qu'il n'y a pas de dogme possible sans désaccord ». Les opinions théologiques que M. MacTaggart nous apporte ici, ce sont donc, il le sait, des opinions « singulières » au sens propre du mot. Ajoutons que M. MacTaggart n'essaie pas de les justifier par une augmentation régulière, il se borne à montrer dans quelle mesure les arguments populaires sont, et ne sont pas capables de justifier les croyances religieuses qui sont les plus familières à la conscience occidentale.

M. MacTaggart commence par définir la religion. Il ne veut la définir, ni avec Mathew Arnold, comme « la moralité colorée (touched) par l'émotion », ni avec M. Lowes Dickinson comme consistant purement et simplement dans « l'attitude de l'esprit par rapport à la situation générale où nous nous trouvons ». Il préfère y voir « une émotion qui repose sur une conviction d'une harmonie existant entre nous-mêmes et l'univers en général ». Cette conviction, M. MacTaggart établit, en réfutant diverses conceptions plus ou moins fidéistes de la religion, qu'elle doit présenter un caractère dogmatique. M. MacTaggart entreprend en conséquence l'examen de « quelques dogmes religieux ».

L'homme, d'abord, est-il immortel? On ne peut démontrer qu'il ne le soit pas. Pour démontrer qu'il l'est, il faudrait recourir à une argumenlation fondée sur un système métaphysique complet. « Mais du moins, si l'homme est immortel, il est probable que l'âme humaine a préexisté à la naissance, comme elle survivra à la mort.

L'homme est-il doué de libre arbitre? M. MacTaggart réfute, très catégoriquement, les arguments soit moraux, soit psychologiques, en faveur du libre arbitre. « Dans le chaos général où l'indéterminisme réduirait notre existence, on ose à peine mentionner les conséquences qui en résulteraient quant à l'infliction des peines. Des peines préventives pourraient encore être justifiées, parce qu'elles visent à garder le corps du prisonnier dans un endroit où il sera inoffensif, et parce que l'effet qu'elles produisent ne dépendent pas de sa volonté. Cependant ici même la peine ne pourrait être appliquée si les geôliers décidaient un matin de relâcher tous les prisonniers. Et dans la théorie indéterministe il y a autant de chance pour qu'ils veuillent cela, ou tout autre chose à la place de cela.... »

Dieu existe-t-il? Qu'on le considère comme un créateur tout-puissant, ou comme un créateur qui ne possède pas l'attribut de la toute-puissance, ou comme un être qui n'est ni doué de toute-puissance ni doué de la faculté de créer, on se heurte à des difficultés que M. MacTaggart ne se lasse pas d'énumérer. Si tant d'hommes, nous dit-il, desirent qu'il existe un Dieu, c'est qu'ils veulent être optimistes, et qu'ils ne voient pas comment, sans une Providence, ils peuvent être assurés que, dans l'univers, le bien finira par l'emporter sur le mal. On pourrait cependant, fait observer M. MacTaggart, tenir pour l'optimisme tout en abandonnant l'hypothèse d'un Dieu personnel, si l'on admettait « que toute existence est spirituelle, et que tous les esprits forment un système tel qu'il a une tendance plus forte à produire le bien qu'à produire le mal ».

Cet idéalisme pur, M. MacTaggart admet qu'il répugne aux habitudes de la pensée courante : le sens commun est obstinément matérialiste. C'est visiblement à une doctrine de ce genre qu'il veut amener ses lecteurs. Le malheur est que son argumentation d'aujourd'hui est une argumentation *ad hominem*, et qui s'adresse à un public très différent du public français. Ce n'est donc pas ici, mais dans les *Studies in Hegelian Cosmology*, publiées en 1901, que le lecteur français trouvera l'expression exacte, et par là même universelle et, pour un Français, persuasive, du système métaphysique de M. MacTaggart.

The development of Symbolic Logic, *a critical-historical study of the Logical calculus*, par A.-T. Shearman, 1 vol. in-12 de 242 pp., London, William et Norgate, 1906. — L'auteur se propose de montrer qu'il n'y a pas, comme le croient des juges superficiels, divers systèmes de

calcul logique, mais un seul qui s'est développé régulièrement depuis cinquante ans. La thèse est assez juste; mais le plan adopté pour la justifier n'est ni historique ni didactique. L'auteur discute tour à tour diverses questions : les symboles logiques doivent-ils représenter des classes ou des propositions? Ils peuvent représenter les unes et les autres, mais plutôt des classes (ceci est contraire à l'esprit de la logistique moderne). Les symboles doivent-ils être, ou non, empruntés aux mathématiques? Les quatre opérations arithmétiques ont leurs analogues en Logique; et l'auteur croit bon de conserver la soustraction et la division logiques, parce qu'elles sont interprétables (alors que Schröder a montré qu'elles peuvent être remplacées avec avantage par la négation). Touchant les méthodes de solution, l'auteur rappelle que le *problème inverse* de Jevons (confondu par lui avec l'induction) comporte plusieurs méthodes directes de solution. Il examine ensuite si un calcul logique peut être fondé sur la compréhension, et pour cela, au lieu d'étudier la question théoriquement, il critique longuement le système de Castillon (sans donner le titre de ses mémoires ni même leur date : 1803), en quoi il lui fait beaucoup d'honneur. Une logique de la compréhension est impossible, si l'on restreint la compréhension d'un concept aux attributs expressement impliqués dans sa définition, mais non si on y enveloppe tous les attributs. L'auteur fait une critique assez juste des systèmes de Jevons et de M. MacColl; toutefois, il va trop loin quand il interdit à la logique de traiter des *modales*, et quand il soutient que la probabilité ne s'applique pas aux jugements, mais seulement aux événements. Tout au contraire, un événement (essentiellement particulier) ne peut être dit probable; ce qui est probable, c'est le jugement (partiellement indéterminé, donc général) que nous portons sur lui (et sur tous les événements semblables). La probabilité est donc un caractère de ces jugements incomplets qu'on appelle des fonctions propositionnelles; et par là elle a sa place en Logique. Enfin l'auteur étudie la doctrine des quantifications multiples (Peirce, Mitchell, Johnson), et prétend que la Logique des relations, qui n'existe pas comme théorie générale des copules, se réduit à cette doctrine. Cette thèse paradoxale (inspirée de M. Johnson) est difficile à discuter, car l'auteur l'énonce à plusieurs reprises sans la justifier. Il rend néanmoins justice aux travaux de MM. Frege, Peano, Russell et Whitehead, qui constituent une nouvelle phase de la logistique : tandis que leurs prédécesseurs faisaient rentrer la logique dans les mathématiques, ils font rentrer les mathématiques dans la logique. L'ouvrage se termine par des considérations bien superficielles sur l'utilité de la logique symbolique. En somme, il donne l'impression d'un travail sommaire et hâtif. L'auteur est au courant des théories qu'il étudie, mais il suppose que le lecteur est également au courant, de sorte qu'il traite les questions par allusions et à demi-mot; en outre, il procède plutôt par des affirmations brèves et tranchantes que par des expositions et discussions méthodiques. L'ouvrage est donc fort peu instructif, et d'utilité à peu près nulle.

Il vero nella matematica. Discours inaugural prononcé à l'Université de Padoue le 6 novembre 1905, par le prof. Sénateur G. Veronese (Roma, 1906). — La mathématique dépend uniquement des lois de la pensée logique; elle est « une logique appliquée ». Il ne faut pas prendre les raisonnements mathématiques pour des artifices de méthode et pour des jeux de symboles. Les vérités mathématiques, étant des lois de la pensée, sont par là même des lois de la nature. Mais il convient de distinguer la mathématique pure, dont l'objet est construit avec les seules donnée de la logique, et la mathématique appliquée, dont l'objet est emprunté à l'expérience : celle-là est rigoureuse, celle-ci est seulement approximative, dans la mesure où les objets répondent à nos concepts. Il ne faut donc pas conclure de l'inexactitude de celle-ci à l'incertitude de celle-là. En particulier, il importe de distinguer la géométrie pure, « science de l'étendue abstraite », et la géométrie appliquée, science expérimentale de notre espace. Notre intuition spatiale n'est pas une forme *a priori*, mais un produit de l'observation, de l'habitude et de l'abstraction. Du reste, il ne faut pas confondre l'espace physique avec l'espace intuitif, et celui-ci avec l'espace géométrique, qui seul peut être défini. L'égalité géométrique ne peut pas se définir sans cercle vicieux par le mouvement des corps rigides (Helmholtz), et par suite la géométrie ne dépend pas de la mécanique et des propriétés physiques des corps.

La Misura in Psicologia sperimentale, par Aliotta, 1 vol. in-8 de 253 pp., Firenze, Galletti, 1905. — Travail sérieux et utile où tous les procédés de mesure actuellement employés par la psychologie sont passés en revue. La première partie est consacrée à l'exposé et à la critique de la psychophysique : la deuxième à la

psychochronométrie (recherche des temps de réaction simple et composée); la troisième à la psychodynamique (ergographie, mesure de la mémoire et de la force d'association, de l'attention, du champ de conscience, du travail mental et de la fatigue), la quatrième à la psychostatistique. Cet ouvrage est très sérieusement informé, d'esprit très solide et critique. A la suite de chacune des recherches spéciales, l'auteur travaille avec beaucoup de finesse à dégager les véritables problèmes posés par l'emploi de telle ou telle méthode et qui ne sont pas toujours ceux qu'ont posés les auteurs de cette méthode; s'il croit à la possibilité de la mesure indirecte en psychologie, il reconnait qu'on n'obtient par là qu'une représentation schématique du mode psychique, mais cette représentation précise singulièrement et objective la pure description psychologique.

REVUES ET PÉRIODIQUES

L'Année philosophique, publiée sous la direction de F. Pillon, ancien rédacteur de la *Critique philosophique*. Seizième année 1905, 1 vol. in-8 de 304 pp. — Voici la liste des mémoires originaux qui sont publiés, dans ce nouveau volume de l'*Année philosophique*, accompagnés de la *Bibliographie philosophique française de l'année 1905* par MM. Pillon et Dauriac.

La morale de Platon, par V. Brochard. — Étude originale et forte, qui s'appuie sur l'analyse du *Gorgias*, de la *République* et du *Philèbe*, et qui en dégage une éthique sensiblement différente de celle qu'une association d'idées traditionnelle attribue à Platon, beaucoup plus voisine qu'on ne le dit d'ordinaire de la morale d'Aristote. « La vertu est la partie essentielle du bien, et elle suffit à la rigueur. Voilà ce que Platon a longuement démontré et ce qu'Aristote répète après lui sans y insister autant, sans doute parce qu'il regarde la démonstration de son maître comme définitive. Le bien n'est vraiment complet que si à la vertu s'ajoute le cortège des biens extérieurs, tels que la santé, une certaine aisance, une bonne réputation et d'autres semblables. Voilà ce qu'Aristote met en pleine lumière et ce que Platon a dit avant lui. » L'idéal de Platon n'est pas le méditatif étranger au commerce du monde, prototype du mystique chrétien; c'est, dans ce qu'il a de meilleur, « l'Athénien généreux et cultivé du siècle de Périclès ».

L'evolution de la dialectique de Platon, par G. Rodier. — M. Rodier a serré de près les plus difficiles problèmes de chronologie et d'exégèse que le platonisme soulève. Il a mis en lumière le double mouvement de la dialectique platonicienne : le premier, qui est ascendant, peut à la rigueur se contenter de la généralisation empirique, qui était la pratique ordinaire de Socrate; le second, qui est le mouvement positif et décisif, déduit le sensible de l'intelligible : « La fonction de la dialectique ne peut plus se borner à la classification empirique des concepts. Sa tâche devient la recherche et la découverte de ces liens de nécessité qui en réunissent les divers éléments, il faut qu'elle soit une reconstruction de l'essence. » Cette conception de la dialectique, qui procède de la conception de l'Idée exposée dans le *Ménon*, est-elle conservée par Platon jusqu'à la fin de sa carrière? première question à laquelle M. Rodier répond affirmativement, en discutant la thèse de Lutoslawski. Mais voici une seconde question plus embarrassante? quels moyens Platon met-il en œuvre pour atteindre le but fixé par la dialectique? M. Rodier rencontre ici le problème des « genres de l'être », que M. Lachelier a traité dans la *Revue de métaphysique* il y a quelques années; il croit que le *Sophiste* et le *Philèbe* répondent à deux questions différentes : tandis que l'un déduit les premiers termes de la série des intelligibles, et est ainsi une réalisation partielle de la dialectique, l'autre indique les conditions requises pour tenter la reconstruction du monde intelligible ou sensible. Pour le monde sensible au moins nous savons par le *Timée* comment la tentative a été faite; comment aussi elle s'est heurtée à des difficultés que dissimule mal l'appel à la finalité, c'est-à-dire la substitution de l'explication par le complexe à l'explication par le simple que la dialectique réclame nécessairement. En conclusion Platon n'a fait que des applications fragmentaires et incomplètes de cette méthode dialectique dont il s'était pourtant clairement défini à lui-même le rôle et le but.

L'opposition des concepts d'après Aristote, par O. Hamelin. — Cette note substantielle est un modèle de commentaire par approfondissement, appliqué à la distinction des quatre sortes d'opposition : celle des relatifs, celle des contraires, celle de la privation et de l'habitude, de l'affirmation et de la négation. A ce commentaire M. Hamelin ajoute une critique où il souligne l'importance de plus en plus grande que devait prendre l'opposition par corrélation de concepts, et où il la distingue de la contradiction proprement

dite, qui est essentiellement l'opposition dans le jugement du vrai et du faux, dans l'affirmation et dans la négation.

Un ouvrage récent sur la philosophie de Charles Renouvier, par F. Pillon. — Document tout à fait important, parce qu'il aide à bien comprendre l'évolution de la pensée de Renouvier à travers ses trois manières, et l'attitude indépendante de celui qui est son plus fidèle disciple; l'occasion d'y revenir pour une étude plus approfondie, sera fournie par l'étude du livre de M. Séailles que M. Pillon examine ici.

La philosophie de Gabriel Tarde, par L. Dauriac. — Etude pénétrante, vivante, qui aboutit à caractériser de la façon la plus fine la philosophie de Tarde : à la fois naturaliste et finaliste, refusant de suspendre l'univers à Dieu et pourtant ayant besoin de croire à la valeur esthétique du monde : « Est-ce Héraclite, demande en terminant M. Dauriac, dont je paraphrase la philosophie? Est-ce Nietzsche dont je cherche à dégager la pensée favorite? Est-ce Tarde dont je suis occupé à résumer la doctrine? Choisissez. En aucun cas vous ne choisirez mal. »

THÈSES DE DOCTORAT

Thèse pour le doctorat d'université (6 avril 1906) :

La morale de Guyau, par M. Aslan, élève de la Faculté des lettres de Paris, diplômé de l'École des hautes études.

Exposé de la thèse. — Il y a actuellement un mouvement qui porte à traiter les choses morales comme les faits de la nature et à constituer une morale scientifique. Déjà, il y a plus de vingt ans, Guyau avait essayé de constituer l'esquisse d'une telle morale. J'ai pensé qu'il y avait quelque intérêt à rapprocher cette tentative des tentatives plus modernes.

La morale ordinaire est fondée sur des préjugés : le philosophe, selon Guyau, doit se rendre compte de ces préjugés. Qu'est-ce qui justifiera une morale? Est-ce la métaphysique? Mais hypothétique par sa nature, elle ne saurait fournir une règle de vie certaine. La morale serat-elle utilitaire et scientifique? Mais la science est encore trop imparfaite, pour fonder une telle morale. Le problème que se pose Guyau serait ceci : que pourrait être une morale scientifique?

Guyau part des fins de l'activité humaine. Quelles sont-elles? Elles se ramène à une : la tendance au maximum de plaisir et au minimum de peine. Le motif profond de notre activité est la vie elle-même. La morale est la science de conserver et d'accroître la vie. La vie est la fin de la morale. Dans cette morale, le rôle du plaisir est d'accroître d'une manière constante la vie. Pour le devoir, Guyau montre : 1° que la vie nous pousse au devoir; 2° que le devoir se ramène à des forces naturelles. Guyau cherche ensuite quel est le rapport entre le sentiment du devoir et la volonté, les idées et la sensibilité.

Mais la question embarrassante pour Guyau est avant tout l'explication du sacrifice : comment une morale, fondée sur la notion de vie, peut-elle expliquer le sacrifice de la vie? Il faut remarquer tout d'abord que le sacrifice se présente souvent sous la forme d'un risque à courir : on expose sa vie, mais on n'est pas sûr de la perdre. Pourquoi alors courons-nous le risque? C'est que le risque a quelque chose d'attrayant. Nous avons une tendance héréditaire, acquise au cours de l'évolution, à affronter le danger, qui va parfois jusqu'à le rechercher. Somme toute, trois lois psychologiques peuvent expliquer le sacrifice, lorsqu'il y a doute sur l'issue : 1° le plaisir de courir un risque; 2° la force prépondérante d'un plaisir prochain sur une douleur lointaine; 3° l'accoutumance au danger. Mais il y a des cas où la perte de la vie peut se présenter comme absolument certaine, et cependant le sacrifice est encore consommé. C'est qu'alors le prix de la vie est bien faible : la vie en effet n'a pas une valeur en soi, elle vaut par les biens qu'elle nous donne. Si elle est souffrance physique et morale, elle ne vaut pas cher. La conservation de la vie peut donc avoir assez peu de force, et l'on comprend alors que l'attrait de l'acte moral à accomplir puisse, dans ces conditions, l'emporter sur le désir de vivre.

L'idée de sanction est mal fondée : c'est la transposition d'une idée religieuse dans le domaine moral. La sanction religieuse est en contradiction avec notre notion de Dieu, qu'on le conçoive comme toute intelligence, toute puissance ou toute bonté.

Dans ma critique je me suis placé à un double point de vue : 1° d'abord Guyau a-t-il réussi dans sa tâche, de fonder une morale scientifique, au sens où il le concevait? C'est la critique interne de la doctrine. 2° Ensuite, sa conception de la morale est-elle vraiment scientifique? J'ai examiné la méthode et le principe de Guyau, et les résultats de son œuvre. Sa méthode m'a paru n'être rien moins que scientifique : c'est une intuition de poète, confirmée par des exemples convenable-

ment choisis, plus qu'une induction tirée de longues et méthodiques observations. Le principe de la vie est inconsistant et vague. Guyau réduit les idées d'obligation et de sanction à des forces naturelles, et résout la difficulté en la supprimant. Il veut faire sortir le social de l'individuel, et ne réussit qu'à supprimer ce qu'il y a de spécifique dans le social. Il ne restera de l'œuvre de Guyau que la partie critique : la négation de toute morale métaphysique.

Discussion.

M. *Croiset.* — J'ai eu le plus grand plaisir à lire votre thèse, et je tenais à le déclarer avant d'en venir à la critique. Vous reprochez à Guyau de ne pas s'en tenir à une attitude scientifique en morale, parce qu'il veut essayer de fonder son principe. En tant que savant, dites-vous, on constate, on accepte les faits comme faits et l'on n'essaie pas de les fonder. Ainsi un physicien n'ira pas se demander si des faits qui lui sont donnés sont possibles. Peut-être la comparaison ne porte-t-elle pas jusqu'au bout : si un physicien ne s'applique pas à justifier la possibilité rationnelle des faits qu'il constate, cependant un mécanicien, construisant une machine, ou un physicien, en quête de quelque invention, ont besoin de se justifier à eux-mêmes rationnellement ce qu'ils veulent tenter. Or, la morale présente le même aspect : on n'agit pas sans motif, la morale est un ensemble de motifs, justifiant des actes. Et en fait les hommes éprouvent vivement le besoin de s'expliquer rationnellement les choses qui n'ont plus de raison : par exemple, les Grecs voulaient s'expliquer toutes leurs vieilles légendes, qu'ils ne comprenaient pas plus que nous. Ce qui me frappe donc, c'est le besoin de rationaliser qui se produit à certaines époques et en certains temps.

M. *Aslan.* — Les Grecs sentaient ce besoin de rationaliser leurs légendes, mais ils n'étaient pas pour cela capables d'en donner des explications suffisantes et satisfaisantes. Leurs raisons, ce n'étaient que des sentiments personnels qu'ils objectivaient. De même, chez nous, on ne fait pas autre chose que rationaliser la pratique. Mais ce n'est pas suffisant.

M. *Croiset.* — La pratique, c'est la manière de se conduire, conforme à une certaine moyenne sociale. Quand une règle d'action s'impose par la pression sociale, ou bien on accepte passivement, ou bien il y a lutte, résistance, et l'on a des coupables ou des martyrs. Mais il en reste quelque chose, suivant que leur idée était sociale ou non sociale, qu'il y avait, ou non, en elle un germe de société future.

M. *Aslan.* — Je l'admets parfaitement. Il y a des révoltés qui ne veulent pas subir passivement la pression sociale : ce sont des gens qui sentent plus fortement et avant les autres. Par exemple, un François de Sales recueillant les enfants trouvés. Seulement, chez ces gens, ce ne sont pas les raisons qui créent le sentiment, c'est le sentiment qui provoque les raisons qu'ils se donnent à eux-mêmes pour expliquer l'existence même du sentiment en eux.

M. *Croiset.* — Et cependant chez un François de Sales, des raisons religieuses paraissent bien avoir justifié à ses yeux sa conduite. Chez un autre des raisons philosophiques auraient expliqué la même manière d'agir. Il y a bien des principes d'action, tels que par exemple la peur de la répression, ou une certaine conception du bonheur personnel, qui peuvent déterminer notre action.

M. *Aslan.* — Je suis parfaitement d'accord avec vous, et c'est précisément parce qu'il y a une pluralité de raisons, — différentes d'un individu à l'autre, — qui peuvent justifier des manières d'agir sensiblement les mêmes, à une époque donnée et dans un pays donné, chez tous ces individus, que je puis considérer (d'une part) ces raisons comme exprimant simplement ce qu'il y a d'individuel en chacun de nous, et d'autre part, ces sentiments moraux et ces manières d'agir, communes à un certain groupe, comme exprimant quelque chose de plus qu'individuel, quelque chose de social et de relativement objectif. Je ne nie pas ce qu'il y a d'individuel en l'homme; mais je constate qu'il y a, outre l'individuel, des besoins et des sentiments collectifs, pouvant prêter à une étude scientifique.

M. *Séailles.* — Vous dépecez un peu trop Guyau, quand vous l'exposez, et vous mêlez trop la critique à cette exposition même. Cela présente un certain inconvénient : vous ne faites pas suffisamment sentir la genèse interne de la morale de Guyau. Effort pour ordonner la vie individuelle et la vie sociale, la vie sociale et l'ensemble des choses. Le problème à résoudre, c'est d'expliquer cette harmonisation du moral individuel, social et religieux. Il cherche dans la vie un principe de morale individuelle, — dans l'expansion de la vie, un principe d'altruisme, — et, en face du problème religieux, il a trouvé dans le risque le moyen de rattacher la vie religieuse à la vie sociale. Je vous reprocherais d'avoir été

trop dogmatique dans votre critique et de n'avoir pas suffisamment analysé le principe même et la notion de vie. Pourquoi n'avez-vous pas montré l'équivoque d'un tel principe?

M. *Aslan.* — Je n'ignore pas la communication faite par M. Dwelshauvers à la Société française de Philosophie, et la triple conception de la vie qu'il trouve chez Guyau. Il m'a semblé seulement que sa triple distinction était peut-être un peu trop raffinée, et par suite artificielle. Pour ma part, je ne vois que deux conceptions de la vie chez Guyau, l'une mécaniste, l'autre métaphysique.

M. *Séailles.* — Vous négligez la seconde conception, qui était peut-être la plus féconde au point de vue moral, pour Guyau : la vie conçue comme organisation et finalité.

J'en viens à un autre point : vous reprochez à Guyau qu'il veuille que la morale ne soit pas seulement un fait, mais un idéal.

M. *Aslan.* — Je lui reproche de partir d'idées *a priori*, et non des faits.

M. *Séailles.* — Alors son défaut n'est pas d'avoir un idéal moral : son tort, c'est de n'avoir pas eu une observation assez riche et assez étendue, pour construire son idéal.

Vous reprochez à Guyau la place qu'il donne à l'individu dans sa morale.

M. *Aslan.* — Je lui reproche de partir de la notion d'individu, pour créer la moralité, en la faisant sortir en quelque sorte de cet individu. Voici, par exemple, une de ses formules : « Le sentiment social est né de la nature de notre cerveau, qui a été façonné par des actes... » D'où viennent ces actes? De la société?

M. *Séailles.* — Que voulez-vous? Pour faire un marteau il faut un marteau; pour faire un individu social, il faut une société, et pour faire une société il faut des individus. Ce que j'accepte pour mon compte, c'est le mouvement de la société vers l'individu. A mesure que les traditions d'art se multiplient, les individualités s'affirment davantage. Dans une société où la conscience collective est très forte, les idées morales sont les idées moyennes; mais bientôt la conscience collective va se multiplier en consciences individuelles multiples, qui ne pourront plus s'entendre que par la raison. Dans une société développée et civilisée, la moralité ne consiste pas à être sociale, mais à être en avance sur son temps. Etre moral, c'est anticiper sur son époque. C'est dans l'ordre moral qu'on tue les inventeurs.

M. *Durkheim.* — Ou on les fait passer en police correctionnelle!

M. *Séailles.* — Ce qui caractérise l'humanité, c'est la substitution de la reflexion personnelle à la conscience collective. Les grandes consciences morales sont celles qui résistent à la pression sociale. Votre théorie, — celle des sociologues, — a été très utile, en ce sens qu'elle a établi un certain nombre d'idées désormais indiscutables, mais elle ne doit pas être exclusive.

M. *Aslan.* — Vous admettez que l'explication sociologique vaut pour les sociétés primitives. Pourquoi ne vaudrait-elle pas alors pour nos sociétés actuelles?

M. *Séailles.* — Pourquoi? Je constate une évolution, au cours de l'histoire, de l'imagination collective à l'individualisation progressive des consciences. Dans nos sociétés modernes, si complexes et si diverses dans leurs éléments, il y a bien des points de vue sur la vie : souvent les faits ne nous portent plus et nous en sommes réduits à nous décider par le vieil appel à la conscience.

M. *Durkheim.* — Je n'insiste pas sur votre thèse : je crois que nous sommes d'accord sur les idées principales. J'ai été étonné que l'on n'ait pas compris qu'une telle thèse n'implique nullement la négation de l'individualité. Il est impossible d'expliquer tout l'individuel par le social, mais on ne parvient pas davantage à expliquer le social par l'individuel : le social en tant que tel, doit s'expliquer par du social. Le point de vue sociologique implique donc que les deux termes : individu et société, sont posés dès l'origine comme inséparables.

Positions de thèse : 1° *De l'éducation intellectuelle, par Spencer*; 2° *De l'éducation par soi.*

Les membres du jury félicitent M. Aslan pour la facilité avec laquelle, étranger, il a défendu sa thèse. M. ASLAN est reçu docteur avec la mention honorable.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE SEPTEMBRE 1906)

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1906-1907.)

FRANCE

Paris.

Collège de France.

Philosophie moderne : M. H. Bergson, professeur.

Psychologie : M. le Dr P. Janet, professeur : *Les modifications de la conscience dans les névroses psychasthéniques.*

Université (Faculté des Lettres).

Philosophie : M. G. Séailles, professeur : *Les méthodes philosophiques et l'idée de Dieu : méthodes subjectives.*

Histoire de la Philosophie ancienne (le mardi à 3 h. et le jeudi à 3 h. et à 4 h.) : M. Brochard, professeur, étudiera le mardi les *Dialogues de Platon.* Le jeudi, il dirigera les exercices pratiques en vue de l'agrégation.

Histoire de la philosophie moderne : M. Lévy-Bruhl, chargé du cours. Cours public : *Histoire de la philosophie anglaise au XVIII° siècle.* — Conférences : préparation au diplôme d'études supérieures de philosophie, explications de textes, exercices en vue de l'agrégation.

Sociologie : M. E. Durkheim, professeur : *La religion; origines* (cours public, le mardi à 5 heures); et cours fermé (Science de l'Education) : *L'éducation morale à l'École,* le jeudi à 5 heures; *Formation et développement de l'enseignement secondaire en France,* le samedi à 5 heures.

Philosophie : M. O. Hamelin, chargé de cours.

Philosophie : M. F. Rauh : *Philosophie morale,* le mardi à 10 h. 1/2.

Psychologie et philosophie : M. V. Egger, professeur. Cours public (le mercredi, à 3 h. 1/4). *Morale.* — Conférences (le lundi à 2 h. 1/2 et à 3 h. 1/2). Exercices pratiques en vue de l'agrégation de philosophie : dissertations et leçons.

Histoire de l'économie sociale (Fondation Chambrun) : M. A. Espinas, professeur.

Histoire de la philosophie : M. V. Delbos, maître de conférences. Cours : *Histoire de la philosophie moderne* (suite; *à partir de Locke et de Leibniz*). — Conférences : 1° Exercices pratiques en vue de la licence; 2° Leçons et explications de textes en vue de l'agrégation.

Psychologie : Dr G. Dumas, maître de conférences : *La personnalité et ses maladies* (le vendredi, amphithéâtre Richelieu, de 4 h. à 5 h.).

Philosophie : M. A. Lalande, maître de conférences : *Logique. Méthodologie* (*suite*). *La Méthode expérimentale, ses formes dans les différentes sciences, et les méthodes annexes.*

Aix-Marseille.

Philosophie : M. Th. Ruyssen, chargé des cours.

Besançon.

Philosophie : M. Ed. Colsenet, professeur. Lundi, 2 h. 3/4, conférence de licence : *Philosophie dogmatique : la volonté.* — Mercredi, 2 h. 3/4, conférence de licence : *Histoire de la philosophie : Descartes.* — Vendredi, 2 h. 3/4. Cours : *Leibniz moraliste.*

Bordeaux.

Philopsohie : M. Rodier, professeur.

Science sociale : M. G. Richard, professeur de philosophie, chargé de l'enseignement. — Sociologie : 1er semestre. *Les types de la démocratie dans leurs rapports avec les forces et les formes sociales.* — 2° semestre. Explication de l'*Introduction à la science sociale* de Spencer. — Péda-

gogie : *La méthode expérimentale dans la science de l'éducation.*

Philosophie : M. P. Lapie, maître de conférences.

Caen.

Philosophie : M. H. Delacroix, professeur. — Mercredi, 5 heures. Cours public : *Schopenhauer, Wagner et Nietzsche.* — Jeudi, 10 heures, *Les phénomènes psychologiques inconscients.* — Jeudi, 11 heures. *La philosophie de Descartes.* Explication des *Principes.* Étude historique des *Objections aux Méditations.*

Clermont.

Philosophie : M. Joyau, professeur. Cours public : *Histoire de la philosophie en France.* 2ᵉ période. Du XIIIᵉ siècle (inclusivement) au XVIIᵉ siècle (exclusivement). — Conférences. *Métaphysique.* 2ᵉ partie. *Psychologie rationnelle.* — *Histoire de la philosophie : la philosophie en Grèce après Aristote.* — *la philosophie à Rome.*

Grenoble.

Philosophie : M. G. Dumesnil, professeur. Cours public : *Le roman philosophique à la Renaissance.* — Conférences (semestre d'hiver) : *La sophistique et le spiritualisme*; — (trimestre d'été), Un philosophe moderne ; — (toute l'année), Devoirs écrits, questions philosophiques. Préparation à la licence.

Pédagogie. Cours public (hiver) : *L'éducation morale.* — Conférences (printemps) : *Pédagogie de l'enseignement secondaire.*

Lille.

Philosophie : M. Penjon, professeur.

Science de l'Education : M. G. Lefèvre, professeur.

Lyon.

Philosophie : M. A. Bertrand, professeur.

Philosophie : M. C. Chabot, maître de conférences. Cours public : *La pédagogie sociale* (1ʳᵉ partie). — Conférence de psychologie appliquée à l'éducation : *La volonté.* — Conférence de morale : *Morale pratique.* — Conférences aux stagiaires d'agrégation : *Pédagogie de l'Enseignement secondaire.*

Montpellier.

Philosophie : M. G. Milhaud, professeur.

Psychologie : M. Foucault, maître de conférences. Cours de psychologie : *Introduction à la psychologie* (fin) : *les lois psychologiques.* — *Les sensations et les images.* — Conférences de licence : Questions de morale. — Cours de pédagogie : *L'évolution des facultés intellectuelles* (fin).

Poitiers.

Philosophie : M. M. Mauxion, professeur : *Matière et Pensée.*

Rennes.

Philosophie : M. B. Bourdon, professeur. — 1. *Éléments de psychologie* (cours public). — 2. *Les phénomènes intellectuels* (cours fermé). — 3. Travaux pratiques de psychologie expérimentale (1 h. 1/2 par semaine).

Philosophie : M. A. Rivaud, maître de conférences. — 1. *La vie et la philosophie de Leibniz.* — 2. *Platon.* — 3. Exercices pratiques.

Toulouse.

Philosophie sociale : M. C. Bouglé. Cours public : *Études sur les religions et les philosophies de l'Inde dans leur rapport avec le régime des castes.* — Conférences : 1° *La science des mœurs et la morale scientifique.* 2° Explication des auteurs. Préparation des mémoires.

BELGIQUE

Université libre de Bruxelles.

Philosophie : M. René Berthelot, professeur.

Philosophie : M. G. Dwelshauvers, professeur.

Histoire de la philosophie : M. L. Leclère, professeur. — 3 heures par semaine, du 15 octobre au 10 juin. Premier semestre : Étude *générale* des principales doctrines de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne. — Deuxième semestre : Étude *spéciale* de l'épicurisme et du comtisme. Lecture et explication de textes.

Université de Gand.

Philosophie : M. P. Hoffmann, professeur.

1. Philosophie morale, 2 heures par semaine pendant toute l'année.

2. Histoire de la philosophie moderne, 3 heures par semaine pendant le premier semestre.

3. Méthodologie de l'enseignement moyen, 3 heures par semaine pendant le second semestre.

4. Exercices pratiques de philosophie (sujet : Spinoza, *Ethica*), 2 heures par semaine toute l'année.

Université de Liège.

Philosophie : M. O. Merten, professeur. Premier semestre. Encyclopédie de la philosophie. Métaphysique générale et spéciale. Histoire de la pédagogie et méthodologie. — Second semestre : Logique. Exercices sur des questions de philosophie (en partage; ils consistent en petits travaux écrits sur des questions de logique et en interrogatoires). — Analyse d'un traité philosophique (en partage). — Questions approfondies de psychologie, de logique et de morale (en partage). Il est douteux qu'il se présente des auditeurs pour ces deux derniers cours. Les matières à traiter dépendront des aptitudes des auditeurs éventuels. — Premier et second semestre : Histoire de la philosophie moderne.

Université de Louvain.

Institut supérieur de Philosophie.

ÉCOLE SAINT-THOMAS D'AQUIN

Président : S. Deploige. — Secrétaire : M. Defourny.

Ire année. — Baccalauréat.

L. Noël, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *La Logique*, jeudi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant le premier semestre. — *La Psychologie* (2e partie), jeudi et vendredi à 8 heures, pendant le second semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Chimie et l'Introduction à la cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 h. 1/2, vendredi de 11 h. 1/2 à 13 heures et samedi à 8 heures, pendant le premier semestre. — *La Cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 h. 1/2, mardi à 8 heures et vendredi de 11 h. 1/2 à 13 heures, pendant le second semestre.

A. Michotte, chargé de cours. *La Psychologie* (1re partie), vendredi à 8 heures et samedi à 11 heures, pendant le premier semestre. — *L'Introduction à la psychophysiologie*, vendredi à 15 heures, pendant le premier semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Physique*, lundi, mardi, jeudi et samedi à 12 heures, pendant le premier semestre.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Biologie générale*, samedi à 9 heures, pendant toute l'année.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 h. 1/2 à 13 heures, pendant toute l'année.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Économie politique*, lundi, mardi et jeudi à 12 heures, pendant le second semestre.

IIe année. — Licence.

COURS GÉNÉRAUX

L. Noel, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *La Critériologie (y compris la théorie de la science)*, lundi et mardi à 12 heures, pendant toute l'année. — *Questions spéciales de psychologie*, vendredi à 8 heures, pendant le premier semestre et mercredi à 8 heures, pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Ontologie*, mardi de 8 h. à 9 h. 1/2 et mercredi de 9 h. à 10 h. 1/2, pendant toute l'année. — *L'Histoire de la philosophie médiévale et moderne*, lundi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant toute l'année. — *Questions spéciales d'histoire de la philosophie*, vendredi à 12 heures, pendant le premier semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Questions spéciales de cosmologie : le Temps et l'Espace*, jeudi à 8 heures, pendant le premier semestre et mercredi à 10 h. 1/2, pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine, et A. Michotte, chargé de cours, *La Psychophysiologie*, mercredi et jeudi de 11 h. 1/2 à 13 heures, pendant le second semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi de 9 h. à 10 h. 1/2, et vendredi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant le premier semestre; vendredi de 9 h. à 10 h. 1/2, et samedi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant le second semestre.

COURS SPÉCIAUX

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Trigonométrie, Géométrie analytique et Calcul différentiel*, 2 heures pendant toute l'année aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, lundi et vendredi à 11 heures, pendant le second semestre.

F. Kaisin, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie*, mardi à 10 h. 1/2 et vendredi à 16 heures, pendant le second semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 heures et vendredi à 10 heures, pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire des théories sociales : La Philosophie utilitaire*, lundi, mardi et mercredi à 16 h. 1/2, pendant le premier semestre.

IIIe année. — Doctorat.

COURS GÉNÉRAUX

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, lundi et mardi de 9 h. 1/2 à 11 heures et mercredi à 8 heures, pendant toute l'année.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel*, jeudi et vendredi de 9 h. à 10 h. 1/2, pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale*, jeudi de 9 h. à 10 h. 1/2 et samedi de 11 h. 1/2 à 13 heures, pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Commentaire du traité « De anima » de S. Thomas*, mercredi à 12 heures, pendant le premier semestre; lundi à 12 heures, pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale et moderne*, cours indiqué ci-dessus. — *Questions spéciales d'histoire de la philosophie*, cours indiqué ci-dessus.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Questions spéciales de cosmologie : le Temps et l'Espace*, cours indiqué ci-dessus.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine et A. Michotte, chargé de cours, *La Psycho-physiologie*, cours indiqué ci-dessus.

L. Noel, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *Questions spéciales de psychologie*, cours indiqué ci-dessus.

COURS A OPTION

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, 2 heures par semaine pendant le premier semestre aux jours et heures à déterminer.

E.-L.-J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 h. 1/2 et samedi à 10 heures, pendant le premier semestre.

J.-C. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Méthodologie mathématique*, vendredi et samedi à 10 heures, pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 heures à 13 heures, pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire des théories sociales : la philosophie utilitaire*, cours indiqué ci-dessus.

Conférences.

L. Noel, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La Philosophie de Hégel.*

E.-L.-J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

C. Van Overbergh. *Le Socialisme contemporain.*

G. Legrand. *Littérature : Saint Augustin.*

C. Jacquart. *La Statistique et la Science sociale.*

N. B. — Les jours et heures des Conférences seront annoncés par voie d'affiches.

COURS PRATIQUES

Laboratoire de psychophysiologie, sous la direction de MM. A. Thiéry et A. Michotte.

Laboratoire de chimie, sous la direction de M. D. Nys.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de MM. S. Deploige et M. Defourny.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de MM. De Wulf, le jeudi à 18 heures.

Séminaire de psychologie, sous la direction de M. L. Noel.

SUISSE

Université de Genève.

J.-J. Gourd : Histoire et classification des doctrines philosophiques (4 heures). — Exercices philosophiques (2 heures). — Adrien Naville : Théorie de la science. — Logique (3 heures). — Th. Flournoy : Chapitres choisis de psychologie expérimentale (2 heures). — Discussions psychologiques (1 heure).

Laboratoire de psychologie expérimentale sous la direction de M. Ed. Claparède : I. Répétitoire pratique et recherches spéciales de psychologie expérimentale. — II. Travaux pratiques relatifs à la pédagogie expérimentale : conférences, discussions.

Ed. Claparède : Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale (1 heure). — Psychologie judiciaire et criminelle (1 heure).

L. Wuarin : Systèmes politiques : Les doctrines contemporaines depuis la Révolution française (2 heures). — Sociologie théorique : Les continuateurs de l'œuvre d'Auguste Comte et les ouvriers indépendants (Herbert Spencer, etc.) (1 heure).

P. Duproix : Science de l'éducation (4 heures). — Conférence (1 heure).

Université de Fribourg.

Faculté de Théologie.

Philosophia. — MANSER : De philosophia in genere et logica, quater per hebdomadem : feria II, III et IV, hora 8-9 et feria VI. hora 7-8; Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, 2 St. wöchentlich : Donnerstag, 10-11 und Dienstag, 6-7 Uhr; Konferenz über logische Probleme, 1 Stunde wochentlich : Freitag, 6-7 Uhr. — SCHLINCKER : Criteriologia, quater per hebdomadem : feria IV, V, VI et sabbato, hora 11-12; Conférence sur les problèmes critiques de la connaissance, 1 heure par semaine, jeudi de 6 à 7 heures; Histoire de la philosophie grecque, 2 heures par semaine : lundi et mardi de 11 heures à midi.

Faculté des Lettres.

Philosophie et histoire de la philosophie. — *Philosophie und Geschichte der Philosophie.* — DE MUNNYNCK : Psychologia generalis, ter per hebdomadem : feria V, VI et sabbato, hora 8-9; Conférence sur les théories psychologiques contemporaines, 1 heure par semaine, lundi de 6 à 7 heures; Exercices pratiques au séminaire, 2 heures par semaine (à déterminer); Psychologie pédagogique, 1 heure par semaine : lundi de 10 à 11 heures. — MICHEL : Philosophia moralis (Ethica generalis), ter per hebdomadem : feria II, VI et sabbato, hora 9-10; Geschichte der neueren Philosophie (I. Teil), 2 Stunden wöchentlich : Mittwoch und Donnerstag, 9-10 Uhr; Ethische Probleme, 1 Stunde wöchentlich : Mittwoch, 6-7 Uhr; Philosophisches Seminar : 2 Stunden wöchentlich, Samstag, 3-5 Uhr.

Académie de Neuchâtel.

Philosophie : M. PIERRE BOVET, professeur : Histoire de la philosophie grecque. Des origines à Aristote, 3 heures. — Philosophie. Problèmes généraux, 2 heures. — Conférence. Schopenhauer, *Le libre arbitre*, 1 heure. — Pédagogie. Psychologie des enfants arriérés, 1 heure.

LIVRES NOUVEAUX

La Rêverie esthétique, *essai sur la psychologie du poète*, par PAUL SOURIAU, 1 vol. in-16 de 169 p., Paris, Alcan, 1906. — Voici un littérateur égaré parmi les philosophes. Il est utile de signaler ici cette erreur de classification, dont la psychologie est, cette fois encore, responsable. A entendre la psychologie comme font nos psychologues, n'importe quel article de critique littéraire, musicale ou picturale est un chapitre de psychologie. La culture philosophique n'y gagne rien.

Assurément les remarques de M. Paul Souriau sur la Poésie intérieure, ou libre rêverie (II), sur la Poésie de la Nature (La source véritable de toute poésie c'est l'âme humaine) (III), sur la poésie au théâtre (p. 63-68), sur l'art des vers (V, VI, VII), et surtout sur la musique (pp. 69-82) sont d'un homme très cultivé, et très habile à décrire ses propres sentiments. M. Souriau est capable d'expliquer parfaitement bien une pièce de Victor Hugo ou la Symphonie Pastorale à un auditoire de lettrés, et le talent est louable en toute chose. Seulement pourquoi écrit-il sous l'étiquette « philosophie »?

Sans doute la philosophie ne se laisse point définir, et il y a une philosophie de tout. Pourtant ce mot entraîne avec lui, dans l'usage, l'idée d'une discipline ardue et systématique, d'allure scientifique, et qui dégage et retrouve, en tout sujet, certaines idées implicites. Il y a certainement une philosophie de la musique, et les beaux livres d'Helmholz en peuvent donner l'idée, principalement les dernières pages de l'*Acoustique physiologique*. Dire ce que c'est que cette manière de penser, ce n'est pas facile; dire qu'elle est de sa nature profonde, pénétrante, neuve, cela n'instruit guère: dire qu'elle relie les unes aux autres les différentes fonctions de la nature humaine, et qu'elle unit l'âme au corps, cela ne donne qu'une faible idée des grandes œuvres et des grands philosophes; lisez-les, c'est tout ce que l'on peut en dire.

En revanche on voit très bien qu'un ouvrage comme celui de M. Souriau n'est pas d'un philosophe, et pourquoi. Dire que la poésie est une « rêverie esthétique » et ajouter que l'on entend sous le mot « esthétique » ce qui n'est ni trivial ni laid (p. 17), c'est ne rien dire : c'est s'arrêter sur le seuil. A tout instant M. Souriau s'arrête sur le seuil. « Si constamment nous avons sous les yeux des spectacles de misère, de laideur, de vulgarité, notre imagination, hantée de ces images, aura peine à en extraire de la beauté » (p. 41). Oui; mais qu'est-ce que misère, laideur, vulgarité? Ainsi dans le détail; il y a certainement une relation entre la plastique et la musique. Mais quelle? « c'est un rapport d'*harmonie* » (p. 76). L'auteur a souligné le mot harmonie; c'est trop peu.

Il passe à côté des idées. Il passe aussi à côté des faits. Sur les « bluettes lumineuses qui fourmillent dans le champ

rétinien » (p. 37) une citation de Gœthe, un renvoi à Helmholz; nulle trace d'observation personnelle et méthodique. La psychologie est-elle donc condamnée à flotter ainsi, entre le ciel et la terre?

Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison, par P. Malapert, deuxième édition, entièrement refondue, 1 vol. in-8 de xxviii-286 p. Paris, Alcan, 1906. — Cette seconde édition n'est pas essentiellement différente de la première (dont il a été rendu compte dans le *Supplément* de juillet 1898) : l'auteur « s'est borné à faire un assez grand nombre de corrections de détails et à compléter sur certains points son exposition ». Il insiste, dans sa nouvelle préface, en répondant à des objections, sur les deux thèses qu'il a voulu soutenir. En premier lieu, pour classer les caractères, il ne suffit pas de tenir compte des variations quantitatives des principales fonctions psychologiques, il faut distinguer leurs variations qualitatives, leurs modes. En second lieu, toutes les combinaisons concevables d'éléments psychologiques ne sont pas également réalisables : certains de ces éléments s'associent volontiers, tandis que d'autres semblent se repousser.

Est-il possible, dans l'état actuel de la psychologie, de résoudre ces questions? On ne pourrait le tenter qu'après avoir recueilli et publié de nombreuses observations, qu'après avoir établi des statistiques copieuses et précises. L'auteur ne nous donne que quelques « portraits ». Des portraits ne sont pas des documents utilisables; ils nous apportent le jugement de M. Malapert sur quelques-uns de ses semblables, ils ne nous livrent pas de faits objectifs. Et, si les questions posées sont intéressantes, on n'avance pas beaucoup vers la solution.

Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques, *essai de psychologie expérimentale et comparée*, par André Godfernaux, docteur ès lettres, deuxième édition, revue, 1 vol. in-16 de xii-203 p., Paris, Alcan, 1906. — Ce volume venait à peine de paraître que nous apprenions la mort de son auteur. Tous ceux qui s'intéressent aux études psychophysiologiques ont regretté cette disparition prématurée, estimant que M. Godfernaux était loin d'avoir donné toute sa mesure en ce qui concerne les travaux philosophiques. — Cette seconde édition ne diffère que par quelques points de détail de la première, qui a été, lors de sa publication (1894), l'objet d'un compte rendu ici même. Nous ne faisons donc que la signaler.

Éléments de médecine mentale appliqués à l'étude du Droit, par le Dr Legrain, 1 vol. in-8 de xxvi-452 p., Paris, Rousseau, 1906. — M. le Dr Legrain réunit sous ce titre quatorze leçons professées à la Faculté de Droit de Paris pendant l'année 1905. La leçon d'introduction est consacrée à un très bref examen historique des théories concernant le droit pénal; M. Legrain les ramène à deux grandes écoles : l'école classique, proclamant l'existence du libre arbitre et la légitimité du droit de punir; — et l'école de Lombroso. Après les avoir critiquées toutes deux, il conclut sur ce point en distinguant deux catégories de criminels : 1° les *normaux*, c'est-à-dire les responsables; 2° les *tarés*, c'est-à-dire les infirmes. Cette distinction sera peut-être jugée insuffisante pour la pratique. Qu'est-ce que le normal? Où commence-t-il, où finit-il? M. le Dr Legrain est le premier à reconnaître la difficulté du problème : « le normal, avoue-t-il, je ne sais pas ce que c'est » (p. 424).

L'auteur passe ensuite à l'étude de la constitution, puis du fonctionnement et de l'évolution de la personnalité. Dans sa crainte de procéder comme les philosophes, qu'il considère comme des métaphysiciens raisonnant uniquement par déductions *a priori* — M. le Dr Legrain semble ignorer les méthodes de travail des philosophes modernes —, il se sert uniquement d'observations cliniques, sans doute fort intéressantes, mais qui n'empêchent pas ses analyses d'être parfois superficielles, et ne nous apportent rien de nouveau : rôle de l'hérédité, importance du subconscient, instabilité de l'équilibre mental, ce sont là des notions depuis longtemps familières à n'importe quel psychologue.

Ces réserves n'enlèvent rien de son mérite aux consciencieuses leçons de M. le Dr Legrain, qui renferment des connaissances absolument indispensables au juriste. Nous citerons surtout les cas de vertige épileptique (p. 314 sqq.) : à chaque instant des vertigineux absolument irresponsables sont condamnés et socialement avilis pour des délits commis dans un état d'automatisme inconscient. De tels exemples font songer que les cours de médecine légale seraient encore mieux à leur place dans les facultés de Droit que dans les facultés de Médecine, et c'est pourquoi les leçons de M. le Dr Legrain constituent une œuvre vraiment utile, dont chacun doit lui être reconnaissant.

La morale selon Guyau et ses rapports avec les conceptions actuelles de la morale scientifique, par G. Aslan, docteur de la faculté des lettres de l'Université de Paris, 1 vol. in-8 de 136 p.

Paris, Alcan, 1906. — Après avoir, dans une Introduction, rappelé que la morale de Guyau ne pouvait s'expliquer sans qu'on tînt compte du caractère de son auteur et des influences qu'il avait subies, M. Aslan, dans la première partie de son livre, nous donne un exposé lucide des idées de Guyau ; signalons les indications sur le point de vue de Guyau en général (pp. 28-29), l'identification du principe moral avec la vie (p. 34 et suiv.), l'effort tenté pour accorder par la vie l'individu et la société (pp. 45-46), la théorie du risque et du sacrifice (p. 48 et suiv.).

La deuxième partie (critique) est la plus importante. Le point de vue sociologique de M. Aslan diffère entièrement du point de vue psychologique et individualiste de Guyau : aussi la méthode de Guyau est-elle vivement attaquée. Guyau substitue au fait moral un fait psychologique général, « le désir mû par la représentation consciente d'une fin » ; puis il le dépouille de son caractère psychologique, et, de plus, réduit la finalité à la causalité mécanique. Il ne définit pas le fait moral, mais part du désir, qu'il ramène ensuite à n'être qu'une manifestation de la vie (p. 66). Cette méthode n'est pas scientifique, et M. Aslan en indique les erreurs en s'appuyant sur les travaux de MM. Durkheim, Lévy-Bruhl et Rauh. La vie elle-même n'est pas définie : elle provient, chez Guyau, de la transformation en une entité du sentiment de l'effort (ch. I). La doctrine de l'intensité de la vie peut donner des morales très opposées, la morale de la force aussi bien que celle de la pitié ; la doctrine de l'expansion de la vie ne se concilie guère avec les idées de Guyau sur l'indifférence de la nature (ch. II et III). La vie intensive et expansive entraîne une doctrine individualiste de la morale, doctrine impuissante et condamnée par les sociologues. L'individu, comme principe d'explication, ne se justifie pas plus au point de vue sociologique qu'au point de vue biologique ou psychologique. L'idéal du sociologue individualiste, une société conçue comme une fraternité parfaite, où la charité, la pitié et le sacrifice seraient les vertus suprêmes, est fortement entamé par la conception d'une réalisation progressive des rapports de *justice* qui seuls sont concevables comme idées sociales directrices. Il y a du reste une contradiction entre la valeur morale attribuée par Guyau aux instincts les plus généraux et la variabilité des règles de morale chez les divers peuples, et une autre contradiction entre l'harmonie instinctive des individus et le rôle reconnu par Guyau à la réflexion rationnelle (ch. V).

C'est sur cette double contradiction qu'insiste M. Aslan dans sa conclusion. Guyau considère la morale tantôt comme fait naturel (instinct spontané), tantôt comme libre adhésion de l'individu conscient à un idéal, sans montrer le passage d'une conception à l'autre. On retrouve ici deux influences traditionnelles qui ne se sont pas fusionnées chez Guyau : celle de la psychologie anglaise et celle de l'idéalisme.

Force et Matière, *ou Principes de l'ordre naturel mis à la portée de tous*, par L. Buchner, traduit sur la 17e édition allemande et précédé d'une notice bio-bibliographique, par Victor Dave, 1 vol. in-8 de XIX-329 p., Paris, Schleicher, 1906. — Nous n'exposerons pas le livre déjà ancien de Büchner (1re édition, 1855), à propos de cette nouvelle traduction faite pour vulgariser l'œuvre du savant allemand dans le grand public. La doctrine de l'auteur est un panthéisme hylozoïste : matière et force, indissolublement unies, éternelles et infinies, expliquent et fondent toute existence et tout devenir dans l'ordre naturel comme dans l'ordre moral. Le problème philosophique des rapports de l'esprit et des choses se résout en reconnaissant « l'identité de l'esprit et de la matière ». « Logique et mécanique, c'est tout un : la raison dans la nature est aussi la raison dans la pensée » (p. 83). « La raison humaine n'est qu'un miroir qui réfléchit le Tout : logique et mecanique, c'est tout un » (p. 245). Au point de vue philosophique, nous ferions les plus grandes réserves sur cette œuvre. Partout un réalisme scientifique, qui n'est plus à la mode aujourd'hui chez les savants. Nulle part, — ce qui est plus grave, — de distinctions entre les faits acquis, les données vraiment positives, et les suppositions, les hypothèses, les constructions plus ou moins solides, qui entrent dans l'exposition actuelle des sciences. Enfin une indétermination et une imprécision regrettables dans l'utilisation des notions et principes scientifiques. Par exemple, les notions de force et de mouvement, dans leur rapport réciproque, ne sont pas nettement définies ; la hiérarchie des formes physiques de l'énergie est signalée en passant, d'une façon vague, sans examen critique de ses conséquences. Mais cette traduction n'est pas principalement un livre proposé aux philosophes ; livre populaire, il peut rendre de grands services. Il oppose à l'anthropomorphisme et l'anthropocentrisme l'idée d'un monde régi par des lois immuables et impersonnelles, et surtout il expose, sous une forme sou-

vent peut-être trop simple, mais seule accessible à des esprits inexpérimentés, les grandes idées, les vues générales de la science contemporaine. Il offre à l'éveil de la pensée philosophique une vue sommaire des choses, nécessaire à ce moment de la réflexion, mais que doit bientôt rectifier une analyse plus critique.

Platone. Il Timeo, tradotto da Giuseppe Fraccaroli, 1 vol. in-8 de xvi-424 p., Torino, Fratelli Bocca (*Il pensiero greco*, vol. I) 1906. — Depuis l'admirable édition de Henri Martin, qui paraît plus admirable encore, si l'on songe à l'état des études philologiques en France au moment où elle fut composée, les travaux sur le *Timée* de Platon se sont multipliés. Des publications récentes ont rendu accessibles les textes des commentateurs grecs de Platon. M. le professeur Giuseppe Fraccarolli a essayé d'utiliser les résultats de ces recherches dans son ouvrage sur le *Timée*, que les grands éditeurs de Turin, les frères Bocca, viennent de publier avec autant d'élégance que de correction. C'est le premier volume d'une collection consacrée aux « penseurs grecs », qui doit nous offrir, en des traductions fidèles, accompagnées de commentaires scientifiques, les écrivains les plus significatifs de la littérature grecque.

Le travail de M. Fraccarolli comprend, outre une introduction développée, une traduction, des notes critiques et explicatives, une brève étude sur le rôle du *Timée* dans l'œuvre de Dante.

La traduction est fidèle et repose sur une sérieuse connaissance du texte grec. Forcement, elle tourne quelquefois à la paraphrase, lorsqu'il s'agit d'expliquer un passage particulièrement difficile. Elle utilise, avec un éclectisme que les philologues trouveront excessif, les leçons modernes les plus disparates. Mais les explications proposées se peuvent, d'ordinaire, défendre. Le commentaire est précis, au courant des meilleurs travaux modernes. (M. Fraccarolli paraît ignorer cependant la plus complète des études modernes, celle de Clément Baeumker.) — L'introduction est divisée en trois parties : une analyse intéressante du *Timée*; un long chapitre sur le rôle des Idées dans le dialogue; enfin une étude sur le problème de la matière dans le platonisme. L'auteur, qui connaît bien les hypothèses récentes, paraît s'en tenir le plus volontiers aux interprétations traditionnelles. Il cherche à établir, par des arguments d'un caractère assez subjectif, que les *Idées* platoniciennes sont des pensées divines, et que le démiurge, loin d'être subordonné à l'Idée du bien, la contient et la produit. Il refuse d'identifier la matière platonicienne à l'espace vide, et soumet l'interprétation de Zeller à une discussion qui gagnerait à être plus serrée. Il y a, selon lui, pour Platon, une matière corporelle, identique à la γένεσις du *Philèbe*.

Ces vues sont assurément discutables, comme le sont, du reste, toutes les interprétations jusqu'ici proposées du Platonisme. Et il faut avouer, sans doute, que le problème platonicien ne sera jamais complètement éclairci. Sans apporter rien de bien nouveau, le livre de M. Fraccarolli aidera les lecteurs non spécialistes à se mettre au courant de ces questions controversées. Aux spécialistes mêmes, il fournira plus d'une indication utile. — L'appendice sur le rôle du *Timée* dans l'œuvre de Dante est curieux : il fait bien voir l'importance du *Timée* dans la spéculation du moyen âge, et témoigne, comme tout le livre, d'une louable piété pour le poète national de l'Italie.

On regrette l'absence d'une bibliographie et d'un index.

Xénophon. L'Economie, traduite par maître Geoffroy Tory, de Bourges, revue et annotée par Minos, 1 vol. in-8 de iv-52 p. Paris, Boulinier; Pau, Lafon, 1905. — C'est la reprise d'une traduction du dialogue de Xénophon, publiée en 1531, et transposée dans cette plaquette en français moderne. Nous n'avons pu comparer la traduction actuelle avec la traduction primitive de « Maistre Geofroy Tory » : elle nous a paru simple, claire, aisée. D'ailleurs, c'est une œuvre de propagande morale, pour répandre le dialogue de Xénophon, et non un ouvrage à prétentions scientifiques. Pas d'étude préliminaire sur l'opuscule de Xénophon, seulement quelques pages de préface, rappelant quelques traductions de l'*Économie* et les jugements élogieux de quelques auteurs sur cet ouvrage.

Die Anfänge der menschlichen Kultur, par L. Stein, 1 vol. in-16 de iii-146 p., Berlin, Teubner. Collection « Aus Natur und Geisteswelt », 1906. — L'objet de ce petit livre est d'exposer brièvement les origines de la civilisation, de la « culture » humaine. L'auteur essaie de définir le concept de « culture » en l'opposant à celui de « nature » : « la nature, c'est la régularité inflexible dans le cours des phénomènes, se produisant sans but conscient, sans intervention d'activité humaine; la culture, c'est tout ce qui est exécuté par la race humaine conformément à un plan et à un but, ce qui est intentionnel, cherché, voulu ». Si nous prenons nature et culture comme les deux pôles entre lesquels évolue l'histoire

humaine, l'état de nature est marqué par la domination de l'homme par son entourage, tandis que la domination de son entourage par l'homme marque l'état de culture. Le passage de l'un à l'autre, devenir infini, s'accomplit progressivement, à mesure que l'homme triomphe de sa paresse et de son inertie naturelles, qui sont le vrai mal originel; et, s'il secoue cette paresse et se civilise, c'est parce qu'il y est poussé par le souci de sa propre existence, mais c'est surtout parce qu'il a la faculté d'abstraire, de former des concepts : la nature était un système de lois nécessaires, la culture est « un système de fins et de valeurs humaines, — fins à l'accomplissement desquelles nous tendons dans une approximation progressive, avec l'aide de notre faculté d'abstraction ». La division du travail, qui est la condition de toute culture, suppose l'abstraction : le modèle nous en est fourni par notre corps, avec ses organes différents, adaptés à des fonctions différentes, et les premiers outils sont imaginés sur le type de ces organes, comme une « projection de ces organes », et la technique n'est pour une bonne part qu'un agrandissement, une multiplication de la puissance de nos sens; et bientôt les outils et les professions, abstractions réalisées dans l'action, dominent l'homme. « La division du travail apprend à l'homme à apprécier la valeur de l'abstraction. Comme les lois de la nature représentent des abstractions logiques, ainsi la loi fondamentale de l'économie sociale de la division du travail est la plus haute abstraction de l'organisation du travail humain. » Cette division du travail n'est pas une loi du type de la nécessité naturelle, mais un principe finaliste, comme en comporte seule la culture. Nous retrouvons dans l'évolution de la religion ce même progrès dans l'abstraction, et par suite dans l'organisation, depuis les formes religieuses inférieures : fétichisme, totémisme, chamanisme, jusqu'au monothéisme, où « un principe unique, — le dieu un, — est conçu comme fondement suffisant de tout ordre dans la nature et l'esprit, comme source de toute législation des dépendances causales dans la nature inorganiques et de toute finalité dans les manifestations de l'histoire ». De même encore, dans le passage des règles instinctives, résumés de l'expérience inconsciente des générations, aux règles morales conscientes et rationnelles, fondées sur le discernement de l'intérêt social, — dans l'évolution qui, des groupements sociaux primitifs, conduit à la constitution de l'état et du droit. L'étude positive des origines de la culture confirme donc cette vue, que « toute culture est un système d'épargne, grâce à l'organisation des forces par l'abstraction, de la régularisation du travail suivant la loi de la moindre dépense de force ».

Nous avons essayé de dégager l'idée générale du livre de M. Stein; mais il ne faudrait pas croire, d'après cela, que ce livre soit une œuvre de construction subjective. Ici, l'auteur nous expose, avec beaucoup de critique et de prudence, les résultats des recherches les plus récentes sur l'homme préhistorique; là il étudie le problème des races, examine la valeur logique du concept de race, qui n'est qu'un concept de classification, raille agréablement les théoriciens de la race, ces « astrologues de la sociologie », qui attribuent au sang une vertu mystérieuse et en font le grand moteur de l'histoire de l'humanité — tout cela, pour justifier des opinions politiques! —, affirme, pour sa part, l'identité foncière de la nature de l'homme diversifié par des conditions extérieures de climat, de genre de vie, etc., et conclut avec Finot : « Sur les ruines du mensonge des races, naissent ainsi la solidarité et la véritable égalité, toutes deux basées sur le sentiment rationnel du respect de la dignité humaine »; plus loin, il étudie la place et le rôle des outils, de la parure, des métiers, de la langue et du calcul, des systèmes de mesure, de l'art et de la science dans la civilisation. Il indique sur chaque problème les principales hypothèses des sociologues modernes, avant de donner sa propre opinion motivée. L'auteur nous a donné là un petit manuel à la fois très objectif et très personnel.

REVUES ET PÉRIODIQUES

L'Année Sociologique publiée sous la direction de Emile Durkheim, professeur de sociologie à l'Université de Bordeaux, chargé de cours à la Faculté des Lettres de Paris, avec la collaboration de MM. A. Meillet, professeur au Collège de France; Richard, professeur à l'Université de Bordeaux; Bouglé, professeur de philosophie sociale à l'Université de Toulouse; Hubert et Mauss, maîtres de conférences à l'École des Hautes-Études; Huvelin et E. Lévy, professeurs à la Faculté de droit de Lyon; Lapie, professeur adjoint à l'Université de Bordeaux; Vacher, maître de conférences à l'Université de Rennes; Aubin, inspecteur d'Academie à Aurillac; H. Bourgin, Fauconnet, Halbwachs, Hertz, Hourticq, Parodi, F. Simiand, agrégés de l'Univer-

sité; G. Bourgin, archiviste-paléographe. — Cf. **Revue Philosophique**, n° de juillet 1906 : L. Lévy-Bruhl, *la Morale et la Science des mœurs, réponse à quelques critiques*.

Dans l'article que publie la *Revue philosophique*, et qui servira de préface à la troisième édition du livre publié par lui, voilà trois ans, sous le même titre, M. Lévy-Bruhl répond aux critiques qui lui ont été adressées par M. Fouillée, par M. Cantecor, par M. Belot, et enfin par nous-mêmes dans un des suppléments de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Nous avons dit que M. Lévy-Bruhl « nous apportait un traité de morale »; et M. Lévy-Bruhl se récrie : « Avoir mis tous ses soins à faire voir qu'aux traités de morale construits par les philosophes, il faut substituer une science des mœurs, qui ne prétendra nullement être normative, et un art moral rationnel, fondé sur cette science; — et s'entendre répondre aussitôt, sans ironie, que l'on apporte un traité de morale! » Il y a, nous semble-t-il, quelque ambiguïté dans cette phrase. Si M. Lévy-Bruhl s'est uniquement proposé de nous dire à quelles conditions pourra se constituer « une science des mœurs », nous avouons que nous avons tort. Cette science des mœurs, en tant que telle, « ne prétendra » évidemment « nullement être normative », elle ne sera pas une « morale ». Mais M. Lévy-Bruhl nous dit expressément qu'il se propose de « fonder sur cette science... un art moral rationnel ». Cet art, qui nécessairement aura ses règles, ou ses « normes », c'est ce que nous ne nous faisons pas scrupule d'appeler une « morale scientifique », ou, avec M. Durkheim, une « morale objective ». M. Lévy-Bruhl préfère employer une périphrase, et dire « art moral rationnel ». Nous lui donnons acte de cette préférence. Mais tout se ramène, comme on voit, à une question, peu intéressante en somme, de terminologie.

Autre question. « Il est sophistique, écrivions-nous, de constituer une morale sans finalité... L'auteur de la *Morale et la Science des mœurs* n'a pas réussi à éviter les jugements de valeur et les préférences sentimentales... La connaissance des lois est la condition nécessaire et non suffisante de notre intervention raisonnée dans les phénomènes moraux. » M. Lévy-Bruhl cite notre objection, et sa réponse consiste à montrer en quel sens, effectivement, la « morale scientifique », ou, si l'on veut « l'art moral rationnel », ne saurait se passer de la notion de finalité.

Il demande, en premier lieu, que l'on fasse réserve « des fins qui sont tellement universelles et instinctives, que sans elles il ne pourrait être question ni d'une réalité morale, ni d'une science de la réalité, ni d'applications de cette science. On prend pour accordé que les individus et les sociétés veulent vivre, et vivre le mieux possible au sens le plus général du mot. Il n'est pas absurde, sans doute, de soutenir que les sociétés et les individus feraient mieux de ne pas le vouloir, et Schopenhauer a employé un admirable talent à défendre cette thèse : mais c'est une question métaphysique au premier chef. La science a le droit de postuler ce genre de fins universelles, et c'est de son progrès que dépendra ensuite la détermination de fins plus précises ». Bref les impératifs de l' « art moral rationnel », de la technique sociale, sont des impératifs hypothétiques. Ils impliquent qu'on a opté pour l'optimisme. Ils supposent un « postulat », et un postulat « métaphysique au premier chef ».

Mais de cette fin suprême on ne peut déduire le détail de nos obligations morales. Pour déterminer notre choix dans les conflits quotidiens de nos devoirs, il faut user de « tact », recourir au tâtonnement, à l'empirisme. Nous ne le méconnaissons pas, et nous reconnaissons ce qu'il y a d'incertain dans les « échelles de valeurs », très différentes les unes des autres, que le genre humain dresse, et continuera de dresser, selon les temps. Il n'en est pas moins vrai que des « jugements de valeur », qui ne sont pas des affirmations de fait, sont en fin de compte inévitables. M. Lévy-Bruhl le reconnaît et demande seulement qu'on distingue s'ils sont relatifs ou absolus. « La science positive doit s'abstenir de ceux qui prétendraient être absolus et assigner des valeurs d'ordre transcendant. Mais peut-on lui dénier le droit de formuler des jugements de valeur relatifs? Quand la science biologique remarque que dans le corps humain actuel il y a un grand nombre d'organes inutiles, dont quelques-uns deviennent souvent dangereux, elle prononce un jugement de valeur, qui est parfaitement légitime. De même, la science des mœurs pourra observer que telle règle actuellement en vigueur, et obligatoire, dans une société donnée, y est nuisible : elle formulera ainsi un jugement de valeur, sans excéder ce qui lui est permis. Il n'est que trop vrai que toutes les sociétés existantes ont besoin d'être « améliorées ». La science a le droit d'en constater les imperfections : trop heureuse si elle permettait aussi de prescrire un moyen sûr d'y remédier. » Les expressions dont se sert ici M. Lévy-Bruhl ne

nous satisfont pas encore pleinement; et nous préférons dire, avec M. Durkheim (*Année Sociologique*, 9e année, p. 324), que « la science, en tant que telle, n'établit entre les êtres qu'elle étudie et qu'elle classe aucune supériorité ni hiérarchie »; que « tout au moins, quand elle se sert de ces termes, elle ne leur donne pas signification qui implique une appréciation de la valeur des choses »; que, « pour elle, tous les êtres se valent ». Du moins, M. Lévy-Bruhl reconnaît-il que, même dans la poursuite des « fins relatives », l' « art moral rationnel » suppose des « jugements de valeur » : l'avait-il dit aussi clairement il y a deux ans? et faut-il maintenant prolonger une discussion qui risquerait de devenir purement verbale?

Sur un point, nous serions disposés cependant à regretter nous-mêmes les termes dont nous nous servions pour caractériser le livre de M. Lévy-Bruhl. « Traité de morale », disions-nous : or l'ouvrage dont nous parlions n'est pas un « traité » au sens propre du mot. C'est, tout au plus, une « introduction » ou une « préface ». On aimerait qu'un sociologue nous donnât une nouvelle « Ethique à Nicomaque », adaptée aux besoins de la conscience européenne dans les premières années du xxe siècle. La chose est-elle irréalisable? Il ne le semble pas; et nous croyons avoir trouvé quelques indications de ce que serait cette « morale », conforme au programme tracé par M. Lévy-Bruhl, dans la neuvième *Année sociologique*, publiée par M. Durkheim et ses collaborateurs. Nous ne résumerons pas les deux articles spéciaux qui ouvrent le recueil (A. Meillet, *Comment les mots changent de sens*. — M. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale*). Nous nous bornerons à signaler, cette année encore, l'excellente bibliographie critique qui fait de la publication de M. Durkheim un instrument indispensable de travail pour quiconque s'intéresse aux sciences sociales : souhaitons que cette publication, parvenue bientôt à sa dixième année d'existence, puisse être considérée désormais comme une institution régulière, et en quelque sorte perpétuelle. Nous voulons seulement insister sur deux notices de M. Durkheim, qui sont de nature à éveiller, d'une façon particulière, l'intérêt du public philosophique.

La première notice est consacrée au livre de M. Bayet, sur *la morale scientifique*. M. Bayet, disciple de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl, aboutit à cette conclusion que la substitution de la méthode scientifique à la méthode métaphysique en morale a pour effet d'éliminer la notion d'obligation morale, de dissiper le fantôme du devoir. C'est contre quoi s'inscrit en faux M. Durkheim. Une fois, nous dit-il, accepté le principe qu'il faut étudier les mœurs comme des choses, « il semble que, si l'on veut rester conséquent avec soi-même, il faille nécessairement considérer comme des choses, comme des réalités fondées et normales, des croyances ou des pratiques morales que l'on observe de tout temps dans toute espèce de sociétés. Car si l'universalité n'est pas un signe de la normalité, où trouver ce signe? » Or « la morale se présente partout à l'observateur comme un code de devoirs »... « C'est un fait que nous nous sentons, que nous sommes obligés, et obligés de telles et telles façons. Il n'est rien de plus contraire à l'esprit scientifique que de nier un fait ».

Voilà le principe. Et voici une application. A propos d'un livre de M. Alfred Valensi, sur « l'application de la loi du divorce en France », M. Ed. Durkheim se pose la question de savoir si la tendance actuelle des tribunaux à faciliter le divorce « est normale ou non » : « est-il normal que les époux puissent rompre par le seul fait de leur volonté le lien conjugal? » « Pour admettre, répond M. Durkheim, que le divorce puisse résulter du seul consentement des époux, il faut admettre aussi que le mariage soit, lui-même, le produit de la seule volonté des parties et ne soit que ce que les parties veulent qu'il soit : ce qui est de la négation même de l'institution matrimoniale... Ce qui est en question, c'est un fait objectif, à savoir la manière dont fonctionne l'union des parties; et ce fait demande à être apprécié en lui-même et objectivement. Pourquoi la manière dont les intéressés se représentent ce fonctionnement serait-elle décisive? Ils ne voient les choses qu'à leur point de vue, tout individuel et subjectif; ils sentent les heurts, les froissements de la vie quotidienne. Mais quant à savoir si ces froissements sont de telle nature qu'ils vicient l'union conjugale, qu'ils l'empêchent de remplir son rôle social, c'est un problème qui les dépasse. Un malade peut bien dire les douleurs qu'il éprouve; mais il n'est pas compétent pour apprécier la nature et la gravité de sa maladie... Seul, le juge est en mesure d'apprécier si une société conjugale ne peut plus s'acquitter de sa fonction. »

Si nous avons fait des citations un peu longues, c'est qu'elles nous paraissent de nature à mettre en lumière les tendances de l'école dont M. Durkheim est le chef

reconnu. Tendances aussi opposées que possible à la tradition kantienne ou fichtéenne. Suivant Kant et suivant Fichte, le devoir, c'est la révolte du sens individuel contre les fatalités naturelles; leur philosophie, comme dit Hegel, c'est la philosophie de la « conscience malheureuse », du mécontentement critique; et, pour qui se place à leur point de vue, améliorer la société, ce sera faire en sorte qu'elle apparaisse de plus en plus, aux individus qui la composent, comme un système de contrats librement consentis. Toute autre est la philosophie morale soit de Hegel, soit d'Aug. Comte : et voilà bien la tradition à laquelle se rattache historiquement la pensée de M. Durkheim. Selon l'un ou l'autre de ces philosophes, quelle que soit la distance qui sépare leurs systèmes, l'individu n'a pas d'existence propre, et ne retrouve encore, lorsqu'il se replie ou croit se replier sur lui-même, que l'universel, identique au social. Le devoir, ce sera donc la soumission du sens individuel à la réalité objective, l'obéissance réfléchie aux commandements absolus qu'impose la société, ou l'État. La société ne sera pas considérée comme un produit des volontés individuelles, mais comme une réalité qui s'impose du dehors à celles-ci, et leur interdit la révolte. Des observations telles que M. Durkheim en présente, à propos de la législation du divorce, ne sont pas de nature à nous faire croire que nous étions victimes d'une illusion, lorsqu'il y a trois ans nous pensions pouvoir considérer comme des tendances « conservatrices » (en employant le mot dans son acception philosophique) les tendances de la nouvelle école.

Revue du Mois. — N° 2, 10 février 1906. — G. Bonnier : *Entre les cryptogames et les plantes à fleur* (p. 129-138). — Dès 1849, Hofmeister avait émis l'idée qu'il n'y a pas de fossé entre les cryptogames et les phanerogames. A qui étudiait le processus de la fécondation chez les unes et les autres, les cryptogames ne semblaient plus distincts des phanérogames que par ces deux caractères : 1° absence de tube pollinique; 2° absence de graine. Les études de Ikeno et de Hirax — et aussi de Nawaschine —, ont montré que ces caractères n'avaient qu'une valeur relative et que par exemple le Ginkgo (phanérogame) n'avait pas de tube pollinique. D'où il se confirme que « la formation de l'œuf s'effectue de la même manière chez tous les végétaux et, qui plus est, suivant le même mode que chez les animaux. » — U. Job : *Le mécanisme de l'oxydation* (p. 185-200). — Cet article intéresse particulièrement la chimie, en tant qu'il étudie l'apparition, dans de nombreux cas d'oxydation, d'un couple de composés, dont l'un très instable disparait presque aussitôt, mais n'en a pas moins une fonction normale et indispensable dans le mécanisme complexe de l'oxydation. Mais il a en outre un double intérêt méthodologique. M. Job nous montre : 1° comment l'hypothèse particulière : que l'oxydation est due dans ce cas non pas à l'action directe de l'oxygène à l'état de dissolution, mais à la formation d'un peroxyde plus riche en oxygène que l'oxyde stable définitif, formulée à propos de quelques observations, se généralise et se justifie en provoquant de nouvelles observations; 2° comment l'hypothèse atomique, avec sa notation, pouvait faire prévoir et permet de représenter ce mécanisme de l'oxydation.

N° 3, 10 mars 1906. — J. Perrin : *La discontinuité de la matière* (p. 323-343). — « La notion, dite physique, du continu résulte d'un choix arbitraire de notre attention parmi les impressions qui nous sont à tous les plus familières », et le continu est plutôt une représentation schématique et commode qu'une représentation exacte de la réalité. Dans la conception du continu physique, on suppose « que la différenciation de la matière contenue dans un certain contour devient de plus en plus faible, quand ce contour va se resserrant, autour d'un point donné »: or l'observation et l'expérience, à mesure que nos moyens d'investigation deviennent plus puissants, nous révèlent la complexité de ce qui nous paraissait simple, et rien ne nous permet de présumer qu'en poussant plus loin la division nous atteindrions de l'homogène, ou « du moins de la matière où les propriétés varieraient régulièrement d'un point à l'autre ». L'observation ultra-microscopique nous révèle, dans des corps qui semblent en équilibre, l'existence de mouvements désordonnés, très rapides, de granules, « mouvements d'autant plus violents et plus rapides qu'ils intéressent des parties plus petites et que la température est plus élevée ». L'état d'équilibre d'un fluide provient non de ce que les mouvements primitifs s'arrêtent, mais de ce que « l'énergie du mouvement primitif se dissémine de façon de plus en plus irrégulière entre des parties de plus en plus petites »; car les vitesses des différentes granules se compensent à peu près, et la vitesse du centre de gravité de tous les grains est à chaque instant non pas tout à fait nulle, mais d'autant plus négligeable que le volume du fluide considéré est plus grand. En généralisant les observations, on est amené à considérer tout corps

homogène comme « formé par des molécules parfaitement élastiques, animées de mouvements rapides et éternels, dont la vitesse moyenne, fixée pour chaque température, grandit lorsque le corps s'échauffe ». Le corps n'est donc pas continu et homogène. Le grain qui le compose l'est-il? Pas davantage : la propriété des atomes d'être insécables et indestructibles implique seulement qu'ils sont « indifférents à l'agitation moléculaire et aux réactions chimiques »; mais ils peuvent évoluer d'eux-mêmes comme le montre la transformation brusque des atomes de radium et atomes d'hélium : une telle transformation suppose chez l'atome une structure complexe. « Ainsi l'atome lui-même, plus complexe qu'un système stellaire, a une structure granuleuse et discontinue dont nous pressentons déjà l'harmonie, sans que nous ayons enfin aucune raison de penser que nous nous arrêterons là et que la poussière d'atomes qui forme les corpuscules fixe une limite infranchissable à la subdivision de la matière. »

N° 4, 10 avril 1906. — G. Dumas : *Le Mécanisme du Sourire* (p. 385-404). Étude physiologique du sourire, d'où il ressort que « le sourire est la réaction motrice la plus facile des muscles du visage pour toute excitation légère du facial ». Cet article est repris et développé dans le livre de M. Dumas : *Le Sourire*, qui vient de paraître. — E. Borel : *La valeur pratique du calcul des probabilités* (p. 424-437). Le calcul des probabilités est « l'ensemble des procédés mathématiques qui permettent de définir d'une manière simple une probabilité équivalente donnée d'une manière compliquée ». Le calcul des probabilités éclaire notre jugement, « en précisant la nature de la chance à courir »; mais c'est à nous ensuite de décider si nous jugeons opportun de la courir. Le calcul ne nous donne donc que l'un des éléments de notre décision et joue le même rôle que n'importe quel calcul, dans les applications pratiques : « il met sous une forme plus facile à saisir certains éléments de nos décisions; il remplace certaines données, plus ou moins complexes, par un petit nombre de chiffres simples. » La valeur plus ou moins grande du calcul dépend de l'exactitude plus ou moins grande des chiffres choisis pour représenter des données plus ou moins imprécises. « Plus les calculs sont longs, plus le résultat risque d'être inexact, et plus cependant on a le temps d'oublier que les données étaient imprécises, et de se laisser aller à la confiance qu'inspire l'exactitude des opérations arithmétiques correctement faites. Il ne faut pas imputer l'inexactitude du résultat au calcul qui n'a jamais prétendu décider de la valeur des données, mais à l'imperfection même des données : il faut se servir des chiffres, en se rappelant qu'ils n'ont qu'une valeur relative, très différente selon les cas et en n'oubliant jamais qu'ils ne créent point la certitude ». Dans ces conditions, le calcul des probabilités a la même valeur que tout autre calcul, et, lorsque les observations sont suffisantes, il peut avoir une valeur « objective ». (Poincaré). « Ce n'est pas une différence de nature qui sépare la probabilité objective de la probabilité subjective, mais seulement une différence de degré. Un résultat du calcul des probabilités mérite d'être appelé objectif, lorsque sa probabilité devient assez grande pour se confondre pratiquement avec la certitude. »

Il ne faudrait pas chercher dans cette étude un examen critique des principes et des postulats de la théorie des probabilités : le titre même nous en prévient. L'article vaut surtout par les exemples concrets, bien analysés, qui illustrent les propositions générales que nous avons pu seules indiquer. Il réagit contre la tendance à attribuer une valeur mystique et mystérieuse au calcul des probabilités et au nombre en général; et montre par des exemples choisis le rôle essentiellement pratique et relatif du chiffre et du calcul des probabilités — C. Bouglé : *La Banqueroute de la science, et la morale solidariste* (p. 438-455). M. Bouglé montre comment le solidarisme concilie à la fois les exigences de la conscience éprise d'idéal et la soumission aux nécessités de fait révélées par la science. « Grâce aux faits amassés par le solidarisme, ce n'est pas seulement l'apriorisme rationaliste ou le libéralisme économique, c'est le pessimisme darwinien qui se laisse heureusement limiter. »

N° 5, 10 mai 1906. — E. Tarbouriech : *Un libéral russe : Maxime Kovalevsky. Les rapports de l'histoire, de la sociologie et de la politique* (p. 562-588). Selon Kovalevsky, l'étude scientifique des institutions passées et présentes peut nous guider pratiquement dans les questions de politique actuelle. Mais le point de vue du droit naturel, point de vue métaphysique qui suppose une conscience morale toujours la même, ni le point de vue juridique purement logique (méthode de Laband), ne peuvent fournir « un critère de la valeur présente et de l'évolution ultérieure des institutions ». Pour en juger, il ne faut pas en effet considérer le droit pris isolément et y chercher une

loi interne de transformation, mais étudier son évolution « comme conséquence des transformations du milieu social tout entier, son économie et sa politique, sa religion et ses mœurs, sa science et son art » : les institutions expriment sous une forme plus nette et mieux définie les pensées et les volontés d'une société, expression qui arrive en dernier lieu et par suite peut parfois être partiellement en retard sur les désirs présents, et « les réformes doivent mettre les institutions au niveau des exigences du temps et du milieu ». Or nous ne pouvons étudier ces dépendances qu'en nous plaçant à un point de vue historique, et c'est avec une telle méthode, la méthode comparative, qu'il convient d'étudier les institutions. Méthode délicate, mais qui se trouve féconde, dès qu' « on prend le droit de deux ou plusieurs nations, dans une phase identique de leur développement », c'est-à-dire dès qu'on compare des « choses homogènes ». « Le sociologue ne doit pas demander à cette méthode plus qu'elle ne peut donner, non des certitudes, mais des vraisemblances, moins encore parfois, des indices. » Mais n'en est-il pas ainsi en toute espèce de science? — G. Dwelshauvers : *Les méthodes de la psychologie : Jules Lagneau et la méthode réflexive* (p. 589-610). — L'objet de la psychologie est l'étude de la pensée ou du sujet : et « la pensée qui perçoit n'est pas donnée comme un objet de perception interne opposé aux objets de la perception extérieure, mais elle est action, elle est choix et jugement ». Nous ne pouvons la saisir directement par une intuition; nous ne le connaissons qu' « à travers la réflexion ». « Tout fait conscient, en même temps qu'il se traduit dans un objet de perception, se répercute en une idée, parce que notre vie mentale est inséparable de la réflexion », et c'est de ces idées que part la psychologie. Or le propre des idées est de se pénétrer mutuellement : cette pénétration des idées manifeste l'unité de la pensée, puisque « n'importe quelle idée ne s'explique que par l'ensemble des lois de la pensée » et fonde par là la « méthode réflexive », en tant que « l'analyse des conditions de chaque pensée, quelle qu'elle soit, nous conduit à découvrir les caractères essentiels de la pensée »; elle rend par contre inapplicables ou tout au moins insuffisantes les méthodes qui impliquent l'extériorisation des éléments considérés et expliquent par combinaison d'éléments juxtaposés, aussi bien la psychophysique, qui étudie des mouvements dans l'espace, que l'atomisme psychologique des associationistes. « Il faut chercher les conditions de la réalité consciente, se demander à propos d'une idée, d'une pensée particulière, comment elle peut exister, chercher en un mot les raisons de la pensée. » On peut donc dire, avec Lagneau, que « l'analyse réflexive a pour objet de retrouver dans un fait de pensée la Pensée tout entière. »

American Journal of Mathematics, t. XXVIII, n° 2, pp. 159-202 (1906). *The Theory of implication*, by Bertrand Russell. — La théorie de l'implication est, selon l'auteur, l'introduction nécessaire de la Logique; car on ne peut faire aucun raisonnement sans considérer des propositions et invoquer la relation par laquelle elles *s'impliquent* les unes les autres. L'auteur, s'inspirant des idées de Frege et de Peano (et leur empruntant en grande partie son symbolisme) s'efforce de réduire cette théorie aux principes les plus simples. Les cinq notions primitives de cette théorie sont : l'*assertion* (le fait qu'une proposition est vraie), l'*impilcation*, la *négation*, enfin la *variable* et la *fonction propositionnelle* (proposition qui contient une ou plusieurs variables). L'implication peut, sinon se définir, du moins s'expliquer comme suit : « p implique q » = « il est impossible que p soit vraie et q non vraie ». Cela équivaut à cet axiome banal : « Tout ce qu'implique une proposition vraie est vrai », sur lequel repose toute déduction. C'est le premier principe de M. Russell. Le 2e est le *principe de substitution* : « Si une fonction propositionnelle est vraie pour toute valeur de la variable, elle est vraie pour une valeur particulière. » Le 3e est le principe de la substitution d'une variable dépendante à une indépendante : « Si fy est vraie pour toute valeur de y, $f(\varphi x)$ est vraie pour toute valeur de x. » Le 4e est le *principe d'identité* : « p implique p ». Le 5e est le *principe de simplification* : « p implique que q implique p. » Le 6e est le *principe du syllogisme* : « si p implique q, alors, si q implique r, p implique r. » Le 7e est le *principe de commutation* : « Si p implique que q implique r, q implique que p implique r. » Le 8e est le *principe de double négation* : « non-non-p implique p », ou : « s'il est faux que p soit fausse, p est vraie ». Le 9e est le *principe de la réduction à l'absurde* (type de raisonnement sur lequel M. Vailati a appelé ici même notre attention) : « Si p implique non-p, p est fausse ». Le 10e est le *principe de transposition* (ou plutôt de contraposition) : « Si p implique non-q, q implique non-p ». De ces 10 principes l'auteur déduit toutes les propriétés connues de l'implication et

de la négation, puis, une fois définis le produit et la somme des propositions, celles de la multiplication et de l'addition logiques; et il s'applique à en donner des démonstrations explicites, en analysant toutes les transitions et en mentionnant tous les principes invoqués. Il démontre ainsi, par exemple, les principes de contradiction et du milieu exclu, les principes d'exportation et d'importation (de Peano), le principe de composition (du même), et le principe d'assertion : « Si p est vraie, et si p implique q, q est vraie », fondement du raisonnement hypothétique. Il en déduit les lois formelles de l' « Algèbre de la Logique » (loi de tautologie, loi distributive, formules de De Morgan), qui servent, comme on sait, de base au calcul de Boole-Schröder, mais qui perdent de leur importance dans une Logique philosophique. Passant à la théorie des fonctions propositionnelles, l'auteur introduit une nouvelle idée première, à savoir : « φx est vraie pour toutes les valeurs de x », c'est-à-dire l'idée de la *vérité* d'une fonction propositionnelle (et non plus d'une proposition). Et il montre qu'il faut distinguer entre « φx est vraie pour *toutes* les valeurs de x » et « φx est vraie pour *une* valeur *quelconque* de x ». Cela l'amène à admettre deux nouveaux principes : « Ce qui est vrai de *tout* est vrai d'*un quelconque* »; et « ce qui est vrai d'*un quelconque* est vrai de *tout* ». Il faut leur adjoindre un dernier principe : « Si pour toutes les valeurs de x, p (proposition) implique φx, alors p implique que φx est vraie pour toutes les valeurs de x ». Moyennant ces 13 principes, on peut justifier toutes les déductions, y compris le syllogisme classique. On arrive à établir cette équivalence : « Dire que p est fausse, c'est dire que p implique que tout est vrai », de sorte que la proposition « tout est vrai » est le symbole du faux (le zéro logique), et sa négation le symbole du vrai. L'auteur termine en expliquant pourquoi il a changé le système de principes exposé dans ses *Principles of Mathematics*, vol. I (où il définissait la négation par l'équivalence que nous venons de citer), et remplacé le principe de réduction par les 3 principes relatifs à la négation en prenant la négation pour idée première : c'est que l'ancien système ne permettait pas de dire qu'une chose quelconque est fausse : il fallait admettre ou postuler que « tout n'est pas vrai ». — Ce mémoire constitue le premier chapitre de la Logique de M. Russell; il est l'exposé à la fois le plus clair et le plus rigoureux des principes de la Logique moderne, tels qu'ils résultent des recherches des plus subtils et profonds logiciens; et sa lecture s'impose à quiconque veut la juger autrement que par ouï-dire ou par préjugé.

Philosophical Transactions of the Royal Society of London, sér. A, vol. 205, p. 465-525 (1906). *On mathematical concepts of the material world*, par A.-N. Whitehead, F. R. S. — Cet important mémoire a pour objet d'exposer les diverses manières de concevoir mathématiquement le monde physique. Cet exposé est fait au moyen de la Logique des relations; l'auteur commence par en définir le symbolisme, qu'il emprunte à Peano et à Russell, et qu'il a lui-même complété et perfectionné. Chacun des *concepts* du monde matériel repose sur un certain ensemble de définitions, dont on déduit les conséquences nécessaires, et sur un certain ensemble d'axiomes, d'où résultent les propriétés géométriques et mécaniques du monde. Ces axiomes portent toujours sur une *relation essentielle* qui caractérise le monde considéré et dont les termes sont, d'une part des points ou des lignes, d'autre part des instants du temps. Des relations auxiliaires servent, soit à fixer l'ordre des instants, soit à déterminer le mouvement en le rapportant au temps. Les trois premiers concepts sont *ponctuels*, c'est-à-dire prennent des points pour éléments du monde. Le Concept I est le concept classique, dualiste, car il admet à la fois des points (immobiles) et des particules matérielles (mobiles). La relation essentielle (ternaire) signifie que 3 points a, b, c sont en ligne droite. Elle comporte 12 axiomes qui sont les axiomes de la géométrie descriptive (cf. Veblen). Les relations auxiliaires consistent à rapporter chaque particule à un point de l'espace et à un instant du temps (telle particule occupe tel point à tel instant). Le Concept II consiste à simplifier le Concept I en supprimant les particules (la matière) et en les remplaçant par des relations binaires entre les points et les instants. Le Concept III est « leibnizien » et « moniste » : il repose sur une relation essentielle quaternaire, qui consiste à dire que 3 points a, b, c sont en ligne droite à l'instant t. Ce sont les points eux-mêmes qui sont en mouvement; et ce mouvement est rapporté à chaque instant à *3 axes cinétiques* orthogonaux, que détermine une relation auxiliaire. Les deux derniers concepts sont *linéaires*, c'est-à-dire qu'ils ont pour éléments des lignes droites. La relation essentielle est quinaire : elle signifie que la ligne a coupe les lignes b, c, d (dans cet ordre) à l'instant t. Le Concept IV repose sur la *théorie*

des interpoints (points d'intersection des lignes); les points géométriques y sont conçus comme interpoints. On aboutit à montrer qu'une ligne équivaut à une classe de points, bien qu'elle soit une entité simple. Dans le Concept IV A, les particules sont associées à chaque instant à quelque point; elles peuvent être positives ou négatives (comme des masses électriques). Dans le Concept IV B, on supprime les particules, et on les remplace (comme dans le Concept II) par des relations binaires entre les points et les instants. Enfin le Concept V repose sur la *théorie des dimensions*, qui est présentée sous une forme purement logique (on y considère, en principe, des classes qui possèdent certaines propriétés; une propriété est dite *géométrique* si elle vérifie un certain ensemble de 5 axiomes). Dans les axiomes qui caractérisent le Concept V, la propriété φ qui intervient dans la définition générale des dimensions est remplacée par l'*homalité* (propriété logiquement définie). On définit les lignes ponctuelles, les plans ponctuels, les points cogrédients (qui seront les points à l'infini), et par suite les parallèles, et la relation ordinatrice des points sur une droite. On retrouve ainsi la Géométrie euclidienne, mais plus complexe, car les éléments de l'espace sont non seulement les points, mais les lignes. Aussi peut-on y distinguer cinq types de points. Ces conceptions peuvent servir de base, non seulement à la Géométrie et à la Cinématique (puisqu'elles admettent la variable *temps*), mais à la Mécanique et à la Physique : elles se prêtent à la représentation des lignes de force et des électrons. En résumé, ce mémoire est le plus puissant effort qu'on ait fait jusqu'ici pour analyser les théories physiques et les reconstruire avec des éléments purement logiques, au moyen de la Logistique. Après la *logicisation* des Mathématiques, c'est la *logicisation* de la Physique.

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

Compositions écrites.

1. La psychologie est-elle une science de purs phénomènes?
2. Qu'est-ce, pour l'homme, que le bonheur?
3. La philosophie de Démocrite.

Leçons de thèses.

Platon. — En quel sens la vertu peut-elle et en quel sens ne peut-elle être pas enseignée?

Aristote. — La cause motrice. — L'objet de la philosophie première. — En quoi, selon Aristote, la doctrine de la forme est-elle exempte des défauts qu'il reproche à la théorie de l'idée?

Spinoza. L'entendement et la volonté. — L'individualité. — Le temps, la durée, l'éternité. — La conscience. — Le mécanisme. — L'infini. — Le *natura naturans* et la *natura naturata*. — La causalité. — Les degrés de la connaissance. — Rapports de Dieu et de l'homme. — Le parallélisme de l'étendue et de la pensée. — La notion de la substance.

Malebranche. — Du principe des idées claires, et de l'usage qu'en fait Malebranche, soit dans sa doctrine propre, soit dans sa critique des systèmes. — Des lois générales de l'univers dans leur rapport avec la causalité divine et les modalités des créatures. — La causalité physique. — L'union de l'âme et du corps. — L'essence et l'existence de la matière. — De la part de l'idée et de la part du sentiment dans la perception des objets sensibles.

Montesquieu. — Des lois naturelles et de leur rapport aux lois civiles.

Stuart Mill. — Nature de la démonstration.

Leçons dogmatiques.

La distinction des sentiments égoïstes et des sentiments sympathiques correspond-elle à une réalité psychologique?

Qu'est-ce, pour le savant, qu'un fait?

Quelles sont les fonctions psychologiques qui sont en jeu dans le rêve?

Le jugement que nous portons sur le vrai et le faux est-il un acte libre?

Qu'est-ce qu'une connaissance positive?

Qu'est-ce que prouver?

La notion de temps.

Qu'est-ce que l'esprit critique?

L'image et l'idée.

En quel sens les hommes, et en particulier les grands hommes, sont-ils d'une part produits et d'autre part facteurs de l'histoire?

Le développement matériel de la civilisation et la moralité.

Rôle du travail intellectuel dans la reproduction des souvenirs.

L'idée de science exclut-elle tout jugement de valeur?

Y a-t-il une expansion psychologique de la causalité?

Place des phénomènes affectifs dans la vie psychologique.

Qu'est-ce qu'une cause finale?

Qu'est-ce que comprendre?

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE NOVEMBRE 1906)

LIVRES NOUVEAUX

Les révélations de l'écriture, *d'après un contrôle scientifique*, par Alfred BINET, 1 vol. in-8 de VIII-260 p., Paris, Alcan, 1906. — Ce livre très vivant et très pénétrant fait partie d'un vaste ensemble d'études sur les signes extérieurs de l'intelligence. Persuadé que la science se désintéresse beaucoup trop des connaissances qui sont encore « dans l'obscurité de l'occultisme », M. Binet a trouvé dans le contrôle de la graphologie une occasion précieuse « d'appliquer à des phénomènes extrêmement compliqués et fréquents les règles rigides de la logique ». Dans ce but, il s'est adressé aux graphologues les plus en renom, et, malgré les polémiques soulevées par sa laborieuse enquête, il a soumis leurs réponses à une critique rigoureuse d'autant plus indispensable qu'en cette matière délicate et complexe les affirmations dogmatiques ont tenu lieu jusqu'à présent de recherches expérimentales et de démonstrations précises. Pour éviter autant que possible la « formidable armée des causes d'erreurs » dont il se sentait entouré, M. Binet s'est montré expérimentateur très fin et très ingénieux, appliquant sans doute des règles générales de méthode, mais obligé d'inventer constamment des moyens pratiques et des procédés pour les mettre en œuvre (calculs minutieux pour éliminer la part du hasard; précautions pour qu'aucune suggestion ne s'exerce sur les experts); souvent d'ailleurs, malgré sa persévérance, malgré ses efforts pour contrôler objectivement les portraits formés par les graphologues, les résultats sont restés très vagues et fort peu concluants. Ces résultats, M. Binet s'est contenté de nous les exposer, sans vouloir entrer dans des considérations théoriques et proprement philosophiques sur la valeur et l'avenir de la graphologie. Mais de ses expériences se dégagent portant des remarques importantes.

Et d'abord deux constatations : la première, c'est qu'il y a dans la graphologie une part incontestable de vérité et qu'il faut voir en elle un art d'avenir susceptible de se développer, si on lui applique une culture rationnelle : « Qu'il s'agisse du sexe, de l'âge, de l'intelligence, ou même (ce dernier point avec plus de réserve) du caractère..., les solutions fournies sur les gens par les graphologues qui ne voient que leur écriture sont constamment supérieures aux données du hasard. » La seconde constatation, c'est qu'une graphologie parfaite, infaillible, semble tout à fait inconcevable; en effet les liens qui existent entre certains signes graphiques et certains états psychiques sont, suivant les cas, plus ou moins étroits et plus ou moins fixes; l'écriture d'un individu, même quand elle contient des signes caractéristiques, n'est pas toujours révélatrice, — car elle peut dépendre d'une foule de causes extérieures et artificielles (influence du milieu, de la mode, de l'éducation; dénaturation volontaire...). Les signes graphiques « correspondent le plus souvent, mais *pas toujours*, avec les phénomènes psychologiques qu'ils révèlent...; et ce défaut de correspondance, quoique rare, mais restant toujours possible, fait de la graphologie un art faillible ».

Enfin les expériences de M. Binet nous montrent qu'*actuellement* la graphologie n'existe encore que d'une façon très rudimentaire. D'une part, le nombre des signes graphiques importants n'étant pas délimité, chaque graphologue remarque dans le même document des indices différents (p. 146). D'autre part, le sens de ces signes est loin d'être bien déterminé. La plupart d'entre eux sont mal définis, désignés par des termes extré-

mement élastiques (netteté, élégance). D'où des interprétations très diverses et parfois contradictoires. De plus, les signes ne sont jamais isolés dans une écriture, mais associés et combinés, et l'expert doit tenir un certain compte de leurs relations, de l'ensemble qu'ils forment, et de « l'aspect général », du « caractère dominant » de cet ensemble. Aussi les divergences de méthode et d'appréciation sont-elles très considérables entre les graphologues; ce sont des artistes, ne s'appuyant pas sur des données positives, mais faisant appel à l'intuition, opérant presque au hasard avec plus ou moins d'habileté. Si la graphologie était une science, il n'y aurait pas de place pour une telle indétermination; les signes graphiques feraient l'objet d'une étude approfondie, d'une classification détaillée; leurs caractères seraient déterminés nettement et l'analyse minutieuse d'une écriture permettrait d'aboutir à une synthèse claire, de formuler des conclusions précises et motivées. Aujourd'hui les graphologues se servent des signes graphologiques « pour justifier après coup une intuition à laquelle ils arrivent d'emblée », et M. Binet est obligé de reconnaître que la graphologie « garde en partie l'obscurité d'un art divinatoire ». Qu'est-ce à dire, sinon qu'à l'heure actuelle il y a peut-être d'excellents graphologues, mais qu'il n'y a pas encore de graphologie véritable?

Essai sur les catégories, par Eugène Dupréel, docteur en philosophie et lettres, 1 vol. in-8 de vi-140 p., Bruxelles, Lamertin, 1906. — L'auteur se propose, dans cet ouvrage, « d'assurer au mot de catégorie une signification rigoureuse et de rechercher les propriétés fondamentales de la notion ainsi désignée » (Avertissement, p. i). A cet effet il emploie une méthode mi-historique, mi-dogmatique. Étudiant successivement la théorie des catégories chez Aristote, Kant et Renouvier, il recherche les points communs et les divergences (partie historique), puis il expose sa conception personnelle (partie dogmatique) en la rattachant aux systèmes précédemment analysés. Ce plan est assurément très acceptable. Mais il est permis de penser que cent quarante pages ne permettent guère de le traiter d'une façon suffisamment approfondie, étant données surtout l'importance et la complexité des trois systèmes étudiés. Il en résulte que chacun des philosophes est résumé trop brièvement : d'où, parfois, des interprétations quelque peu hasardées. Par exemple la proposition suivante, attribuée à Kant, que « l'objet peut être pensé par nous antérieurement à toute expérience » (p. 28) parait au moins contestable. De même il y aurait lieu de faire des réserves sur les *Remarques sur les catégories kantiennes* (pp. 45-48), notamment sur la première, concernant l'Esthétique Transcendantale.

Quant à la partie dogmatique de l'ouvrage, elle est assurément intéressante et témoigne d'un esprit vigoureux et d'une grande habileté dialectique. M. Dupréel reconnait comme caractéristiques de la catégorie l'universalité et la nécessité, et arrive à cette conclusion que « les catégories, par leur nature même, sont implication mutelle de catégories et forment un système » (p. 100). Il s'agit donc de les classer hiérarchiquement, et cela « d'après leur degré de *généralité logique* » (p. 103). Cette étude conduit à la proposition suivante : « Il existe donc entre les catégories un ordre d'implication irréversible » (p. 104). L'auteur déduit de ces considérations un système fort compliqué, sur lequel nous sommes forcé de nous borner à des indications. Les catégories comprennent les catégories primaires et les catégories secondaires. Ces dernières, à leur tour, se divisent en catégories sensibles proprement dites et en catégories *psychologiques*. Citons la conclusion : « Notre étude du système des catégories a consisté essentiellement à ranger celles-ci selon trois ordres d'ailleurs intimement liés, la généralité logique, la nécessité, l'intelligibilité.... La métaphysique consiste dans la combinatoire des catégories; l'explication du réel en est un corrollaire » (pp. 124-125).

Toute cette construction, encore une fois, témoigne d'une grande habileté dialectique. On peut lui reprocher d'être surchargée de notions aprioriques et de laisser l'impression, peut-être injustifiée, d'une théorie purement verbale et privée de tout point de contact avec le réel.

Le rôle de la guerre, *étude de sociologie générale*, par Jean Lagorgette, 1 vol. gr. in-8 de xii-700 pages, Paris, Giard et Brière, 1906. — Ce livre répond, à n'en pas douter, à un besoin très actuel. L'ébranlement des idées traditionnelles sur le patriotisme et la paix armée met tout homme qui réfléchit en demeure de se faire une opinion motivée sur le maintien ou l'abolition du mode actuel d'équilibre des forces internationales. Aussi, depuis un quart de siècle, les dissertations abondent sur la guerre; on a même écrit, pour ou contre elle, de gros et savants ouvrages. Mais précisément parce qu'ils sont écrits *pour* ou *contre*, les écrivains, de Bogulawski

ou de von der Goltz à Novicow et à Lacombe, laissent la place nette encore en sociologue désintéressé. Il n'y a guère que les tacticiens et les juristes qui aient envisagé, à leur point de vue propre, la guerre comme un objet qu'il ne suffit pas d'aimer ou de haïr, mais qu'il faut encore décrire, analyser, expliquer. M. Lagorgette a ce premier mérite de n'avoir pas écrit un livre si volumineux pour affirmer et fortifier ses préférences morales. Sans doute, il n'aime pas la guerre. On ne pourrait dire pourtant qu'il soit un « pacifiste ». Si la guerre doit disparaître, ce n'est point, à son avis, la morale ni la pitié qui en viendront à bout, mais plutôt la désuétude, l'inaptitude de la guerre à réaliser les fins qu'elle poursuit; et si la paix est possible, c'est qu'en fait elle existe déjà, elle a ses organes, imparfaits encore, mais graduellement enrichis et assouplis par l'usage. Il n'est donc nécessaire ni de supprimer les patries, ni de prêcher la désertion, ni même de poursuivre le désarmement. La « guerre sans fonction » ne saurait survivre indéfiniment à sa propre stérilité.

Il y a sans doute beaucoup d'autres idées dans le livre de M. Lagorgette. Mais toutes ne sont pas, il faut l'avouer, également originales. L'auteur s'est assigné une tâche à la fois ambitieuse et modeste, d'opérer une synthèse aussi complète que possible de tout ce qui a été dit et écrit pour et contre la guerre. Il était inévitable que sa critique de la guerre et des apologistes de la guerre ne fût bien souvent qu'une glose d'opinions cueillies dans la littérature antibelliqueuse. La thèse personnelle de l'auteur est quelque peu diluée, et plus affaiblie que fortifiée, par l'énorme profusion des citations et des références. Mais il faut reconnaître que cette encyclopédie de faits et d'idées est parfaitement ordonnée et qu'il n'existe, à l'heure présente, rien de plus complet sur la guerre.

On ne peut résumer un ouvrage aussi considérable. Indiquons brièvement la marche générale de la démonstration.

M. Lagorgette étudie la guerre à deux points de vue : dans ses mobiles, — combativité, amour du risque, désir d'honneur, de vengeance, etc., — et dans sa fin. A quoi tend la guerre ? Quelle est sa « fonction »? Que vaut cette fin? Et que vaut le moyen employé? Est-il le mieux approprié au but poursuivi? A cet effet, l'auteur discerne tour à tour les « buts spécifiques » de la guerre, parmi lesquels il distingue des buts non juridiques (cannibalisme, razzias, conquêtes, commerce, religion, etc.) et des buts proprement juridiques (rétaliation, guerres de droit divin, défensive, etc.), — et les « buts génériques », expression un peu flottante par laquelle il faut plutôt entendre les effets imprévus ou les fins accessoires de la guerre : sélection, effets commerciaux, industriels, moraux, intellectuels. A tous ces points de vue, la guerre est soumise à une critique minutieuse, à notre avis trop dispersée pour être aussi décisive qu'on le voudrait.

Ce sont des milliers de piqûres d'épingles, auxquels on préférerait parfois quelques coups d'épée plus vigoureux. Toutefois l'impression d'ensemble reste nette, sinon puissante : la guerre est, ou devient de plus en plus, inadéquate aux services que ses partisans en attendent. D'autres modes de la vie sociale remplacent et élimineront fatalement un jour cet instrument d'échange et de rapprochement social. La guerre a joué son rôle : elle est ou ne tardera pas à devenir inutile, disons mieux, inutilisable, comme une institution qui a fait son temps et qui ne s'adapte plus à son objet.

Essai d'un système de philosophie catholique (1830-31), par F. de La Mennais, ouvrage inédit, recueilli et publié par M. Ch. Maréchal, 1 vol. in-16 de 429 p. Paris, Blond, 1906. — M. Maréchal s'est fait une spécialité de la publication des inédits de La Mennais, et de l'histoire de sa pensée. Il nous donne aujourd'hui, d'après les notes de cours rédigées par les élèves de La Mennais à à Juilly, et avec toutes les garanties d'authenticité désirables, le texte inédit de l'*Essai d'un système de philosophie catholique*, première rédaction de l'ouvrage qui devint, après la rupture de l'auteur avec Rome, et non sans de nombreuses retouches, l'*Esquisse d'une Philosophie*. L'intérêt qui s'attache à cette publication, dérive principalement de deux sources. Elle permettra de comparer la philosophie mennaisienne avant et après la crise, et de déterminer avec précision les transformations qu'elle a subies. M. Maréchal nous promet de les étudier dans un ouvrage sur La Mennais et le catholicisme social qu'il convient d'attendre avant d'entreprendre de préciser les résultats historiques de la publication du texte.

Mais un intérêt plus général s'attache à la publication de cet ouvrage, et il est possible de le déterminer dès maintenant. L'*Essai d'un système de philosophie catholique* marque, dans l'histoire de la pensée au cours de la première moitié du XIXe siècle, un effort parallèle à ceux des de Maistre, des Bonald, des Ballanche et des Comte pour courber l'évidence cartésienne sous le joug de la raison sociale,

seul remède à l'anarchie philosophique et politique. A la méthode individualiste et abstraite, à ce que Comte appelle l'esprit métaphysique, et à ce que nous appellerions aujourd'hui l'intellectualisme, La Mennais oppose victorieusement la raison générale, commune, « catholique », et ses dogmes sociaux. De même, à l'esprit métaphysique, négatif et anarchique, Comte opposera victorieusement l'esprit positif, principe d'organisation et d'union. Sur plus d'un point son rôle se bornera à laïciser la pensée mennaisienne et bonaldienne. Ces affinités de la pensée mennaisienne avec la pensée de Comte apparaissent nettement dans l'*Essai d'un système de philosophie catholique*. Ceux qui travailleront à reconstituer l'histoire de la pensée anti-individualiste dans la première moitié du XIX[e] siècle, et à mettre en lumière l'assimilation des éléments positifs du traditionnalisme par le positivisme, trouveront dans l'ouvrage de La Mennais publié par M. Maréchal des matériaux importants et facilement utilisables.

Abrégé de métaphysique, *Étude historique et critique des doctrines de la métaphysique scolastique*, par le comte Domet de Vorges, 2 vol. in-8 de 301 et 233 p. Paris, Lethielleux, 1906. — Le livre de M. Domet de Vorges est un excellent bréviaire des opinions formulées sur les problèmes essentiels par les docteurs scolastiques. Il sera consulté utilement par tous ceux qui désirent, sans se plonger dans Suarez, prendre sur cette philosophie une vue d'ensemble.

Les opinions des docteurs ne sont pas seulement notées avec soin; elles sont rapprochées, critiquées, revisées par l'auteur, qui a entrepris, selon la méthode d'un large éclectisme, de les coordonner dans un système cohérent. La forte inspiration thomiste dont l'auteur est animé lui permet de rappeler les disciples, égarés par la subtilité de leur logique, à la pure doctrine du maître. Le plan est celui de Suarez; mais ses interprétations sont sur plus d'un point revisées.

Il est à regretter que l'auteur ne s'en soit pas tenu à ce simple exposé, historique et critique — au sens où la critique est l'indispensable adjuvant de l'histoire — et qu'il ait voulu nous présenter une métaphysique pour aujourd'hui. La métaphysique des docteurs du XIII[e] siècle, que M. D. Vorges définit fort justement « la science des conditions les plus générales des êtres », n'a plus guère pour notre siècle qu'un intérêt d'histoire; et c'est bien vainement que l'auteur de l'*Abrégé de métaphysique* s'est efforcé, en la rendant plus simple et plus critique, de lui donner un regain de vie. La science des conditions les plus générales de la connaissance s'est substituée à la science des conditions les plus générales des êtres, et rien ne fait prévoir, après cette révolution, qui n'a pas encore porté tous ses fruits, qu'une contre-révolution puisse avoir des chances de succès.

La métaphysique des causes, *d'après saint Thomas et Albert le Grand*, par Théodore de Régnon S. J. Deuxième édition avec une préface de M. Gaston Sortais, 1 vol. gr. in-8 de 663 p. Victor Retaux, Paris, 1906. — Cet ouvrage commence par une introduction en deux livres. Dans le premier : *principes de logique*, l'auteur traite de la nature de la science métaphysique — de la connaissance de l'universel, de la connaissance des principes premiers, — de la réalité de la métaphysique, — du sens commun, — du premier principe; dans le second : *notions métaphysiques*, des premières notions sur les causes, — de l'acte et de la puissance, — de l'être accidentel. L'étude des causes commence avec le livre III; elle comprend sept livres : cause efficiente (livre III); de la cause formelle et de la cause matérielle (livre IV); cause exemplaire (livre V); cause finale (livre VI); corrélation des causalités (livre VII); classification des causes (livre VIII); coordination des causes (livre IX).

L'auteur s'applique à exposer, touchant la causalité, la doctrine aristotélicienne telle que l'ont interprétée Albert le Grand et surtout saint Thomas. Cette exposition est, en général, assez respectueuse de l'esprit comme de la lettre d'Aristote, de saint Thomas et d'Albert le Grand. Il faut signaler cependant une tendance fâcheuse à effacer de parti pris les difficultés les plus authentiques de l'aristotélisme, une disposition trop optimiste à juger immédiatement conciliables des thèses qui peuvent d'abord apparaître contradictoires. Cette disposition est particulièrement visible dans les passages où l'auteur cherche à déterminer, d'après Aristote, quel est l'objet de la science, et se demande comment l'objet de la science peut être le général, alors que l'objet de la science doit être le réel, et que le réel c'est l'individuel.

L'ouvrage est, suivant l'usage scolastique, divisé et subdivisé à l'infini; les définitions de termes y sont multipliées ainsi que les citations présentées comme des preuves, et que les raisonnements de forme syllogistique.

Toutes ces définitions de termes, toutes ces citations, tous ces raisonnements concourent à l'établissement d'une doctrine

très nettement formulée, très catégoriquement affirmée, très vivement défendue; ou plutôt encore ils ne sont vraiment intelligibles que mis en rapport avec cette doctrine; ils reposent sur elle au moins autant qu'elle repose sur eux. Pour rendre possible l'intelligence du livre, l'auteur sait d'ailleurs présenter à propos dans un tableau d'ensemble la doctrine, l'enchaînement de ses parties, ses conséquences. D'autre part, toute l'économie du livre est subordonnée à la mise en valeur des thèses maîtresses de la philosophie de l'auteur. On peut noter à cet égard l'importance des développements touchant la cause exemplaire, l'idée modèle, et aussi les larges développements sur les causes finales considérées dans leur relation à Dieu, — sur l'ordre du monde, développements où il cite avec la plus profonde admiration un passage du *Traité du Monde* (p. 604 et suiv.).

Les principales thèses de l'ouvrage sont les suivantes : la connaissance véritable est la connaissance de l'être véritable (adaequatio intellectus et rei); — l'être prime le non-être (de cette formule on tire l'existence de l'être absolu; — c'est une des formes de l'argument ontologique); — la seule causalité vraiment digne de ce nom est la causalité de Dieu (l'auteur consacre plusieurs chapitres à démontrer que cette valeur absolue de la causalité divine favorise la liberté humaine, loin de constituer un obstacle à cette liberté; voir surtout la dernière partie de l'ouvrage). Dogmatiques par leur contenu, ces thèses sont exprimées dans un langage très décidément dogmatique. « Rien n'alanguit la science, déclare le P. de Régnon, comme l'affublement des principes par les expressions « en quelque sorte » ou « d'une certaine manière », ou « généralement », par opposition à « toujours ». Un cours de métaphysique est ferme, rigoureux, scientifique, à proportion de la foi qu'il professe en des principes précis et absolus (p. 30).

Ce dogmatisme explique que l'auteur se refuse à examiner sérieusement les difficultés réelles que peuvent présenter les thèses qu'il soutient. Il explique aussi que pour toute réponse aux objections les plus sérieuses il se contente d'arguer de l'absolue vérité et de la portée absolue de ses principes. Il explique en troisième lieu qu'il traite avec le plus entier dédain les doctrines différentes de la sienne, ce qu'il nomme le kantisme, le hegelianisme, le positivisme, le matérialisme. Le P. de Régnon ne semble d'ailleurs pas se rendre un compte bien exact des différences qui séparent telle et telle des doctrines incriminées par lui, et à toutes il répond invariablement que l'être prime le non-être. Il est rigoureusement impossible de reconnaître les doctrines, en particulier le kantisme et le hegelianisme, d'après les termes dont il se sert pour les caractériser; et il est absolument inadmissible qu'un écrivain sérieux ose conclure de cette seule formule hégélienne : « l'être pur est une pure abstraction; c'est l'absolu négatif, qui, considéré dans sa nature immédiate, est le néant » (formule dont tous les lecteurs de la Revue connaissent le sens et la portée) que pour Hegel le néant prime l'Être, que Hegel est le glorificateur du néant (pp. 101-102).

Pour toutes ces raisons, le livre du P. de Régnon où se manifestent une érudition large et souvent très sûre, une pensée parfois ferme et forte, et une grande conviction, ne peut pas être considéré comme une œuvre de pensée libre.

La raison et le rationalisme, par Léon Ollé-Laprune, avec une préface de M. Victor Delbos, 1 vol. in-8 de 272 p., Librairie académique Perrin et Cie, Paris, 1906. — Dans ce volume, M. Delbos publie le cours professé en 1896-1897 à l'École normale par Léon Ollé-Laprune. Certaines des leçons avaient été rédigées d'avance. Pour d'autres, le professeur s'était contenté d'indiquer un plan. Il ne put ni remanier la rédaction des premières, ni rédiger les secondes. Premières rédactions et canevas sont tels cependant qu'il est possible de comprendre l'ensemble et même le détail des idées exposées dans le cours.

Dans sa préface, M. Delbos trace un tableau précis et vivant de l'enseignement de Léon Ollé-Laprune à l'École normale; c'est-à-dire aussi un portrait de l'homme lui-même, puisque son enseignement « n'a pas seulement rempli en étendue une grande part de la vie de M. Ollé-Laprune; il l'a remplie aussi en profondeur ». Puis, indiquant quel était l'état d'esprit des jeunes universitaires à l'époque où Ollé-Laprune commença à agir sur eux, il détermine quel fut le sens exact de cette action, il caractérise les tendances principales de sa philosophie (nécessité de se tenir en dehors du fidéisme aussi bien que du rationalisme absolu, nécessité de maintenir la pensée liée à ses conditions d'existence concrète, de ne pas s'en tenir à l'abstrait pur, nécessité de tourner la philosophie vers la vie, vers l'action, vers l'amour).

Le petit volume offert au public contient vingt-deux leçons. Les quatorze premières leçons traitent de la Raison; elles analysent

le jugement, elles recherchent ce qu'est la lumière intellectuelle, quelles sont les données de la pensée, ce qu'est la Vérité, ce qu'est la pensée implicite, la pensée explicite; quels sont les rapports de la Raison et de la Nature: elles examinent les *principes premiers*. Toute cette première partie est résumée dans la quatorzième leçon, qui met en relief les conséquences des leçons précédentes. Le titre de cette quatorzième leçon parle assez de lui-même : « De l'affirmation de l'être impliqué dans toute pensée, et comment le principe de raison suffisante, et le principe de contradiction aussi, ne sont que l'expression de cette vérité que l'être prime le non-être. » Les huit dernières leçons sont consacrées à la critique des doctrines différentes de celle de l'auteur. La quinzième leçon porte sur le subjectivisme, la seizième sur le phénoménisme, les six dernières sur le rationalisme.

A notre avis, ces huit dernières leçons sont les plus originales de tout le cours. Dans la dix-septième, en particulier, Ollé-Laprune caractérise d'une façon très pénétrante, quoique très rapide, les diverses formes du rationalisme. Il est à regretter, semble-t-il, que dans le long examen auquel il soumet le rationalisme, il n'ait pas toujours eu présentes à l'esprit les diverses espèces de rationalisme qu'il avait si nettement dégagées. Comme passages dignes d'une attention toute particulière, il faut citer ceux où Ollé-Laprune s'efforce de démontrer que l'attitude de ceux qui mettent à la source de l'être un inconscient irrationnel est encore une attitude rationaliste, que douter de la raison, la restreindre, la renfermer en soi, la déclarer fondée sur l'irrationnel sont encore des négations ou restrictions rationalistes, d'un rationalisme dépité (V. toute la critique du rationalisme, en particulier, p. 214).

Lectures de morale personnelle (Quatrième A et B), par Ch. Appuhn, 1 vol. in-12 de 278 p., Paris, Juven, 1906. — Bien que destiné aux jeunes enfants de nos classes de 4e, ce livre est digne d'intéresser les philosophes. Peut-être même sera-t-il lu avec plus de profit par les parents et les maîtres que par les élèves eux-mêmes : bien que rempli d'exemples concrets et de récits très attachants, empruntés surtout aux romanciers ou moralistes contemporains, le texte même de M. Appuhn, qui les relie ou les interprète, dépasse parfois, il nous semble, la portée d'un enfant de treize ou quatorze ans. Aussi bien, dans son très noble scrupule de sincérité, M. Appuhn s'attache moins à moraliser à la manière commune, et à proposer les modèles de vertu, qu'à démêler les motifs ordinaires et secrets de nos actes, à dénoncer tout ce qu'il y a de trouble ou d'illusoire dans l'honnêteté et la bonté communes; il tient avant tout à ne pas donner aux enfants une idée conventionnelle de la vie, de ce qu'on y appelle bien et mal, vertu et vice, ainsi que des résultats qu'on en peut attendre; c'est le livre d'un homme qui a vécu, et qui a trouvé souvent à la vie une saveur amère; et rien ne donne plus exactement peut-être, le ton de cette œuvre, tout entière animée de l'esprit de sincérité, que de la voir s'ouvrir par un chapitre sur l'esprit de ruse, où, sans fausse déclamations ni indignations oratoires, on nous montre avant tout « la ruse comme condition de la vie sauvage », « la ruse dans l'état de civilisation », « la ruse glorifiée et aimée pour elle-même ». Et rien, en somme, n'est plus vraiment éducatif et plus fortifiant que cette courageuse franchise, que cet effort pour exciter la réflexion et la critique morales, même au risque d'ébranler parfois les respects de pure forme, que ce haut et sévère individualisme.

La maladie contemporaine. *Examen des principaux problèmes sociaux au point de vue positiviste*, par E. de Lacombe, 1 vol. in-8 de 255 p., Paris, Félix Alcan, 1906. — Ce livre est fait de seize articles qui ont paru dans la *Revue occidentale*. Il y est traité de l'esprit révolutionnaire comme caractérisant l'époque métaphysique (I, II et III); de la désorganisation morale et de l'éducation (IV et V); du féminisme (VI); des questions sociales : travail, grève, guerre (VII-XI); de l'art (XII et XIII), et de la science.

On se fait aisément une idée de ce qu'un disciple fidèle d'Auguste Comte peut penser de nos institutions et de nos mœurs. Du reste les vives critiques de l'auteur portent souvent assez juste; et il y a sans doute une part de vérité jusque dans les sarcasmes qu'il dirige contre nos physiciens et nos géomètres, et leurs hypothèses hâtives, fantaisistes ou invérifiables. C'est le cas de répéter : « la critique est aisée... »

Ce qui fait l'intérêt du livre, c'est que l'auteur n'est pas seulement disciple d'Auguste Comte; il l'est aussi de Proudhon; et beaucoup de ses chapitres contiennent de longs extraits de *La Justice dans la Révolution et dans l'Église*; *La Guerre et la Paix*; *La capacité politique des classes ouvrières*; *Du principe de l'art et de sa destination sociale*; ouvrages vigoureux, éloquents, souvent profonds, et assurément trop peu lus.

L'auteur conclut ainsi : « autant j'ai foi dans le triomphe futur du mode de penser positif, d'une conception du monde et de la destinée uniquement scientifique, d'une morale dégagée de tout mysticisme, enfin d'un droit équitable et humain sans métaphysique, autant je suis convaincu que cet avenir n'est pas du tout prochain ». Il est très vrai que le Positivisme entre à peine dans l'âge mûr, et que la forte nourriture que renferment les œuvres d'Auguste Comte n'est pas encore digérée ; il s'en faut de beaucoup.

Histoire de la philosophie moderne, par Harald Höffding, traduit de l'allemand par P. Bordier avec une préface de M. Victor Delbos. (Tome I), 1 vol. in-8 de 549 p. Paris, Alcan, 1906. — L'histoire de la philosophie moderne de M. Höffding que M. Bordier a traduite entièrement et dont le tome second paraitra bientôt sera un manuel précieux pour toutes les personnes qui s'intéressent, en France, aux études philosophiques. L'absence d'appareil critique rend très aisée la lecture de cette histoire, et d'autre part, la sûreté d'érudition de l'auteur apparait assez nettement pour donner au lecteur une confiance suffisante. M. Delbos, dans sa préface, note très exactement les caractères qui constituent l'originalité de l'histoire d'Höffding et qui la rendent vivante et fort intéressante. L'éclosion des idées modernes à la Renaissance est décrite par M. Höffding avec sympathie et prédilection. A notre avis, cette première partie est la meilleure du tome I. D'un autre côté, les « caractéristiques » qu'il donne de la personnalité des philosophes sont, par leur justesse sobre et pénétrante, une des parties de l'ouvrage dans lesquelles apparait le mieux l'originalité de son propre talent; les études consacrées aux origines et aux conceptions principales de la science moderne, aux tentatives et aux découvertes d'un Képler, d'un Galilée, d'un Newton, font apparaitre dans une simplicité lumineuse certaines des conditions les plus essentielles dont va dépendre la formation des systèmes ». (Préface de M. V. Delbos, p. III). Ce qui est particulièrement digne de remarque, pensons-nous, c'est la méthode du M. Höffding dans son étude des « grands systèmes ». Il s'efforce de dégager dans chacun d'eux ce qu'il y a de *positif*, d'*acquis*. Ce qu'il pourrait y avoir de fâcheux dans cette façon de procéder est heureusement corrigé le plus souvent, grâce à un sentiment très vif de ce qui fait l'unité des pensées de tel et tel philosophe. Il reste cependant que des philosophes comme Descartes, comme Spinoza, sont peut-être trop exclusivement considérés dans ce qu'ils ont de moderne, c'est-à-dire dans la mesure où leurs principes, leurs doctrines sont d'accord avec l'esprit et les méthodes des sciences modernes.

Le premier tome comprend cinq livres : la philosophie de la renaissance (livre I); la science nouvelle (livre II); les grands systèmes (livre III : Descartes — le cartésianisme; Pierre Gassendi; Thomas Hobbes; Benoît Spinoza; Leibniz; Wolff. Notons en passant que, suivant en cela l'habitude allemande, Höffding ne fait pas de place à part à Malebranche), — la philosophie anglaise de l'expérience (livre IV); — la philosophie anglaise du XVIIIe siècle et J.-J. Rousseau (livre V). La traduction est, en général, fort satisfaisante. Il est à regretter que M. Höffding n'ait pas cru devoir indiquer, pour chaque citation, la référence exacte.

Die Gesetze und die Elemente des wissenschaftlichen Denkens, par G. Heymans, 1 vol. in-8 de x-421 p., Leipzig, Barth, 1905. — L'ouvrage de M. Heymans se propose d'être un manuel de la théorie de la connaissance, mettant cette discipline à la portée des non-philosophes comme des philosophes. C'est donc surtout un livre d'enseignement et d'exposition, et la « Literatur » annexée à chaque chapitre est moins une bibliographie du sujet traité qu'une indication de lectures à faire sur cette question.

L'auteur, dans une longue introduction, essaie de définir la théorie de la connaissance et la méthode de cette discipline : « la détermination exacte, à découvrir par une recherche empirique de la pensée donnée, et l'explication des relations causales, qui conditionnent l'apparition de convictions dans la conscience, voilà l'objet de la théorie de la connaissance ». La matière de cette science, ce sont les convictions que nous trouvons dans notre conscience, relatives aux actes de la vie aussi bien qu'aux vérités de la science. Sa méthode ne peut donc être que psychologique, en ce qui concerne et la constatation des faits l'intéressant, et l'analyse de ces faits pour en découvrir les conditions. C'est « une chimie des phénomènes de pensée ». Étant donné un jugement, c'est-à-dire « un phénomène de pensée, dans lequel une représentation (ou une association de représentations) est posée comme vraie », elle recherche à quels jugements plus simples est réductible ce jugement donné, et suivant quelles lois se fait cette réduction. Elle aboutit donc à déterminer des jugements élémentaires, dont l'évidence est immédiate, et les lois suivant lesquelles se combinent ces jugements élé-

mentaires pour donner naissance à des jugements composés également évidents. Ces lois de combinaisons, lois empiriquement déterminées, il reste à les ramener à des lois plus générales, si possible, et c'est la part d'explication qui incombe à une théorie de la connaissance.

Appliquons cette méthode à la logique formelle : nous déterminerons d'abord les lois empiriques qui régissent le syllogisme, c'est-à-dire les règles suivant lesquelles, de deux jugements donnés, appelés prémisses, naît un nouveau jugement, la conclusion. Nous établissons ainsi la table des syllogismes valables. Tous ces types de syllogismes sont réductibles au syllogisme en barbara, si l'on admet deux lois générales, le principe de contradiction et le principe du tiers exclu : car, si le passage de « quelque M » à tous les M n'implique aucun point de vue nouveau, en tant que les deux concepts se rapportent à une même réalité (psychologique), il n'en est pas de même dans la conversion des jugements négatifs, puisqu'en passant de « nul A n'est B » à « nul B n'est A » nous considérons avec les sujets deux réalités différentes : dans le premier cas, toute la réalité, en tant qu'elle correspond à la représentation A, et dans le deuxième, toute la réalité, en tant qu'elle correspond à la représentation B. Quel est donc le sens et la valeur des principes permettant ce passage? Ce ne sont pas des lois des choses, mais exclusivement des lois de la pensée, et, si elles s'appliquent avec une certitude apodictique, c'est qu'elles ne portent pas sur une réalité extérieure à la pensée : « le raisonnement partout lie des jugements qui se rapportent non à des groupes différents de phénomènes, mais à différentes manières de considérer ou un groupe de phénomènes ou des groupes de phénomènes supposés identiques ». Au point de vue formel, les éléments de la pensée ne peuvent se répartir qu'en trois classes : jugements analytiques, jugements synthétiques a posteriori, jugements synthétiques a priori : la certitude apodictique de ces derniers pose à la théorie de la connaissance des principaux problèmes.

Si nous passons à l'examen des sciences mathématiques, nous trouvons que l'arithmétique est une science purement analytique, si l'on part de la définition non pas du nombre, mais de la suite illimitée des nombres et si l'on remarque que ses démonstrations consistent à établir des correspondances terme à terme entre deux séries de nombres : la suite des nombres est un étalon arbitrairement choisi par l'esprit, a le caractère d'une définition. Il n'en est plus de même pour la géométrie : il faut expliquer comment, parmi les nombreuses géométries également possibles et logiquement concevables, il se fait que nous ayons construit notre géométrie à trois dimensions, avec ses postulats de la ligne droite (et de l'infinité de l'espace) et des parallèles. L'exactitude, la nécessité et l'universalité des jugements géométriques ne peuvent être expliquées par une théorie empirique, comme l'ont cru Stuart Mill, Riemann et Helmholtz, et si Kant nous indique qu'il faut en chercher la raison dans la nature de l'esprit, il ne nous donne pas la solution de la difficulté. L'hypothèse la plus satisfaisante est celle de Riehl, suivant laquelle l'espace, dans son essence, ne doit rien au sens visuel et s'explique uniquement par l'existence en notre conscience de trois sentiments de mouvements différents, correspondent aux déplacements d'arrière en avant, de droite à gauche, de bas en haut : l'espace est le schème des sentiments de mouvements possibles; les trois coordonnées qui fixent la position d'un point correspondent aux trois séries différentes de sentiments des mouvements que nous produisons pour atteindre ce point; l'infinité de l'espace correspond à la conscience que nous avons de produire arbitrairement des sentiments de mouvements, et nous posons précisément le monde extérieur, les corps, là où nous trouvons une limite à cette production de sentiments de mouvement, où notre volonté se heurte à ce qui n'est pas elle. La cinématique postule plus que la géométrie : elle fait intervenir un temps homogène, continu et illimité, grandeur à une dimension. S'il n'est pas douteux qu'il faille chercher, avec Kant, la raison de ces jugements extralogiques dans la nature de l'esprit, il faut avouer que nous ne possédons aucune hypothèse satisfaisante sur le temps et que l'on ne voit pas encore à quel fait de pensée le rattacher.

Les sciences de la nature présentent à la théorie de la connaissance un nouveau mode de raisonnement, l'induction : si nous analysons les propositions de ces sciences, nous trouvons ou des jugements de causalité, ou des jugements de coexistence, des jugements d'effet à cause, dont la certitude plus ou moins grande n'implique pas d'autres postulats que les jugements de cause à effet. L'analyse des lois empiriques des jugements inductifs causaux, bien établies par Mill, nous permet de dégager les deux postulats de l'induction : 1° tout phénomène nouvellement apparu a parmi les déterminations du sujet, qualitatives et relatives, qui pré-

cèdent son apparition, sa cause; 2° si la cause d'un phénomène est donnée, ce phénomène doit nécessairement apparaître. L'analyse postérieure de la notion de cause, telle qu'elle nous est donnée, implique : le principe de la contiguïté spatiale entre la cause et l'effet, le principe de la contiguïté temporelle entre la cause et l'effet, le principe de l'équivalence de la cause et de l'effet, et enfin celui du rapport logique entre la cause et l'effet, à savoir : que si nous connaissions complètement la cause dans son essence la plus intime, nous apercevrions par là la nécessité de l'effet. Voilà les convictions que nous trouvons dans la conscience et dont doit rendre raison une théorie de la connaissance : la théorie associationniste est impuissante, et M. Heymans cherche, avec Hamilton, à expliquer l'induction, en se fondant sur l'impossibilité pour la pensée de concevoir une création ou une destruction.

Le livre de M. Heymans ne se recommande pas moins par la méthode d'exposition que par l'importance des problèmes en question. L'auteur tente loyalement, par une analyse exacte des raisonnements scientifiques, de dégager les postulats impliqués par ces raisonnements, les difficultés que rencontre la théorie de la connaissance, dans l'explication de la certitude scientifique; puis, après cet exposé des faits, il présente et critique les tentatives d'explication qui ont été faites par les différents philosophes, et indique la solution à laquelle il se rattache. Si l'on peut faire ses réserves sur les hypothèses explicatives proposées, on est obligé de reconnaître que les difficultés du sujet ne sont pas esquivées, qu'il nous les fait vivement sentir, et n'est-ce pas là l'important?

Platons philosophische Entwickelung, par Hans Raeder. Ouvrage couronné par la Société royale des sciences de Danemark, 1 vol. in-8 de 435 p., B. G. Teubner, Leipzig, 1906. — Le livre de M. Hans Raeder comprend quatre sections. *Section A* : vue d'ensemble sur l'histoire et l'état actuel de la question platonicienne. — *Section B* : Points de vue pour l'étude des dialogues de Platon : Chap. I : La question d'authenticité. Chap. II : Recherches linguistiques et stylistiques. — Chap. III : La forme du dialogue. — Chap. IV : La détermination de la suite des dialogues dans le temps par le moyen de critères externes. — Chap. V : La détermination de la suite des dialogues dans le temps par le moyen du contenu philosophique des dialogues. — *Section C* : Les dialogues particuliers. — *Section D* : Considérations sur les principales directions de la pensée platonicienne.

Dans la première section, M. Hans Raeder résume avec une très suffisante exactitude et apprécie le plus souvent avec intelligence et impartialité les travaux consacrés à la question platonicienne depuis Schleiermacher jusqu'à nos jours. Il est permis, cependant, de regretter que l'auteur n'ait pas mis en plus vive lumière les mérites de Zeller, dans son interprétation de Platon. En particulier, ne faut-il pas estimer que Zeller se plaçait dans des conditions favorables à la pleine objectivité lorsqu'il étudiait la philosophie platonicienne à sa place dans l'ensemble de la philosophie grecque? N'était-ce pas un moyen de se mettre en garde contre bien des illusions, spécialement contre la disposition à trop moderniser Platon? D'autre part, nous pensons que M. H. Raeder ne rend pas une justice assez entière à l'étude de M. Gomperz sur Platon (II° volume des Penseurs de la Grèce), étude dans laquelle les principaux dialogues sont analysés avec beaucoup d'exactitude et de pénétration, et où — quoi qu'en puisse dire M. Raeder — la liaison entre les divers dialogues est très fortement marquée. Enfin, et d'une façon générale, cet exposé historique peut être taxé d'un optimisme exagéré. Si l'on met de côté les considérations sur Zeller qui ne pouvaient pas être raisonnablement omises, l'histoire des recherches concernant Platon nous achemine trop directement vers les solutions qui ont toute la sympathie de l'auteur.

La deuxième section nous semble être la meilleure partie de l'ouvrage. L'auteur présente avec beaucoup de clarté et de finesse les différentes faces de la question platonicienne, les diverses méthodes de recherche, leurs avantages, leurs inconvénients, les résultats auxquels elles conduisent. Il utilise trop discrètement parfois, mais toujours à propos, les études antérieures. Il semble ignorer toutefois qu'il existe des travaux français sur Platon, D'un autre côté, il n'accorde pas aux écrits grecs postérieurs à Platon, aux écrits des néoplatoniciens comme à ceux des disciples directs de Platon, l'importance qui leur revient dans l'étude de la question platonicienne.

Les analyses des dialogues sont, en général, assez exactes et assez complètes. L'auteur cependant, et malgré ses promesses, est trop enclin à se laisser dominer par des thèses et à ne pas suivre assez fidèlement Platon lui-même. Il n'a pas en présence des textes la naïveté désirable. Il se demande trop vite quels sont les rap-

ports du dialogue considéré aux autres dialogues platoniciens; il recherche trop vite si le dialogue considéré n'expose pas des idées différentes de celles des autres dialogues. L'analyse du *Sophiste* est bien caractéristique de cet état d'esprit. La principale préoccupation de l'auteur est de montrer que le *Sophiste* témoigne d'un changement notable dans la théorie platonicienne des Idées. A cette question d'évolution, il sacrifie visiblement la question du contenu propre du Sophiste. 1° Le commencement et la fin du dialogue sont arbitrairement réunis dans l'analyse de M. Hans Raeder. De la sorte, il est assez difficile de saisir le lien entre le non-être et la sophistique. Tout l'intérêt historique et dramatique du dialogue disparaît. 2° L'importance et même la signification du problème de l'attribution ne sont pas mis assez en évidence. 3° L'auteur escamote dans une trop grande mesure les développements sur les conséquences qu'entraîne l'admission de l'être et du non-être, etc.

Cet ouvrage, malgré les intentions formellement déclarées de l'auteur, malgré même la volonté évidente de l'auteur de rester fidèle à son dessein, témoigne d'un assez grand parti pris. Il n'approche pas assez de l'objectivité. C'est du moins le livre d'un homme qui connaît très suffisamment Platon et la littérature platonicienne, et qui a un sens très délié des questions de toute nature soulevées par l'étude de Platon.

Ueber die Wahrnehmbarkeit plötzlicher Druckveränderungen, par Kobylecki, 1 vol. in-8 de 90 p., Leipzig, Engelmann, 1905. — Tirage à part des *Psychologische Studien*. Étude entreprise sur les conseils et sous la direction de Wundt, et menée avec grand soin. L'auteur ne cherche pas seulement à obtenir des résultats : il analyse de très près les moyens par lesquels il les obtient et en particulier l'état d'esprit de ses sujets (39-41), l'influence de l'exercice, de la fatigue, de la suggestion d'attente, etc. Une brusque modification de pression peut : 1° n'être pas perçue, ou bien être perçue, 2° comme accroissement de pression, 3° comme diminution, 4° comme un simple changement, dont la nature objective (accroissement ou diminution) n'est pas donnée. L'auteur détermine ces différents cas.

The nature of truth, *an essay*, by Harold H. Joachim, fellow and tutor Meron College, Oxford, 1 vol. de 182 p. in-8, Oxford, Clarendon Press, 1906. — En les prenant tour à tour au point de vue positif de la nature même de la vérité, et au point de vue négatif de l'existence et de la reconnaissance de l'erreur, M. Joachim a fait l'examen critique des trois doctrines capitales qui se sont proposé de résoudre le problème. La première, qu'il appelle d'un mot peut-être équivoque ici, la doctrine de la correspondance, s'exprime dans l'*adæquatio rei et intellectus*. M. Joachim n'a pas de peine à montrer qu'elle implique un invérifiable postulat : l'identité de structure entre le monde de l'esprit d'une part, et d'autre part un monde de choses que l'esprit n'atteindrait pas. La formule scolastique est seulement l'énoncé d'un problème, et pour le résoudre il semble qu'il faille dissocier la formule, dénoncer comme illusion soit l'adéquation de l'intelligence, soit l'adéquation de l'être. Le premier parti est celui qu'a pris la nouvelle philosophie anglaise, c'est-à-dire, pour M. Joachim, non pas le pragmatisme qui n'a pas réussi à poser lé problème de la vérité, mais le réalisme de M. Russell : la « vérité comme qualité d'entités indépendantes ». Nous ne pouvons assurément donner une idée exacte de la méthode à la fois si simple, si franche, si pénétrante qui caractérise ici la dialectique de M. Joachim; nous nous bornons à marquer le grief essentiel. En appliquant arbitrairement le principe technologique de la division du travail au problème de la vérité, en isolant l'événement de la conscience, qui relève de la psychologie, de la proposition que seule la logique considère, M. Russell s'est fait le prisonnier d'un dilemme : ou chacune des entités élémentaires, à qui s'attribue la qualité de vérité, demeure par delà le psychologique, et il faut dire que la vérité est à jamais pour l'homme inconnue et inconnaissable, ou bien l'attribution de vérité se fait par intuition immédiate, par la reconnaissance d'une qualité distinctive, et alors l'affirmation de la vérité de l'indéfinissable et de l'indémontrable est, tout comme une sensation, relative à l'individualité de l'être affirmant, à la subjectivité même du moment de l'affirmation. Bref M. Russell, — si toutefois cette résurrection du réalisme pluraliste représente l'état définitif de sa pensée — contredit à la nature constitutive de la vérité, à ce fait fondamental que nos jugements ne sont vrais que par leur connexion avec d'autres jugements, que la vérité forme un tout organique et que les parties ne sont parties de vérité que par leur participation à l'unité de cette totalité. De là une nouvelle conception : *vérité comme cohérence*. Cette conception consiste à faire croître la vérité au sein même de l'intelligence par la coordination progressive des données que l'intuition nous avait fournies

à l'état d'isolement et de discontinuité; nous suivons ainsi dans le développement de la science humaine les degrés de la vérité. Cette dernière conception est présentée avec une certaine complaisance par M. Joachim comme satisfaisant à la notion organique et dynamique que nous devons nous faire de la vérité; elle finit pourtant par être rejetée. Grâce à la notion de la cohérence, nous apercevons l'entrée du port, auquel les deux doctrines précédentes avaient en quelque sorte tourné le dos; nous ne pouvons éviter pourtant le naufrage en vue de la terre. Pour que le progrès de la cohérence interne nous assure de la vérité, il faut que nous puissions nous référer au tout de la vérité, dans lequel peuvent prendre place et par quoi peuvent se justifier les résultats partiels que l'esprit atteint à chacune de ces étapes. Mais ce tout absolu, qui fournit le plan de référence, ne peut être posé que par une ontologie statique qui est en contradiction avec le point de vue de critique dynamique auquel nous étions primitivement placés. Et la contradiction est encore confirmée par la considération de l'erreur: car l'erreur consiste à arrêter le progrès de la pensée, à refuser les progrès ultérieurs, à proclamer adéquat et total ce qui est incomplet et partiel, elle met en relief le double caractère de la connaissance qui ne peut ne pas être un événement particulier à une conscience individuelle et qui ne peut pas avoir de valeur si elle n'est aussi la possession de l'universel et de l'intemporel. Cette dualité, cette « duplicité » de la connaissance est l'obstacle insurmontable à l'établissement d'une doctrine positive sur la nature de la vérité. — L'ouvrage remarquable de M. Joachim s'achève ainsi sur une déception, dont l'auteur s'excuse avec un *humour* charmant. Il prévoit la question que le lecteur va se poser: à quoi est imputable cette déception? Est-ce au fond des choses ou à la forme de l'étude? On admettra bien que, de la façon dont le problème était posé, et suivant la méthode dialectique abstraite qui a été adoptée, il n'y ait pas d'autre conclusion possible. Mais il y a lieu de se demander si le problème devait être posé ainsi, si une fois écartées les solutions propres de Hegel, on etait fondé à conserver les énoncés qui sont liés à ces solutions. Puisque M. Joachim est tout le contraire d'un sceptique, puisqu'il reconnaît entre la vérité universelle et la conscience individuelle la fonction de médiation que remplit la science rationnelle, ne trouvait-il pas, ou ne trouvera-t-il pas, dans l'analyse directe de cette science, les éléments d'une solution positive, quitte à refondre ensuite et à y adapter les notions traditionnelles de la métaphysique?

Avenarius and the Standpoint of pure experience, par Bush, 1 vol. in-8 de IV-79 p., New-York. The Science Press. 1906. — Bonne étude d'ensemble sur l'empirio-criticisme (la seule étude importante qui existe en langue anglaise sur ce sujet). L'auteur se rallie en général à ce système, mitigé par quelques thèses empruntées à la philosophie de James.

Il Crepuscolo dei Filosofi, par G. Papini (Gian Falco), 1 vol. in-12 de 293 p., Milan, 1906. — Œuvre facile à lire, vivante, amusante même, où l'auteur, avec une désinvolture admirable, dit son fait à chacun des maîtres de la pensée moderne, et finit par « donner congé » à la philosophie. Par quoi compte-t-il la remplacer, quel est le sens exact du « pragmatisme » auquel il aboutit, et par quelle voie l'achemine-t-il à « l'Homme-Dieu », et à « la conquête de sa propre divinité » (p. 280), c'est à ses livres à venir de nous l'apprendre, livres auxquels lui-même nous renvoie d'ailleurs, avec une confiance orgueilleuse et modeste tout ensemble qui ne manque pas de charme juvénile. En attendant, ce jeu de massacre philosophique est assez représentatif d'un certain aspect de la pensée contemporaine, et semble proche parent de livres de chez nous, — le *Malaise de la pensée philosophique*, de M. Cresson, par exemple. — Et il y a du piquant à voir les plus grands penseurs définis et exécutés en quelques formules spirituelles. Kant n'est rien de plus qu'un « bourgeois », ayant la superstition de ses préjugés: d'où sa morale, — et le goût de l'ordre méticuleux et symétrique : d'où sa théorie de la connaissance. — Hegel est à demi romantique et à demi bourgeois, une sorte de Victor Hugo philosophe : aussi, par des procédés romantiques, le sens du mouvement (devenir), le goût du contraste (identité des contradictoires), etc., essaie-t-il d'échapper à son romantisme même et de retrouver le bon dogmatisme bourgeois. — La philosophie de Schopenhauer est essentiellement une philosophie de « vieux », « sans illusion, sceptique, mélancolique et bougonne ». — Aug. Comte est le messie qui apporta son évangile à la petite bourgeoisie semi-cultivée et semi-humanitaire de Homais, de Bouvard et de Pecuchet. Le système de Spencer est la construction d'un « mécanicien désœuvré ». Enfin Nietzsche n'a fait que la théorie de sa faiblesse, de sa maladie et de son impuissance.

M. G. Papini a dû s'amuser beaucoup à écrire ce livre.

REVUES ET PÉRIODIQUES

L'Année Psychologique (**12e année**), publiée par Alfred Binet avec la collaboration de MM. Beaunis, Bernard-Leroy, Blaringhem, Bohn, Gaston Bonnier, Bourdon, Chabot, Claparède, Decroly, Deniker, Foucault, Frédéricq, Van Gehuchten, Grasset, Guillain, Lacassagne, Leuba, Ernst Mach, Malapert, Martin, Maxwell, Meillet, Nuel, Sanctis, Simon, Souriau, Trèves, Vaney. *Secrétaire de la Rédaction* : Larguier des Bancels. — 1 vol. de 672 p., in-8, Paris, Masson et Cie, 1906.

Mémoires originaux : *Misère physiologique et sociale* (Binet et Simon). *Intelligence des abeilles* (Gaston Bonnier). *Fatigue, travail, effort* (Z. Trèves). *Types et degrés d'insuffisance mentale* (Sanctis). *Force centrifuge et perception de la verticale* (Bourdon). *Notions d'espèce et mutation* (Blaringhem). *Pour la philosophie de la conscience* (Binet). *Tropismes, réflexes et intelligence* (G. Bohn). *Psychologie du témoin* (Larguier). *Pédagogie scientifique* (Binet, Simon, Vaney). *Psychologie judiciaire* (Claparède). *Rapports de la physique avec la psychologie* (Mach).

Revues générales annuelles : *Anatomie nerveuse* (van Gehuchten). *Physiologie nerveuse* (Fredericq). *Sensations* (Nuel). *Anthropologie* (Deniker). *Pédagogie* (Chabot). *Esthétique* (Souriau). *Linguistique* (Meillet). *Philosophie* (Malapert). *Pathologie nerveuse* (Guillain). *Pathologie mentale* (Bernard-Leroy). *Hypnotisme* (Grasset). *Arriération* (Decroly). *Criminalité* (Lacassagne et Martin). *Psychologie comparée* (Bohn). *Psychologie religieuse* (Leuba). *Métapsychique* (Maxwell).

Analyses psychologiques, par MM. Beaunis, Binet, Bourdon, Foucault, Larguier, Simon.

Nous reproduisons le sommaire complet de cette *douzième année*, parce qu'elle témoigne, avec éloquence, de la jeunesse et de la vitalité de la publication. Le principe des *Revues générales*, confiées aux plus autorisés des spécialistes et étendues à toutes les spécialités qui peuvent intéresser particulièrement le psychologue et fournir des matériaux à ses études, reçoit une application plus large encore que par le passé, et promet de s'élargir encore. D'ailleurs, quelques-uns des *mémoires originaux* ont aussi des revues générales, comme par exemple l'intéressant résumé que nous donne M. Blaringhem, des conclusions de M. Hugo de Vries sur la mutation dans les espèces végétales. Deux points surtout paraissent avoir retenu l'attention de M. Binet et de ses collaborateurs. Le premier est relatif à la *psychologie judiciaire* dont M. Binet a été avec M. Henry l'un des précurseurs. Une excellent analyse de M. Larguier des Bancels résume les travaux qui se sont poursuivis, avec le retentissement que l'on sait, particulièrement autour de Stern et autour de Claparède ; d'autre part, M. Claparède en marque l'application pratique au choix et à l'éducation du juge dans un plan du cours fait à la Faculté de droit de Genève : à retenir en particulier le très intéressant exposé de la méthode de « diagnostic pour la participation réelle d'un inculpé à un délit donné ». L'autre problème n'est rien moins que le problème de la conscience, des rapports entre le psychique et le physique. Il donne lieu à un excellent résumé, fait par le maître lui-même, des positions que Mach a prises sur la question, à un éclaircissement de M. Binet sur son livre récent, lequel est l'objet d'une claire et pénétrante discussion de la part de M. Malapert. Et c'est un même problème que nous retrouvons, sur le terrain de la psychologie comparée, dans le mémoire et dans la Revue de M. Bohn, comme dans l'étude de M. Bonnier : *les Abeilles n'exécutent-elles que des mouvements réflexes?*

The Psychological Review (septembre 1905 à juillet 1906). — Dr G. M. Parker. *Les phénomènes moteurs dans la chorée* (novembre 1905). — Les mouvements choréiques ne sont pas incoordonnés au sens biologique : c'est plutôt un retour à un type, qui à un stade antérieur du développement de l'individu et de la race a été bien adapté ; ces mouvements reproduisent en somme une phase gesticulatoire antérieure par laquelle l'enfant faisait l'apprentissage de sa vie motrice (théorie du jeu de Groos). Le fonctionnement des systèmes les plus complexes étant arrêté, les mouvements supérieurs étant entravés, il se produit des phénomènes moteurs diffus, une « dérivation motrice » (théorie de Janet) : ce sont précisément les mouvements choréiques.

William R. Wright. *Quelques effets de la stimulation sur le travail et la fatigue* (janvier 1906). — Expériences faites avec l'ergographe de Cattell pour comparer la somme de travail que peut fournir un sujet dans deux attitudes mentales différentes : l'une qui consiste à effectuer ce travail aussi vigoureusement et aussi longtemps que possible sans l'idée d'assurer un résultat spécifié : l'autre qui consiste à surveiller parallèlement les indications de l'appareil et qui apporte par conséquent

une stimulation supplémentaire. Cette étude fournit les conclusions suivantes : 1° Le sujet fournit plus de travail dans le cas de la stimulation, c'est-à-dire lorsqu'il a à accomplir une tâche définie; 2° L'impossibilité connue d'accomplir les conditions requises abaisse les résultats totaux; 3° La fatigue qui accompagne le travail n'est pas si grande quand le sujet agit sous le stimulus direct d'un but défini, quoiqu'il ait dans le même temps fourni une somme plus considérable de travail.

Lillien F. Martin. *Une étude expérimentale des principes d'esthétique de Fechner* (mai 1906). — Intéressante et minutieuse étude de près de cent pages sur les cinq grands principes exposés dans la *Vorschule der Æsthetik*.

Boris Sidis. *Y a-t-il des hallucinations hypnotiques?* (juillet 1906). — Une longue pratique de l'hypnotisme a conduit l'auteur à penser qu'il n'y a pas d'hallucinations hypnotiques au sens strict du mot. L'hallucination suggérée aurait plutôt un caractère purement idéationnel. Le sujet ne perçoit pas réellement l'objet suggéré; il le pense seulement et dit qu'il le perçoit : par suggestion l'on n'agit que sur la croyance d'un sujet, qui essaye à son tour de convaincre l'expérimentateur de la réalité de sa croyance : ainsi il n'y a pas à proprement parler hallucination, mais illusion.

L'hallucination suggérée n'appelle qu'une réaction faible et disproportionnée à la présence supposée de l'objet hallucinatoire. Le sujet n'est pas dans l'état psychique caractéristique de l'hallucination, il est dans l'état mental caractéristique de l'illusion. L'état hypnotique avec sa suggestibilité accrue peut donner naissance à la croyance, mais ne peut produire, en dehors des processus périphériques, le moindre élément sensoriel; la suggestion ne peut produire des sensations : elle est réduite à des processus idéationnels. La validité des hallucinations hypnotiques n'a été acceptée qu'à cause de la douteuse hypothèse de l'origine centrale des hallucinations.

En somme la soi-disant hallucination hypnotique n'est qu'un produit élaboré par les deux parties, une sorte de collusion inconsciente entre l'expérimentateur et le sujet.

APPEL DE L'UNIVERSITÉ DE BERLIN POUR ÉLEVER UN MONUMENT A FICHTE

Le 19 mai dernier, jour anniversaire de la naissance de Fichte, l'Université de Berlin a adressé au public savant un appel l'invitant à s'associer aux fêtes en commémoration de Fichte qu'elle célébrera, lors du centenaire de sa fondation, en automne 1910. Elle honore en Fichte, dit l'Appel, un de ses instigateurs, un de ses plus illustres maîtres, son premier recteur élu; elle honore surtout en lui l'auteur des *Discours à la nation allemande*, le citoyen qui « aux jours les plus sombres de la Prusse resta fidèle à l'État de son choix, où se trouvait, à ses yeux, l'asile de la liberté morale, l'orateur prophétique qui annonçait l'esprit de sacrifice d'où devait sortir la régénération de la Patrie ».

« L'érection d'un monument digne de lui à ce héros de la pensée et de l'action, déclare en terminant le manifeste, est une dette d'honneur que n'a pas encore acquittée la Nation. L'endroit marqué est la capitale de l'Empire dont Fichte avait le pressentiment, et, dans cette capitale, l'Université qu'il contribua à fonder. La fête de son jubilé ne peut recevoir de plus belle consécration que celle d'inaugurer la statue de son premier Recteur, du prêtre de la Liberté, de l'éducateur de l'Allemagne. Aussi nous adressons-nous à tous les Allemands et à tous les amis de la civilisation allemande en les priant de s'associer à cette œuvre de respect et de reconnaissance. »

Le comité d'honneur qui patronne cet appel est composé du chancelier de l'Empire, des ministres de l'Instruction publique et de la Guerre, des présidents du Reichstag, de la Chambre des seigneurs, de la Chambre des députés, du Recteur de l'Université, du premier bourgmestre, du doyen des professeurs de l'Université, du président de la Société philosophique de Berlin. A la suite de ce comité se sont inscrits un grand nombre de professeurs, de médecins, de pasteurs, de bourgmestres, d'écrivains.

Comme « amis de la civilisation allemande », nous nous associons volontiers à la glorification d'un de ses plus grands « héros »; comme philosophes, nous sommes heureux de contribuer à célébrer la mémoire d'un penseur de race auquel on n'a pas toujours rendu, même en son pays d'origine, l'hommage qu'il mérite; comme Français enfin, nous avons, nous aussi, à acquitter envers Fichte notre dette de reconnaissance. Fichte, s'il n'est pas le premier Allemand qu'enthousiasma la Révolution française, fut le premier qui tenta un exposé et une justification de ses principes et qui osa faire leur apologie pour répondre aux critiques des défenseurs de l'ancien régime. A cet idéal révolutionnaire, Fichte n'a jamais cessé d'être

fidèle; et cette fidélité lui valut, avec l'accusation de jacobinisme, les persécutionss de ce qu'il appelait le parti « du trône et de l'autel ». C'est l'accusation de jacobinisme qui faillit empêcher la nomination de Fichte à Iéna, quand l'unanime avis des professeurs l'appelait à la succession de Reinhold; et il fallut, pour vaincre les résistances de la Cour, l'assurance que Fichte « n'avait pris la défense du parti démocratique qu'au point de vue du Droit et tout à fait *in abstracto*, que les leçons de son Cours traiteraient fort peu ces questions ». C'est encore le jacobinisme de Fichte qu'invoquent les consistoires pour demander l'interdiction des conférences morales laïques du dimanche. L'*Eudémonie*, cette feuille de délation redoutable et redoutée, dans la campagne qu'elle avait entreprise, insinue que les sentiments démocratiques de Fichte n'étaient sans doute pas étrangers à son entreprise, qu'on reconnaissait bien là ses accointances avec la Révolution, ajoutant qu'à Iéna « les fauteurs de révolution, par l'entremise du professeur Fichte, avaient eu le front de porter formellement atteinte au culte établi, au culte du Christ, et de le détruire pour le remplacer par un culte idolâtre, le culte de la Raison ». Même accusation toujours lors de la fameuse plainte en athéisme. Fichte atteste d'abord que l'interdiction de son journal philosophique est l'œuvre du parti « du trône et de l'autel », des obscurantistes qui considèrent comme une « mission divine » de la persécuter, qui voient « dans la liberté de penser un danger pour la sûreté des États, un ferment de révolution; un mal qu'il faut arracher à la racine » pour ne laisser subsister que « la seule vérité infaillible et intangible, celle qui est depuis longtemps inscrite dans les catéchismes, et qu'il faut borner l'esprit à apprendre par cœur et à répéter machinalement pour assurer la stabilité du trône et de l'autel ». Fichte ajoute que la plainte en athéisme portée contre lui a encore une autre cause que la vieille lutte entre les obscurantistes et les libres penseurs, une cause politique. La plainte en athéisme n'était qu'un prétexte : tout le faisait voir : sa date tardive, la dénonciation anonyme, la continuation des poursuites après la protestation de Gabler. « Le mobile est notoire, écrit-il, je suis un démocrate, un jacobin, voilà! Un pareil homme — sans aucune preuve — est capable de toutes les horreurs. Contre un pareil homme point d'injustice. S'il n'a pas mérité son sort cette fois, il l'a mérité une autre fois. Il est politique de saisir, pour s'emparer de lui, les accusations les plus populaires ».

Et plus que jamais le persécuté demeurait fidèle à l'idéal révolutionnaire, plus que jamais il restait convaincu de son efficacité, aux jours sombres où il se demandait avec anxiété s'il « pourrait découvrir sur le sol allemand un lieu où vivre tout à fait ignoré à l'abri de l'excommunication des prêtres et des lapidations des croyants »; où il déclarait à Reinhold, « avec une certitude entière, que, si les Français n'obtenaient pas en Allemagne ou du moins dans une importante partie de l'Allemagne la prépondérance et n'y opéraient pas une métamorphose, il n'y aurait plus en Allemagne dans quelques années, un seul homme connu pour libre penseur, qui pût y trouver asile ».

Quand, après avoir pourtant trouvé cet asile à Berlin, dans la Prusse alors voltairienne et tout imbue des idées françaises, il acquittait plus tard sa dette de reconnaissance en luttant passionnément, au péril de sa vie, contre la domination française et en réveillant, au profit de la Prusse, le patriotisme endormi de 'Allemagne, Fichte ne reniait pas son passé : en accomplissant son devoir d'Allemand, il prétendait encore soutenir l'idéal de la France, celui qu'avait proclamé la Révolution et qu'avait profané Napoléon. Il accusait expressément Napoléon, d'avoir trahi la cause du Droit et de la Liberté « pour laquelle le peuple français avait versé le meilleur de son sang » et méconnu sa véritable tâche : celle de donner aux Français, si incapables de se gouverner eux-mêmes, si enclins à se jeter dans les bras du premier dictateur venu, les institutions et la culture propres à les affranchir et à leur enseigner l'usage de la liberté. Ce crime, « en comparaison duquel l'assassinat du duc d'Enghien ne valait pas qu'on en parlât », Fichte ne le pardonnait pas à Napoléon; et c'est lui qu'il poursuivait, en prêchant, contre les armées napoléoniennes, la croisade nationale.

S'il est donc légitime que la Prusse célèbre avec éclat la mémoire de Fichte, il ne messied pas aux Français de s'associer à des fêtes qui n'ont rien d'humiliant pour leur patriotisme. A leur tour ils peuvent honorer en Fichte un des « héros » de la Révolution française, un « héros étranger » et qui, tout étranger qu'il soit, ne leur est pas moins cher.

Et la *Revue*, se rendant aux désirs du professeur Diels, recteur de l'Université de Berlin, signale bien volontiers à ses lecteurs l'appel qui lui a été adressé. Les adhésions et souscriptions doivent être

envoyées : Akademische Auskunfstelle an der Königlichen Universität Berlin C. 2, Platz am Opernhaus.

NÉCROLOGIE

Ed. von Hartmann
(1842-1906)

C'est en 1869 que parut la *Philosophie de l'Inconscient*, et, du premier coup, l'auteur fut célèbre. L'heure était venue où, sur la ruine des grands systèmes, la métaphysique satirique et négative de Schopenhauer triomphait; et un autodidacte, un militaire en retraite, prenait assez paradoxalement pour tâche de donner une forme méthodique, adaptée presque aux besoins d'un enseignement officiel, aux enseignements de celui qui, malgré des divergences de doctrine, restait son maître. Didactiquement, il faisait de la théorie de l'Inconscient le fondement de toute une philosophie de la nature. D'ailleurs il ne prêchait pas le suicide, le renoncement immédiat à la société et au monde, la haine du progrès. Il voyait dans l'abolition de l'existence non pas seulement un vœu du sage, mais le terme même où tend l'univers, selon la loi de son développement : l'univers serait donc, en ce sens, le meilleur des univers possibles; et le schopenhauerisme se fond, chez von Hartmann, en une sorte de demi-leibnitianisme. Mais la même année où paraissait le grand ouvrage de von Hartmann, Nietzsche, à l'Université de Bâle, rédigeait ses premières notes sur *Socrate et la tragédie grecque*; deux ans plus tard, il publait son *Origine de la tragédie*. L'universitaire défaisait l'œuvre de l'autodidacte : le schopenhauerisme redevenait, chez lui, une philosophie de la boutade, une révolte contre l'esprit systématique, un irrationalisme pur. Vingt ans après, la gloire de Nietzsche avait effacé le renom de von Hartmann, qui continuait à écrire, mais que le public se déshabituait de lire. Réparons, au lendemain de sa mort, l'ingratitude de l'opinion à son égard; et saluons celui qui mérita certes, par la vigueur de sa pensée, d'être considéré pour un temps, en Allemagne, comme un grand philosophe, un homme représentatif.

Eduard Bodemann.

Le conseiller Bodemann, bibliothécaire en chef de la Bibliothèque royale de Hanovre est mort le 23 septembre, à l'âge de quatre-vingts ans. Bien qu'il fût de profession historien, il a rendu à la philosophie, par ses publications relatives à Leibniz, des services assez éminents, pour que sa mortmérite d'être signalée.

Il était né en 1828 à Ohrum, dans le Hanovre. Fils de pasteur, il avait pris lui-même ses grades en théologie et en philologie. D'abord précepteur du neveu adoptif de Georges V, il était, en 1863, entré comme secrétaire à la bibliothèque de Hanovre, qu'il dirigeait encore activement quelques jours avant sa mort, et où il avait passé successivement par tous les degrés de la hiérarchie, avant de devenir, en 1897, bibliothécaire en chef et conseiller intime. Ses publications sont fort nombreuses. Les plus importantes touchent à Leibniz, dont il étudiait, dès 1884, les théories économiques.

En 1885, il publie la correspondance de Leibniz avec Élise Charlotte d'Orléans; en 1888, sa correspondance avec le duc Antoine Ulrich de Wolfenbüttel.

Ses deux catalogues de la correspondance et des manuscrits de Leibniz, publiés, le premier en 1889, le deuxième en 1895, représentent un travail très considérable et particulièrement ingrat. Cette publication a rendu possibles des œuvres comme celle de M. Couturat, et, en attirant de nouveau l'attention sur les papiers inédits de Leibniz, elle a contribué à susciter une foule de recherches nouvelles sur le philosophe.

A ce titre, la disparition de ce vieillard singulièrement allègre et vivant jusqu'à son dernier jour, est une perte pour la philosophie.

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS
(*Suite et fin*)

Paris.

Collège de France.

Philosophie moderne : M. H. Bergson, profeseur : *Les théories de la Volonté.*

Université.

Faculté des Lettres.

Philosophie sociale (fondation de Chambrun) : M. Espinas, professeur : *De l'économie sociale pendant la deuxième moitié du XVIII^e siècle.*

Philosophie : M. O. Hamelin, chargé de cours. Cours (fermé) : *La philosophie de M. Renouvier* (samedi matin, 10 h.). — Explications d'auteurs pour la licence, le diplôme d'études (premier semestre) et l'agrégation : le vendredi à 4 h. et 5 h.; le samedi à 3 h. 3/4.

Philosophie du moyen âge : M. F. Picavet, chargé du cours : *Histoire générale et comparée des philosophies du moyen âge*

du Ier au VIIIe siècle. — Conférences : bibliographie et explication de textes.

Aix-Marseille.

Philosophie : M. Blondel, professeur. — Cours public : *Introduction à l'étude de la Philosophie : problèmes et méthodes.* — Conférences dogmatiques : *Questions de Logique formelle.* — Conférences historiques : *Bacon et Descartes.*

Philosophie : M. Th. Ruyssen, professeur adjoint. — I. Semestre d'hiver. — Cours public : *Les conflits sociaux* (suite) : *La Famille.* — Conférences. 1 : *Kant et Schopenhauer*; 2 : Sciences morales et sociales : *Le fait moral.* — *Discussion de problèmes pratiques.* — II. Semestre d'été. — Conférences. 1 : *Histoire de la philosophie ancienne.* — 2. Sciences morales et sociales : *Pédagogie.* — 3. *La méthode en psychologie.* Travaux pratiques.

Bordeaux.

Philosophie : M. Rodier, professeur. Cours : histoire de la philosophie ancienne : *La période alexandrine.* — Conférences (agrégation) : explication du *Phédon* et du *Manuel* d'Épictète.

Philosophie : M. P. Lapie, maître de conférences. Cours : *Locke, Berkeley, Hume.* — Conférences : Explication de textes inscrits au programme de l'agrégation. Premier semestre : Descartes, *Les Méditations.* Deuxième semestre : Kant, *Critique de la Raison pure.* Les deux préfaces et l'Esthétique transcendantale.

Lille.

Philosophie : M. Penjon, professeur. Le jeudi, de 2 à 4 h. : Préparation au diplôme d'études supérieures et à l'agrégation de philosophie. Dissertation; leçons faites par les candidats; explication des auteurs; épreuves pratiques. — Le vendredi, de 3 à 4 h. (Candidats à la licence et à l'agrégation), Cours d'histoire de la philosophie : *Les développements de l'empirisme en Angleterre au XVIIe et au XVIIIe siècle.*

Science de l'Éducation : M. G. Lefèvre, professeur. — Agrégation. — *Conférences de pédagogie appliquée à l'Enseignement secondaire* (le jeudi matin). — Inspection primaire. — Explication de textes. Exercices pratiques (le jeudi soir). — *Psychologie et morale appliquées à l'Éducation* (Professorat des Écoles normales) (le jeudi soir). — Des *conférences* de méthodologie et de pédagogie spéciales aux diverses disciplines, faites par des professeurs des différentes Facultés, auront lieu en 1906-1907 comme durant les six dernières années.

Philosophie : M. G. Lefèvre, professeur, chargé de conférences. Licence. — *La méthode dans les sciences morales.* — *Erreurs et sophismes* (le lundi matin). — Agrégation. — Explication de textes. — Exercices pratiques (le lundi matin).

Lyon.

Philosophie : M. A. Bertrand, professeur. I. Cours public (Vendredi à 2 h. 1/4). *Les sophismes en matière psychologique et sociologique* — II. Cours municipal de sociologie (Lundi à 8 h. 1/2 du soir). *L'organisation de la morale sociologique.* — III. Conférence de *Psychologie* (licence et agrégation samedi à 2 h. 1/4). *Psychologie de l'activité et de la volonté.*

Montpellier.

Philosophie : M. G. Milhaud, professeur. Cours public : *Commentaire des deux premières leçons de philosophie positive.* — Conférences : Questions de philosophie scientifique. Explications d'auteurs.

Nancy.

Philosophie : M. Paul Souriau, professeur. Le mardi, à 4 h. 1/2. Cours public *Les conditions du bonheur, étude psychologique et sociale.* — Le vendredi, à 8 h. 1/4 Préparation à la licence, exercices pratiques. — Le samedi, à 8 h. 1/4. Explication d'auteurs philosophiques.

Toulouse.

Philosophie : M. E. Thouverez, professeur. Jeudi. Pédagogie, cours public : l'*Éducation scientifique d'Auguste Comte.* — Vendredi. *Histoire de la philosophie ancienne.* Préparation d'agrégation. — Samedi. Leçons et travaux des étudiants sur des sujets de philosophie dogmatique.

SUISSE

Genève.

M. Édouard Claparède, professeur. — 1. *Psychologie infantile et pédagogique.* 1 heure. — 2. *Psychologie judiciaire et criminelle.* 1 heure. — 3. *Laboratoire de psychologie* : a) *Séminaire de psychologie pédagogique.* Travaux expérimentaux, conférences, discussions. 4 heures. b) *Exercices pratiques* de psychologie, 2 heures, et *recherches spéciales.*

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

Digitized by Google

Digitized by Google